در زمان دولت جاوید مدت سلطان السلاطین
و خاقان الخواقین السلطان بن السلطان
والخاقان بن الخاقان بن الخاقان ناصر الدین شاه
قاجار خلد الله ملکه و دولته الی آخر الدهر و در
زمان فرمانفرمائی علو مرتبت بندگان ارفع امجد والا
اعتضاد السلطنه علیقلی میرزا
ادام الله اجلاله

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی
شماره ثبت موقت ۸۶۳
تاریخ ۶۲/۸

باسمه تعالی
فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت:	۲۴۳۶۶
رده‌بندی دیویی:	۲۹۷/۳۱۲ الف ۵۷۴ ح ۱۲۸۶ مرجع ☐
سرشناسه:	اصفهانی نجف‌آبادی، عبدالرحیم بن علی، قرن ۱۳
عنوان قراردادی:	
عنوان:	حقایق الاصول
شرح پدیدآور:	
کاتب:	محمد بن علی خوانساری تاریخ کتابت:
محل نشر:	اصفهان ناشر: تاریخ نشر: ۱۲۸۶ ق
صفحه شمار:	مصور ☐ درسی ☐ گراور یا افست ☐
زبان:	عربی ابعاد: ۲۲/۵×۲۶ نوع خط: نسخ
روش تهیه:	وقفی ☐ اهدایی ☐ خریداری ☐ ارسالی ☐
واقف:	تاریخ ثبت:
یادداشتها:	
موضوع(ها):	۱- اصول فقه شیعه - قرن ۱۳ ق
شناسه(های) افزوده:	الف. خوانساری، محمد بن علی، کاتب ب. عنوان
فهرستنگار:	ر.ش تاریخ فهرستنگاری: تیر ۸۷

وبه نستعين

هذا كتاب حقايق الاصول

تصنيف المرحوم المغفور المبرور الواصل الى جنات النعيم الحاج ملا عبد الرحيم اعلى الله مقامه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اسس مباني الاحكام بتمهيد قواعد الدين وشيد قوانين الاصول بتهذيب حقايق شرايع سيد المرسلين وشيد المستصفى من المسايل بإشارات مشكوة نظر فحول الكاملين وعين غاية المامول باذهان نتايج افكار بحور الكاملين وجدد معالم الدين بزبدة تاسيس المباني من الفضلاء الماهرين وسدد صواب سهام الناقدين لتفريع الفروع للطالبين والصلوة والسلم على المبعوث لتكميل نفوس العالمين محمد الذي بعثه للمكانة والغاية القصوى في الامكان والتكوين المرسل الى العام والخاص بالسنة السنية البهية والكتاب المبين المامور بتبليغ الاوامر والنواهي الى جميع المسلمين المنسوخ بشريعته شرايع الانبياء باجماع المؤمنين وعلى آله مناهج الحق ومصابيح مسالك اليقين المنصوبين من الله بنص الرسول للارشاد المسترشد لاسيما ابن عمه المبين لمجمل ما ورد من اشرف الخلايق اجمعين والمقيد لمطلق كلام الشريف المبارك المبين المظهر للعدل والتقوى حتى قوام الملة والدين صلوات الله عليه وعلى اولاده المنتجبين **وبعد** فيقول الغريق في بحار الآمال والاماني والمتعطش الى شرب زلال الفيض الرباني **عبد الرحيم** بن علي النجف آبادي اصفهاني مسكناً عفى عن جرائمهما الكريم الباري اني بعدما صرفت عمري في تحصيل الاحكام الدينية وتشييد لمباني القواعد الاصولية صنفت كتاب حقايق الاصول ولعمري انه كتاب جامع لاسرار علم الاصول ...

وكذا كثر في القرآن اما الاول فوجد واما الثاني فلكونه مشتركا لفظيا ويلزمه كون غالب استعماله مع القرينة سواء كان تعيينا او تعيينيا ومعه لا يجري الاصل ويتوقف الى
تاخر الحادث سالمة عن المعارض لا يبقى الوضع التعييني لا يستلزم النسخ كما ان التعييني لا يستلزم التقدم لجواز تحقق التعييني مقارنا للتعييني لانا نقول هذا الفرض نادر والغالب خلافه
مع انه لا يخرج عن اللغوية سلمنا لكن الكلام في صورة الاستلزام بكونه خلافه بلا فائدة فتدبر هذا هو الكلام في المضاف واما المضاف اليه اعني الفقه في اللغة بمعنى الفهم وله اطلاقات
الاول بمعنى الملكي وهو الاستعداد لاكتساب المطالب النظرية كالعامي الفهيم والثاني المعنى الحالي وهو الادراك المطلق اعني الانفعال من حالة الجهل الساذج الى الالتفات والتصور
ويعبر عنه بالفارسية بدريافتن سواء كان مع سرعة الانفعال او مع بطئه وسواء كان مع التصديق او بدونه بل مع العلم بخلافه وكونه كاذبا ولا ريب في كونه مجازا في الملكي لصحة السلب
وتبادر خلافه كما لا ريب في كونه حقيقة في الانفعال والادراك المطلق سواء كان مع الجزم او مع التصديق او لا لاصالة عدم الاشتراك وعدم صحة سلبه عن البليد بعد تحقق الادراك
وعكسه صحة سلب الفهم عمن حصل له الفهم اخبار المخبر مع العلم بكذبه بوضوح فلو كان المتبادر هو مع التصديق لكان اطلاقيا وهو باينهما اخص يكون متغايرا للعلم اما بالمعنى الملكي فظاهر لكون النسبة
بينهما عموما من وجه واما بالمعنى الحالي فلكون العلم عبارة عن التصديق وهو انما يحصل بعد تحقق الادراك والتصور وهو لازم للفهم والمغايرة بديهية وفي الاصطلاح عرفوه بانه العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والعلم هو التصديق القطعي المطابق للواقع فعلا اما التصديق فللتبادر وصحة سلبه عن المفهوم وان كان التصديق بخلافه والعلم بكذبه واما القطعي
فللتبادر وصحة سلبه عن الظني والتكذيب العرفي لو استعمل فيه مجردا عن القرينة واما المطابق للواقع فلصحة سلبه عمن كان قاطعا بشيء مع عدم المطابقة ويكشف عن ذلك انه لو اطلع على خطائه
يقول اني كنت جاهلا وظهور الاجماع لانهم جعلوه مقابلا للجهل وهو عندهم بسيط ومركب فعلى الفرض من الثاني نعم القطع موضوع للاعتقاد الجازم سواء طابق الواقع ام لا لعدم صحة
سلبه عن الاعتقاد الجازم الغير المطابق واما الفعلي فللتبادر وصحة سلبه عن الملكي والتكذيب العرفي لو استعمل فيه مجردا عن القرينة والوضع للعينين اعني الاعتقاد الجزمي المطابق و
الفعل لا يكون لتعسر التركيب الا لكان الاعتقاد والفعلية متبادرا بعد تبادر التركيب كما في سائر اجزاء المركب وليس كذلك ولا يكون على سبيل الالتزام والا لكان الانتقال الى الفعلية بعد
حصول الانتقال الى الاعتقاد كما في سائر اللوازم وليس كذلك ولا يكون لهما استقلالا والا لكان ارتباطا حاصلا من الخارج لا من حاق اللفظ وليس كذلك فانحصر بالتقييد اعني الوضع
للاعتقاد الجازم المطابق مقيدا بالفعلي والاحكام جمع الحكم وهو قد يطلق على التصديق وقد يطلق على النسب الخبرية والحكمية وقد يطلق على النسب الجزئية كما قيل وقد يطلق على
المسائل اعني المركب من النسبة والموضوع والمحمول وهي غير النسبة لكون الطرفين ملحوظا في المسائل دونها وقد يطلق على المحمولات وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
من حيث الاقتضاء والتخيير وزاد بعض او الوضع بل بعض خطاب الله بحقه بل الشرع ومنه الغزالي باللفظ المفيد المقصود به الافهام لا مدلوله وهو الحق للتبادر وعدم صحة السلب
وصحة السلب عن المدلول في الاول يخرج الاشارات والعقود والنصب وبالثاني المهمل وبالثالث كلام الساهي والنائم والمراد بالاقتضاء هو الطلب المتعلق بالفعل او بالترك سواء كان
مع المنع من النقيض لا او لا فالاول هو الوجوب وبالثاني الاستحباب والثالث الحرمة والرابع الكراهة وبالتخيير هو الاباحة وبالوضع هو حكم الشارع ووضعه على وصف كونه شرطا او سببا
او مانعا او جزءا وقد اطلاق الحكم على اللفظ الصادر خلاف الظاهر مع قيد المتعلق بافعال المكلفين لان الظاهر هو الوجهات اللبية التي يكشف عنها اللفظ او مدلول اللفظ
لا اللفظ بل استعمال الحكم فيه مجاز للتبادر وغاية ذكرنا وصحة سلب الحكم منه مع انه يرد عليه ما سيجيء وقد يطلق على الحكم الشرعي الاعم من الكلامي والاصولي والفرعي اعني ما يرتبط بالمكلف
فعلا او اعتقادا من حيث الاقتضاء الخ وقد يطلق على الحكم الشرعي المقابل للكلامي وقد يطلق على الحكم الشرعي الفرعي من باب اطلاق الكلي على الفرد كما يقال اعم من ان يكون ملحوظا
من العقل او الشرع او الاجماع فقط وكيف كان استعمال الحكم في الكل موجود ويكون في اغلبها على سبيل الحقيقة ولو باختلاف الاصطلاح كالثلاثة الاول والاخيرة فتدبر وقد
يطلق على معان اخر لا يكون لها ربط بالمقام كالقضاء والخلق والاول لا يكون مرادا هنا لعدم كون المصدق بالتصديق فقيها سواء كان المصدق في التصديقين هو الفقيه او الشارع
او المختلف اما الاول فلان تصديق الفقيه او الشارع او المختلف اما الاول فلان تصديق الفقيه بتصديقه هو علم بعلمه وهو لا يكون فقها ولا ناشيا من الادلة التفصيلية الا
ان يجعل الفقيه متعلقا بالاحكام وهو خلاف الظاهر وكذا على الثاني مطلقا مع ان الشارع لا يسمى فقيها ولا مجتهدا وكذا على الثالث على كلا الفرضين مع ان تصديق الفقيه بتصديق الشارع
مسئلة كلامية واما الثاني فقال بعض بانه مستلزم لخروج العلم بالموضوعات المستحدثة من جانب الشارع كالعلم بالصلوة والزكوة وغيرهما من الاجزاء والشرائط والموانع لان الظاهر من
النسب الجزئية هو عروض المحمول للموضوع بعد ثبوت الموضوعية ولا ريب ان العلم بهذه الموضوعات التي يكون بيانها موقوفا على بيان الشارع من الدليل الشرعي فقه والعالم به فقيه مع
انه ليس من باب عروض وكذا مستلزم لخروج الانشائيات كالعلم بتعلق الخطاب الجزئي المكلف لانه طلب لايجاد ما لم يكن له واقع حتى يحتمل الصدق والكذب وفي الاول ان العلم بالموضوع
المستحدثة بعد عروض الحكم كالصلوة واجبة داخل لان العلم بالجزئية والركنية والشرطية والمانعية بعين الموضوع المستحدث وبعد عروض الوجوب كقولك الصلوة واجبة يكون
معناه يجب ان يجمع اجزائها وشرائطها وعدم موانعها فالوجوب عارض لها بالذات ولاجزائها وشرائطها بالتبع وكون تركها موجبا للفساد هي نسب خبرية وفي الثاني ان العلم في الانشاء
بطلب ايجاد ما لم يكن واقعا بل بعد صدور الخطاب فيه مستند الى دلالته مع دفع معارضه وترجيح بموجب الظن بكون ما فيه مطابقا لارادة الشارع منه مع احتمال عدم المطابقة
لجواز خطائه وهي نسبة خبرية يحتمل الصدق والكذب داخل في الفقه فحمل الحكم على النسب الخبرية والحكمية لا باس به بل احسن لخلوه عن الايراد وبالباقي كما سيظهر واما الثالث فلفساد
لانها امرا ايضا في تابع الموضوعية ومحموله ولا ريب ان موضوع الاحكام هو المفاهيم الكلية كقولنا الكلب نجس البول كذا والغناء كذا والنكاح كذا والصلوة كذا وهكذا فهو تابع للموضوع
فلو لم يعرض الجزئية الا ان يعرض بالنسبة الى المكلف لكون كل فرد منه خاصا وهو ايضا فاسد لان الغالب في الاحكام الفرعية هو التعلق بالموضوع الخارجي كالبول نجس والاحوال
العارضة لحال المكلف كما سيجيء ولم يكن مكلف به مع ان الفقه هو الاقتدار على فهم الحكم من دليله ودفع معارضه لا بلحاظ فيه جزئية المكلف وكليته والعلم بتعلقه بالمكلف
الخاص او العام ليس فقها واما الرابع فمثل الثاني واما الخامس ففساده اوضح لان العلم بالوجوب والحرمة وهكذا ليس فقها بل ابانة لموضوعاتها فقه واما السادس اعني خطاب الله الخ
فهو بمعنى الكلام الملقى لا توجيه الكلام الى الغير لصيرورة عدم كون العلم بالثاني فقها ولا يحتاج الى قيد الاقتضاء او التخيير او الوضع لان الخطاب كان بمعنى الكلام الملقى فهو اعم من ان يكون
مفاده منصبا او تكليفا اباحة او غيرها وكيف كان لا يخلو من مناقشات الاولى اتحاد الدليل والمدلول لان من جملة الادلة الكتاب وهو كلام الله يلزم من ذلك كون كلام الله
وخطابه حاصلا من كلام الله او كون العلم بكلام الله ناشيا منه على فرض رجوع القيد اليه والقول بان مراد الاشاعرة من ذلك بالقول بالكلام النفسي اعني اتصاف الذات
بالعلم بالنسبة بين الموضوع والمحمول ذهنا كما لنا بوجود قيام زيد وارتسام الموضوع والمحمول في ذهننا فاسد من وجوه الاول ان الكلام النفسي في حق واجب الوجود محال

لاستلزام

لاستلزام كون علمه خارجا عن الذات وكون الذات متصفة به ولا ريب في اتصاف الشيء بالشيء لابد من قابلية الذات لما يتصف به وعلة للاتصاف وعلى الاول يلزم الامكان
وعلى الثاني اما ان تكون العلة هي نفس الذات او الخارج وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب في صفاته الكمالية الى الغير وعلى الاول يلزم اتحاد الفاعل والقابل وكون الذات
مركبا منهما وكون فاقد الشيء معطيا له وكون علمه حادثا وكلها محال الثاني انه مستلزم لكون الطلب قبل وجود المطلوب من الاشياء وهو محال عقلا سواء كان الطلب تنجيزيا
او تعليقيا الثالث انه مستلزم لاستعمال لفظ الكلام في الطلب النفسي حال عدم اقترانه باللفظ ولا ريب انه مجاز لان الكلام حقيقة في اللفظ للتبادر وعدم صحة السلب سواء
كان موضوعا او مهملا كضرب زيد عمروا والاصل عدم صحة سلب الكلام عن المهمل ولذا يقال هذا كلام مهمل وصحة التقسيم سواء كان في حال اقترانه بالارادة ام لا وذلك للاصل
وعدم صحة سلب الكلام عن كلام الغافل والنائم والساهي والمجنون وصحة التقسيم سواء كان صادرا عن جارحة مخصوصة ام لا وذلك ايضا للاصل وصحة التقسيم وعدم صحة
السلب عمن تكلم بيده او اوجد الكلام في غيره ومجاز في النفسي سواء كان في حال اقترانه باللفظ او لا وذلك للتبادر عن غيره وصحة السلب عنه ولغلبة الاستعمال في غيره الرابع ان الخطاب كما
عرفت هو اللفظ وهو غير متعلق بفعل المكلف بل مدلوله متعلق به وما اجاب المحقق القمي اعلى الله مقامه بجعل الخطاب عبارة عن الاحكام الاجمالية التي علمت من الدين
ضرورة لان العلم الضروري حاصل بان لكل واقعة حكما خاصا لا ريب ان العلم بهذا الحكم الخاص انما يحصل من الدليل التفصيلي ايضا فاسد من وجوه الاول انه خارج عن محل النزاع
لان المفروض هو جعل الخطاب عبارة عن الالفاظ وجعله في الجواب عبارة عن الحكم اعني مدلول الكلام ومع الحاجة الى اخذ الاجمال لامكان حمله على الحكم الخاص مع ضميمة
ويرفع به الاشكال بالمرة بخلاف الاجمالي الثاني ان العلم بهذه الاحكام الاجمالية اعني لكل واقعة حكم خاص لا يكون فقها لانه اما مسئلة كلامية او اصولية والعلم به لا يكون
فقها الثالث ان العلم به لا يكون ناشيا من الدليل التفصيلي وكذا الاحكام الاجمالية بوصف الاجمال لا يكون ناشية من الدليل التفصيلي ومع سلب وصف الاجمال يلزم
التفكيك بارادة الاحكام الاجمالية من لفظ الاحكام بالنسبة الى العلم وارادة الاحكام التفصيلية اعني التعيينات الخاصة كالحرمة والوجوب وامثالها بالنسبة الى ادلتها
مع ان حمل الحكم على الاجمالي خلاف الظاهر والاجود في الجواب هو جعل الخطاب عبارة عن الوجهات اللبية او الاحكام الخاصة التي هي مدلول الخطاب حال اقترانها بالالفاظ
اما لكون الخطاب في الاصطلاح حقيقة فيها او لكونه ظاهرا فيها وان كان على سبيل المجاز اما لكثرة الاستعمال فيه او باعتبار القيد المتاخر اعني المتعلق بافعال المكلفين
لان المتعلق بلا واسطة ليس الا ما ذكرنا لعدم كون اللفظ متعلقا بالافعال بل اللفظ كاشف عن الوجهات اللبية ومثبت لمدلوله من الاحكام الخاصة المتعلقة على ذمة
المكلف وهو اولى مما جعله الاشاعرة على فرض صحة التعقلية لكون هذا المجاز اقرب وكذا يكون اولى مما ذكره المحقق القمي ره لما عرفت لكونه ارتكابا للمجاز الواحد مع كونه فقها
بخلاف ما ذكروا القيد على فرض ارجاعه الى العلم يكون مثبتا مطردا على فرض ارجاعه الى الاحكام بمعنى خطاب الله يكون كاشفا على مذهب الاشاعرة وعلى جعلها هي الوجهات اللبية
ومثبتا على فرض كون المراد هي الاحكام الخاصة التي هي مدلول الكلام الثابتة المثبت على ذمة المكلف مجرا الا ان ثبوته على ذمة المكلف موقوف على قيام البرهان والدليل له
فيه على ان منها كون الدليل في الاصطلاح موضوعا للاعم من المثبت والكاشف للتبادر وعدم صحة السلب عن الكاشف ومما ذكرنا ظهر فساد ما اورد المحقق القمي على الاشاعرة
بان الادلة تكون كاشفة وهو لا يسمى دليلا الثاني انه يلزم لغوية قيدي الشرعية الفرعية لان الظاهر من التعلق هو التعلق القريب وهو ليس الا الاحكام الشرعية الفرعية
الثالث انه يخرج منه الاحكام الثابتة للموضوعات الخارجية كقولك الكلب نجس او العارضة لاحوالها الكسبية ودلوك الشمس لجواز الدخول في الصلوة والعارضة لفعل الباطن
كالنية واجبة والعارضة لفعل المكلف كالامر الدخول في الصلوة العارضة للطهر لكون الظاهر من التعلق هو تعلقه بالفعل الظاهري تعلقا قريبا ويخرج منه الاحكام العقلية مما
يكون العقل مستقلا فيها لان الظاهر من الخطاب هو الصادر باللفظ ويخرج منه العلم بالاحكام المختصة بالنبي ص وغيره لكون افعال المكلفين موضوعا للعموم الاستغراقي والحمل على
الجنس المفرد ليشمل الخصائص مجاز مع انتفاء القرينة وكذا حمل المتعلق على الاعم من القريب والبعيد ليشمل بعض ما ذكرنا خلاف الظاهر واما السابع والثامن اعني الحمل على مطلق الحكم
الشرعي او المقابل للكلامي فيلزم كون قيد الشرعية توضيحيا لا احترازيا وهو خلاف الظاهر واما التاسع فيلزم كون قيد الشرعية الفرعية توضيحيا وهو ايضا خلاف الظاهر فالاولى حملها
على النسب الجزئية والحكمية كما ذكرنا والمراد بالشرعية هو ما من شانه ان يؤخذ من الشارع من حيث هو شارع لا ما اخذ من الشارع فعلا ومع كونه من شانه يخرج عنها العلم بالقصص
والحكايات الواردة في الكتاب ويدخل ما يستقل به العقل لان ما يؤخذ منه على لسان الرسول ص الظاهر والفرعية عبارة عن الاحوال العارضة لفعل المكلف مطلقا سواء كان
بالعروض القريب او البعيد بشرط ان لا يكون منشأ لاستنباط الحكم وح يخرج منها الحكم الشرعي الكلامي لكونه متعلقا بالاعتقاد الصرف ومن جهة وجوبه العيني لا يكون له ربط
بفعل المكلف ولو بالبعيد ويخرج منه المسائل الاصولية كقولنا الكتاب حجة وخبر الواحد حجة لانه وان كان له ربط بفعل المكلف الا ان ربطه هو كونه منشأ لاستنباط حكم فعل المكلف
ويدخل فيها غيرها سواء كان اولا بالذات عارضا للفعل الظاهري كالصلوة واجبة او للفعل الباطني كالنية واجبة او للموضوع الخارجي كالكلب نجس او لحال الموضوع الكسبية
ودلوك الشمس لجواز الدخول في الصلوة او لنفس المكلف كالمحدثية والمطهرية او لحال الرجال الاستحاضة الدخول في المساجد فانه عارض للمطهر وعدمه للمحدث لكون هذه الامثلة
متعلقة بالفعل الظاهري ولو بعيدا ويكون كلها فرعية بلا خلاف وفقها ايضا لعدم صحة السلب عمن كان قادرا على استنباط الاحكام العارضة للموضوعات من النجاسات
والطهارات وغيرها من هذه الجهة خلافا لبعض حيث جعل الفقه اخص من الفرع لان المقصود من الفقه هو تشخيص موارد الاطاعة والعصيان لفعل المكلفين الاحكام المباحة
والعارضة للموضوعات كقولنا الكلب نجس من هذه الجهة لا يكون فيها ثم من حيث انه سبب وجوب التحرز عنه داخل فيه بانه لان انحصار المقصود لا يدل على انحصار الوضع واما عن ادلتها
التفصيلية فتعلق بالعلم ظاهر باعتبار الناشئية ويحتمل رجوعه الى الاحكام لكونها اقرب بحسب الذكر لكن المناط هو الظهور العرفي وهو مع الاول ولا يلزم جمع الدليل فقد عرفنا
معناه واقسامه وبطلان التحصر في الاربعة في محل حجية الادلة الشرعية واجمالا معناه ما كان معرفة لحال ما يستنبط منه الحكم الفرعي وهو مثبت للعلم سواء كان كاشفا بالنسبة
الى الاحكام ام لا والعلم الحاصل من الدليل قد يكون بطريق النظر والاكتساب كالنظريات وقد لا يحتاج اليهما كالضروريات التي قياساتها معها فان الضرورة دليل له ولا يحتاج في
حصول العلم منها الى ترتيب المقدمات والاول قد يكون النظر فيه اجماليا وقد يكون تفصيليا والجمع المضاف يفيد العموم وفي مقابل الاحكام يكون ظاهرا في التوزيع والاضافة
اما ان يكون للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا لكن يلزم توضيح الشيء بالاعم على فرض كون علم المقلد ناشيا من الدليل التفصيلي كما هو الحق وسيجيء واما ان يكون للجنس فيكون
احترازا عن علم المقلد بناء على عدم كونه ناشيا من الدليل التفصيلي والمعلى فرض كونه حاصلا من الدليل التفصيلي فلابد من حمله على التفصيلي الخاص اعني على وجه الاستنباط

لان المدارك السهلة كقول المجتهد للمقلد في الاجماع المنقول كالشهرة وامثالها فان القاصد عليه دون غيره لا يشخصها اذا عرفت ما تلوناه عليك فنقول يخرج من العلم التصورات والتصديقات الظنية والقطعية الغير المطابقة للواقع والمطابقة للواقع ملكة لا فعلا ويخرج من الاحكام العلم بالذوات ويخرج من الشرعية الاحكام العقلية والعرفية والنحوية والصرفية وامثالها ويخرج من الفرعية الاصولية والكلامية ويخرج من عن علم الله لكونه لا على الغاية وعلمه عين ذاته ويخرج من الدليل علم النبي ص والملائكة والعلم بالضروريات لان علمهم وان كان ناشيا من الدليل الا انه لا يكون بطريق النظر والاكتساب والاضافة لو حملت على العموم الفعلي بدونا التوزيع يلزم خروج اغلب الفقهاء لعدم كون المدارك تجمعها مدركا لكل الاحكام فلا بد من الحمل على التوزيع او العموم بحسب الموجود في الادلة الموجودة التي يطلع عليها بعد الفحص او حمل العلم على الملكة اعني القدرة والاستطاعة للاستنباط عن الكل لو فرض وجودها لكل فان بعضنا بانه يخرج علم المقلد عن التفصيلية لكون علم المقلد ناشيا من الدليل الاجمالي وفيه ان فتاوى المفتي في الوقايع الخاصة دليل تفصيلي للمقلد بانضمام الدليل الاجمالي كما ان ظنون المجتهد المتعلقة بالوقايع الخاصة دليل تفصيلي له بانضمام الدليل الاجمالي ولا يكون هذا دليلا للمجتهد بدونه كذا لا يكون فتاوى المفتي دليلا للمقلد بدونه وربما يقال بان الدليل للمقلد دليل اجمالي على علمه ولا يكون دليلا لعلمه فيكون خارجا ولا يحتاج الى الاخراج وفيه انه ان اراد انه لم يكن دليلا لعلمه بالحكم الواقعي او الظاهري مع قطع النظر عن الدليل الاجمالي فهو مسلم لكنه بالنسبة كل الى ظنونه المتعلقة بالحكم الواقعي من حيث هو لم تكن دليلا لعلمه بالواقع او الظاهر مع قطع النظر عن الدليل الاجمالي وان اراد الحكم الظاهر مع انضمام الدليل الاجمالي ففاسد لان الدليل الاجمالي اعني هذا ما افتى به راي الخ يوجب العلم بكون حكمه في الظ وجوب العمل بالفتاوى الخاصة كما ان في المجتهد بانضمام الدليل الاجمالي اعني هذا ما ادى اليه ظني يوجب علمه بكون حكمه في الظ وجوب العمل بالمظنونات الخاصة ومع عدم علمه بكون حكمه ذلك كيف يجوز له العمل به لانه ظن المجتهد بعد انضمام الدليل الاجمالي يكون دليلا مع كشفه عن الواقع فيقول هذا حكم الله الواقعي بخلاف فتوى المفتي بالنسبة الى المقلد بانه واجب عليك فانه حجة له من حيث هو لانا نقول ولا يمنع كون فتوى المجتهد حجة للمقلد من حيث التعبد الصرف وثانيا ان انضمام الدليل الاجمالي انما يوجب العلم بانه الحكم الواقعي غايته العلم بانه حكمه الظاهري وترتب الاثر عليه ظاهرا اعني هذا ثابت في حق المشافهين مثلا شرعا ولا يجعله عالما به وهو في المقلد كذلك مع انه يتم لو جعلنا الاحكام عبارة عن الاحكام الواقعية وهو لا يصح بالنسبة الى العلم كما سيجيء من الاشكال ويرتكب في دفع الاشكال بجعل المراد بالحكم هو الظاهري ومعه يكون علم المقلد داخلا لان الاعتقاد بالحكم الواقعي اجتهاد ولا يكون فيها كما سيجيء ولا بد من اخراجه اما بحمل الاضافة على العهد او بان المراد من التفصيلية هي التفصيلية الخاصة عن التفصيلية الحاصلة للمقلد او بالاضمار بان الفقه هو العلم بالحكم الظاهري لمن كان قادرا على استنباط الحكم الواقعي الخ ويرد على التعريف اشكالات الاول ان العلم هو الاعتقاد القطعي والظاهر ان الاحكام هي الاحكام الواقعية والغالب في الفقه لم يكن الا ظنيا ومعه يخرج اغلب الفقه مع انه فقه الثاني ان العلم هو الاعتقاد القطعي المطابق للواقع وح يخرج الاحكام القطعية الغير المطابقة مع انها فقه الثالث ان العلم حقيقة في الفعلي والاحكام ظاهرة في العموم ومعه يخرج الفقهاء كلا وعلى فرض حملها على جنس الجمع او جنس المفرد مجازا يخرج الفقيه المطلق الملكي اعني من كان قادرا على استنباط جميع الاحكام مع عدم تحقق الفعلية له اصلا وعلى فرض حمل العلم على الملكة مجازا تكون الاحكام ظاهرة في العموم فيخرج المتجزي مع انه فقيه على الاصح وممكن وموجود وظنه حجة له بل للمقلد ايضا كما سيجيء في الاجتهاد والتقليد الرابع ان الفقه هو الاحكام العارضة لفعل المكلف لا العلم به والفقيه هو العالم بهذه الاحكام فالتعريف لا يكون صحيحا بالنسبة الى الفقه ولا الفقيه واجيب عن الاول بوجوه الاول اضمار وجوب العمل وعناده ان العلم بوجوب العمل ليس فقها لحصوله للمقلد ايضا وثانيا بان هذا العلم لم يكن حاصلا من الادلة التفصيلية وثالثا بانه يخرج منه الاعتقاد بالاحكام الواقعية ورابعا بانه يخرج الكافر الفقيه لعدم علمه بوجوب العمل منجزا او لو اريد به وجوب العمل مط سواء كان منجزا او معلقا يدخل العالم بالمسائل الاصولية لانه عالم بها معلقا على عدم الدليل للحكم الواقعي مع عدم اقتداره على الاستنباط الاحكام الواقعية من الادلة الاجتهادية وهو ليس فقيها قطعا الثاني اضمار المدلولية وعناده ان العلم بمدلولية الاحكام لا يستلزم الفقاهة بل لا بد من العلم بالصدق ودفع المانع وامثالها وثانيا بانه يخرج من المدلولات الظنية مع ان اغلبها كذلك وثالثا ان العلم بالمدلولية لا يكون حاصلا من الادلة المعهودة ورابعا انه مستلزم لجعل عن في قوله عن ادلتها بمعنى اللام وهو مجاز الثالث جعل الاحكام عبارة عن الاحكام الظاهرية اعني المجتهد ودخول العمل ويرد عليه ما اورد على اضمار وجوب العمل الرابع جعل الاحكام اعم من الظاهرية والواقعية ويرد عليه ما مر من حيث الظاهري والواقع الخامس حمل العلم على الاعتقاد الراجح الواجب العمل للمشابهة له في وجوب العمل من باب المجاز المرسل او من باب علاقة الكلية والجزئية مع بقاء الاحكام على الواقعية او الاعتقاد المطلق وفيه اولا انه يبقى فرق بين الاجتهاد والفقاهة ولا ريب في الفرق ولو بالحيثية ولا ريب بالحيثية استفراغ الوسع وتحصيل الاعتقاد بالحكم الواقعي انما هو الاجتهاد وثانيا انه يلزم على الاول خروج الفقيه الكافر القاصر في الكفر لعدم وجوب العمل له بالفرع لبطلان تكليف ما لا يطاق مع انه فقيه لعدم صحة السلب ولا يخرج الفقيه المقصر في الكفر لوجوب العمل له باعتقاده وان لم يصح منه هذا ان اريد العمل في الجملة بالنسبة الى نفسه لا مقلده ولا ينحصر بالعدول المقلد بعنوان الكافر مط وعلى الثاني دخول المسلم المقلد القادر على استنباط الحكم من الادلة الغير المعتبرة لا عن غيرها وهو ليس بفقيه جزما لصحة السلب السادس ما قال بعض ان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم واورد عليه بانه مستلزم للتصويب لان الظن بالحكم كونه قطعيا بالحكم انما يصح لو قلنا بكون الاعتقادات الظنية محدثة للحكم المناسب مع عدم حكم المناسب له من حيث هو ولا يحتمل المطابقة والعدم ومعه لا يصير قطعيا وكلاهما فاسد اما اصل الايراد فلان قوله الظن في الطريق لا ينافي القطع بالحكم ان اراد بالحكم الواقعي فهو بين الفساد وان اراد الحكم الظاهري لنفس المجتهد ووجوب العمل فهو مسلم لكنه حاصل من الدليل الاجمالي ولا يلزم التصويب في الظ ولا يكون النزاع في التخطئة والتصويب فيه لان المخطئة ايضا قائلون بتعدد الاحكام الظاهرية بحسب الاعتقادات بعد اقامة الدليل الاجمالي على وجوب العمل باعتقاده والا يلزم التكليف بما لا يطاق وعدم كون الدليل الاجمالي دليلا والنزاع انما هو في الحكم الواقعي من حيث هو وتوضيحه في التخطئة والتصويب وكيف كان فهذا القطع لم يكن ناشيا الطريق الظني على المذهبين بل الظن محدث للصغرى القطعي اعني هذا ما ادى اليه ظني ولا بد من انضمام كلية الكبرى القطعي على المذهبين فعلى التخطئة بان كل ما ادى اليه ظني فهو حكمي وواجب العمل سواء طابق الواقع اولا وعلى التصويب بان كل اعتقادي محدث للحكم المناسب الواقعي الواجب العمل ولا يكون له واقع اخر يحتمل المطابقة والعدم الصغرى والكبرى قطعي ولا فرق بينهما الا في ضم كلية الكبرى كما عرفت وبعد فرض الدليل الاجمالي القطعي لا تكون قطعية وبما ذكرنا ظهر فساد الجواب ايضا من انه مستلزم التصويب لان الظن بالحكم لا يكون قطعا بهذا الحكم الا باقامة الدليل الاجمالي ومعه طريقه من الصغرى والكبرى قطعي الا لم يكن قطعا فالحق في دفع الاشكال ابقاء العلم على معناه وحمل الاحكام على الاحكام الظاهرية سواء وجد الدليل على الحكم الظاهري اولا والمراد من الفقيه هذا الشرع ممن كان قادرا على استنباط الاحكام الواقعية من الادلة ان كان وان لم يكن مجازا لكون الحكم

موضوعا

موضوعا للاعم لصحة التقسيم وعدم صحة السلب الحكم الظاهري وح يخرج علم المقلد لانه غير قادر والمقصود ان كان عالما بالحكم الظاهري المنجز بالدليل الاجمالي اعني هذا ما افتى الخ وكذا العالم بالمسائل الاصولية لانه عالم بالحكم الظاهري الا انه على سبيل التعليق اعني لو لم يكن دليلا ثم مقلد عالم بالحكم الظاهري منجزا من الدليل الاجمالي اعني هذا ما افتى الخ لكنه غير قادر على استنباط حكم من الادلة لان الفقاهة هو اثبات الحكم الظاهري في افعال المكلفين وهو موقوف على تحصيل الصغرى وهو الاجتهاد وكذا اندراج الصغرى في القواعد الخاصة وهو موقوف على العلم بهذه القواعد وحصول قوة الاندراج وهي القوة القدسية فقد يوجد يخرج ايضا القادر من الادلة السهلة دون الصعبة لعدم قدرته من الادلة صعبا كان او سهلا ويدخل الكافر الفقيه قاصرا او مقصرا والجواب الثاني ان المراد بالعلم في هذا الاصطلاح هو القطع في مقابل الظن لاستويهما في الحجية بل لا يبعد كونهما مترادفين وح الثالث بجعل العلم على الملكي وهو على مذهبنا في دفع الاشكال الاول من ابقاء العلم على الاعتقاد الراسخ الجازم فلا اشكال لكونه مجازا واحدا واما على مذهب من جعل الاعتقاد الواجب العمل فيمكن تصوير المجازين بوجوه الاول كون المراد من العلم من حيث الاعتقاد الجزئي الاعتقاد الراجح الواجب العمل مجازا وهو لما كان ظاهرا في الفعلي اريد منه الملكي وكان كل منهما مرادا مستقلا والمجاز الاخير يكون مسبكا من المجاز الاول وح يلزم منه سبك المجاز من المجاز مع استعمال اللفظ في المعنيين الثاني كون المراد منه من الجهة الاعتقادية الجزئي الاعتقاد الراجح الواجب العمل ومن الجهة الفعلية الملكي وهو مستلزم لاستعمال اللفظ في المعنيين مع تجريد الاول عن الفعلية لكون الاعتقاد الراجح ظاهرا في الفعلي الثالث كون المراد منه من الجهة الاعتقاد الجزئي الاعتقاد الراجح لا مط بل مقيدا بالملكي وارادة الملكي منه من الجهة الفعلية لا مط بل مقيدا بالاعتقاد الراجح وهذان القسمان لا يكونان من باب سبك المجاز من المجاز لكون المجاز مسبكا من الحقيقة وكذا لا يكونان من باب استعمال اللفظ في المعنيين لانه معنى واحد مقيدا ولا يكون فاسدا لوقوعه في العرف والعادة من دون منازع كقولهم فلان عالم في النحو او في الصرف او في التجارة او في الزراعة وامثالها ولا ريب انهم لا يريدون منه الاعتقاد الجزئي ولا الفعلي بل يريدون الاعتقاد الراجح الملكي فتدبر ولا دليل على اعتبار قول اللغويين او العلماء في بطلان سبك المجاز واستعمال اللفظ في المعنيين لو كان مرادهم ما يشمل المقام في مقابل العرف كما سيجيء توضيحه في المباحث الاتية بقي الكلام في خروج المتجزي ولا باس به على فرض القول بالوضع للمطلق واما على غيره فان كان التعريف للماهية المجملة سواء امكن اولا او للممكن مع القول بامكانه ووقوعه او للممكن الصحيح العمل مع القول بجواز العمل بظنه كما هو الحق وسيجيء توضيحه في الاجتهاد والتقليد فلا بد من ادخاله وحمل الجمع المحلى على الجنس المفرد بانه لم يكن فرق بين مراتب التجزي كما هو الحق او على الجمع المعتنى به من الاحكام مشابهة للعموم على فرض وجود الفارق بين مراتب التجزي عن الرابع بان الفقه له اطلاقان الاول المعنى العلمي اعني الاحوال العارضة لفعل المكلف الثاني المعنى المصدري وهو في اللغة والعرف الفهم كما مر وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الخ هنا باعتبار الثاني من الثاني فالحق في تعريف الفقه هو الاقتدار على تحصيل العلم بالحكم الظاهري الشرعي الفرعي بعرض حقيقة الشرع ممن كان قادرا على استنباط الاحكام الواقعية من الادلة هذا هو الكلام في المضاف والمضاف اليه واما الاضافة فالاضافة لامية وجعل المضاف بالمعنى اللغوي مستلزم لدخول النحو والصرف وامثالهما وجعل الجمع باحد المعاني الاربعة الاصطلاحية من القاعدة والاستصحاب الخ مستلزم لخروج باقيه والحمل على الاربعة مستلزم لارادة التعدد من المهيات المختلفة من لفظ الجمع والاشتمال في اكثر من معنى واحد فلا بد من الحمل على المعنى بالاصل الاصطلاحي من باب عموم الاشتراك فتدبر

المقام الثاني

في الجهة العلمية وهو كما عرفه القوم هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية والمراد بالممهدة ما يكون من شانه التمهيد سواء مهد فعلا ام لا ليدخل ما لم يمهده العلماء مع كون شانه التمهيد ويخرج ما ذكر في علم الاصول مع عدم شانه التمهيد كالكلامية وامثالها ويخرج منه النحو والصرف وامثالهما وكذا ما مهد لاستنباط الموضوعات كالحقيقة الشرعية والصحيح والاعم ولا وجه لخروجهما لانهما قاعدتان من شانهما التمهيد لاستنباط الاحكام الشرعية ولا ريب انهما تكونان من الاصول من هذه الجهة الا ان يقال بما قلنا في تعريف الفقه من ادخالهما الى الحكم ويخرج من الشرعية ما مهد لاستنباط غيرها كالطبية والعرفية وامثالهما ويخرج من الفرعية ما مهد لاستنباط الاصولية والكلامية هذا تعريفه اصول الفقه واما ثمرته الجعلي بالذات فهي استنباط الاحكام الشرعية الفرعية واما موضوعه فلما كان هذا العلم باحثا من الاحوال العارضة للادلة التي يستنبط منها الاحكام الشرعية كان موضوع هذا العلم هو ادلة الفقه على الاجمال لا التفصيل لعدم البحث عن العوارض الذاتية لها من حيث دلالتها على الخصوصية والقدر الجامع لها هنا هو الدليل مط سواء كان اربعة او زايدا عليها او ناقصا عنها على كل مذهب وسيجيء حده واقسامه وبطلان حصره في حجة المظنة لا مط بل من حيث كونه معروضا للاحوال التي يستنبط منه الحكم الفرعي من الجهة التي يستنبط منه مثلا الكتاب من جملة الادلة لكنه قد يكون معروضا لكونه معجزة وهو من هذه الجهة يستنبط منه المسئلة الكلامية وقد يكون معروضا لكونه حجة وبهذا الاعتبار قد يستنبط منه الحكم الاصولي كحجية قول العادل من مفهوم اية النبأ على قول البعض وقد يثبت به الدليل في الموضوعات كحجية شهادة العدلين في الموضوعات الصرفة من قوله تعالى فاستشهدوا ذوي عدل من رجالكم وقد يستنبط منه الحكم الفرعي كوجوب الصلوة من قوله تعالى اقيموا الصلوة بالوضع للعارض الشرعية للوجوب وهو بالاعتبار الاخير مسئلة اصولية وقوله تعالى اقيموا الصلوة جزئي من جزئيات الكتاب وهو فرد وقسم من الدليل لا يقال هذا جزء من الكتاب وجزء الدليل ليس دليلا لانا نقول الغرض هنا ليس تحصيل الوضع بل المقصود تحصيله من حيث الحجية والاستنباط ولا ريب ان الحجية العارضة للكتاب عارضة لاجزائه لشمول ما دل على حجية الكتاب لانه ليس الا ظاهرا وجامعه مجموعه من اقيموا الصلوة وغيره لصدق ظاهر الكتاب على كل جزء منه كما كان كل حجة والاحوال العارضة من الوضع والنقل والاشتقاق وغيرها عارضة لهذه الاجزاء وهي مسائل الاصول ويوجب لاستنباط الحكم الفرعي الشرعي منه ثم بملاحظة عروض حجية الكتاب يكون دليلا ويصير الحكم الفرعي معه بملاحظة المستنبط من الاحوال العارضة لاجزائه مستقرا على ذمة المكلف وواجب العمل بواسطة قاعدة الاشتراك كالخطابات او بلا واسطة كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت الخ وح هل يكون حجة من حيث عروضها للكتاب مسئلة اصولية والكتاب من هذه الجهة موضوع الاصول بل بعد عروض الحجية يصير دليلا والموضوع هو الدليل بعد ثبوت الدليلية فلا يكون نفسه دليلا ولا عروض الحجية له مسئلة اصولية والظاهر هو الاول للاتفاق وكذا الكلام في العقل فانه معروض للادراكات الخاصة بالحسن والقبح المستلزم للحكم الشرعي واقعيا كقبح الظلم وامثاله او ظاهريا كقبح التكليف مع جهل به او بقاء ما كان على ما كان ولزوم تحصيل القطع بالامتثال او التخيير في دوران الامر بين الوجوب والحرمة وبملاحظة عروض حجيته يستقر على ذمة المكلف ويكون واجب العمل ففي الاول الحاكم الاول الادلة كاشفة وحكمه وفي الاخير العقل حجة محكوم عليه لا بمعنى انه كاشف بل حجة وحاكم ايضا وكيف كان فالاحوال العارضة للموضوع واجزائه الخ هو المعنى لاسماء العلوم المدونة كاصول الفقه والنحو والصرف للتبادر نعم في صورة دخول ياء النسبة كالاصولي والنحوي يتبادر منه من له ملكة المسائل لا نفسها ولا فعليتها فتدبر

المنهج الاول

في بيان ما يتعلق بالالفاظ وفيه مطالب يعنونون كلا باصل اصل الدلالة قد يكون عقلية كدلالة

الصوت على المصوت والمركبات على معانيها ان قلنا بعد الوضع لها وقد تكون طبيعية كدلالة اح اح على وجع الصدر وقد تكون لفظية واختلفوا فيها فذهب بعض كعباد بن سليمان وجماعة من المعتزلة الى ان دلالة الالفاظ الاصلية لا الطارية كالمنقولات العرفية ولا الاوضاع الجديدة كالاعلام الشخصية تكون على معانيها لذاتها والمحققون على بطلانه وهو الحق وذلك لوجوه الاول انها لو كانت بالمناسبة فاما ان تكون المناسبة كافية للدلالة او يتوقف على العلم بها وكلاهما باطلان اما الاول فلانه لو كان كذلك لاهتدى كل احد الى دلالة اللفظ مجرد ملاحظته والتالي باطل ضرورة واما الثاني فلانه لو كان كذلك لاقتضت العادة تعليمها ونقل المناسبات لشدة الحاجة الى تعليمها كيف ولم يصدق نقلها في واحد الكتب وغيرها ولو من واحد لانا نقول يجوز ان تكون المناسبة مقتضية لوضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص ولا تكون مقتضية للدلالة عليه بل هي انما يحصل بالوضع بعد العلم به لانا نقول لو كان كذلك يكون الدال حقيقة هو الوضع بعد العلم به لا المناسبة مع انه لا معنى لهذا الكلام بعد القول بالمناسبة لان اللفظ المخصوص والمعنى المخصوص لو كان بينهما مناسبة يقتضي كل منهما الاخر يكون معناه انه يتحرك اقتضاه ولا ربط للوضع ح والا فلا معنى المناسبة لكون الوضع ح سببا للدلالة مع انه لو كان وضع الالفاظ المناسبات لاشار في واحد ولو من واحد كالاحكام فانها تابعة للمصالح مع الاشارة والتصريح اليهما من كثير في كثير حيث لا علية فقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وغيره مما حقق في الادلة العقلية الثاني انه لو كان كذلك لامتنع وجود المشترك بين المعنيين المتضادين والمتناقضين بل مطلق المخالفين وتردد دلالته بينهما من حيث هو كالقرء المردد بين الطهر والحيض وذلك لان تردده بين المعنيين من حيث هو مقتضى المناسبتين ويلزم من ذلك اجتماع الصفتين المتضادتين في شيء واحد من حيثية واحدة وذلك لان المناسبتين اما ان تكونا موجودتين في اللفظ او المعنى او كليهما وعلى الاول فاما ان تكونا في نفس التركيب الحاصل من الحروف الخاصة والترتيب الخاص والهيئة الخاصة او تكون في اجزائها بكون كل جزء منها متصفا بمناسبة غير الاخرى وعلى الاول يلزم اتصاف الشيء الواحد بالصفتين المتضادتين وكذا مدخلية كل من اجزائه للصفتين المتضادتين وعلى الثاني فاما ان تكون المناسبة الواحدة في جزء منه كالقاف مثلا متصفا بها لا بشرط وكذا جزء الاخر او يكون بشرط التركيب اما مطلقا او مع هذه الحروف الخاصة والكيفية الخاصة وعلى الاول يلزم افادته من دون التركيب او مع التركيب مع حروف اخر او ترتيب اخر ويلزم ايضا لغوية التركيب التحكم في التركيب الخاص والتالي ظاهر الفساد وعلى الاول من الثاني يلزم افادته مع تركيبه بجر وغيرها ويكون تركيبه مع هذه الحروف تحكما وهو بديهي الفساد وعلى الثاني من الثاني يكون التقييد بين الحروف له مدخلية في هذه الصفة وح ننقل الكلام في الحرف الاخر الى اخر ما قلنا ويلزم ايضا مدخلية هذا التقييد في المناسبة الاخرى ويلزم منه اتصاف التقييد بالصفتين المتضادتين لا يقال يجوز ان يكون تقييد القاف بالراء من حيث تقدمه عليه متصفا بمناسبة والراء من حيث تاخره عنه متصفا بمناسبة اخرى فلا يكون من حيثية واحدة لانا نقول بانه يلزم ح ان يكون القاف المقيد بتقدمه على الراء وهو ظاهر الفساد لان الدال والاحد على الثاني اعني المعنى فلانه لو كان كل من المعاني متصفا بصفة مقتضية للفظ المخصوص يلزم تحقق المناسبة في اللفظ المخصوص بالنسبة اليهما والا فلا معنى لاقتضائه لفظا مخصوصا ومعه فاما ان تكون المعاني متصفة بصفة واحدة وهو ظاهر الفساد للتضاد والتناقض والتخالف بينهما واما ان تكون كل منهما متصفة بصفة مغايرة للاخرى ح يلزم اجتماع المناسبات المتخالفة في اصل تركيب اللفظ الخاص وح ننقل الكلام فيه الى اخر ما مر ومما ذكرنا ظهر فساد القسم الثالث لانا نقول يجوز ان يكون اللفظ مع القرينة متصفا بالمناسبة ومع القرينة الاخرى متصفا بصفة مضادة ولا يلزم منه اجتماعهما في شيء واحد لانا نقول يلزم على هذا ان لا يكون اللفظ بذاته دالا ولا معنى لتسمية القرينة بالمعينة بل يكون ح جزء الدال او شرط الدال وهو باطل بالضرورة لان الدال هو نفس اللفظ ولذا يتبادر مع تجرده احد المعنيين ويتردد بينهما دون المجازات ولذا يسمى ايضا القرينة بالمعينة لا يقال يجوز ان تكون الصفات بالوجوه والاعتبار لانا نقول لو كان كذلك لما دل اللفظ من حيث هو ولما كانت بذاتها بالمناسبة الثالث انها لو كانت بذاتها بالمناسبة لامتنع دلالة الالفاظ المتباينة على الواحد كالقعود والجلوس والحجر في العربي وجرك في التركي وسنك في الفارسي لان الصفة لو كانت في اللفظ متباينها واختلافها يقتضي اختلاف الصفات ويلزم منه تعدد الدلالة لو عبارتها ولو كان في المعنى فيلزم منه اقتضائه للفظ واحد لا المتباينات الرابع انها لو كانت بذاتها لامتنع اختلاف دلالة اللفظ الواحد على المعاني المختلفة باختلاف الامم والبلاد الخامس ظهور الاثار من قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وانبئوني باسماء هؤلاء لانها لو كانت بالمناسبة لقال انبئوني بالمناسبات وعلم ادم المناسبات السادس الاجماع واستدل ايضا بانها لو كانت لذاتها لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يتغير واجيب بان القرينة يدل على عدم الارادة لا عدم الدلالة فانها باقية غير منفكة وفيها نظر اما الجواب فلان القرينة المانعة هو اللفظ فيما يكون ظاهرا فيه ويلزمه الكشف عن عدم ارادته فهو مع لهما سواء كان الدال على المجاز نفس اللفظ كالعموم المخصص في تمام الباقي او القرينة اعني الدلالة والارادة معا كقوله رايت اسدا يرمي ضرورة ان اللفظ يدل على الحقيقة لو كان مجردا سلوء قلنا بكون القرينة من الموانع او عدمها جزء للمقتضي او شرطا له وهو واضح واما الاستدلال فلان المناسبة كالوضع لا تكون علة تامة بل مقتضية ويحصل بها الدلالة لولا المانع من القرينة او الوضع والنقل وكثرة الاستعمال او تعارفه وامثالها واما مع المانع سواء كان هو القرينة او الوضع فيبقى اقتضائه اما لوجود المناسبة المضادة الاقوى فيرفع اثر المناسبة الاولى او كون اقتضاء المناسبة للدلالة موقوفا على عدم المانع ومما ذكرنا ظهر بطلان ما استدلوا بانقلاب المعاني باخرى بمرور الدهور وبعدها انها مع الاعتقاد بالوضع عدما ووجودا وظنا وعلما ووهما وشكا وانقلابها حدثا او دفعا بالنقل واستدل ايضا باختلافها بحسب الامم في لغة واحدة كالاعراب لتميم وعيرها الاختلاف واقع في التشخيص لو كان من الاوضاع خطا فكذا لو كان من المناسبات الضرورة انها لم تكن ضرورية بل نظرية قابلة للاختلاف مع ان الضروريات ايضا قابلة لان تكون ضرورية عند بعض مع عدم وصولها الى اخر ولو تواحد استدل القائل بالمناسبات بانه لو تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعاني لامتنع الوضع ايضا لانه يلزم من تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني الترجيح بلا مرجح وهو محال وفيه انه لو كان من باب الترجيح لوحصل الاخذ بالترجيح وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يكون من باب القادرية ومحض الاختيار والارادة كاخذ العطشان احد القدحين المتساويين من جميع الجهات واما الثاني فلانه لو كان كذلك لما تخلف وهو موجود كما ذكرناه او بالوجدان والضرورة يكون الاخذ في بعض المقامات بنفس الارادة والاختيار من دون ملاحظة جهة الترجيح لكون المقصود حصول الغرض ويحصل بواحد من غير تعيين فيكون اخذه من باب التفهيم وحصول المقصود كالاعلام الشخصية لا من حيث كونه راجحا مع ان المرجح لعله شيء لا نعلمه وقال بعض لعله كان هو المناسبات الهوائية والصفية والحركتية والحرجية ونحوها كما قال المتعلمين كما قيل ان المرجح هو خطور اللفظ وحده بالبال او سبق المعنى حال الخطور وعن السكاكي انه قال والذي يدور في خلدي انه رمى كانه تنبيه على ما هي عليه ائمة علم الاشتقاق والتصريف من ان الحروف في انفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس والرخاوة والتوسط بينهما وغير ذلك مستدعية في حق المحيط بها علما ان لا يسوي بينها واذا اخذ في تعيين شيء منها لمعنى لا يهمل التناسب بينهما قضاء لحق الحكمة مثل ما ادعي في التركيبات وبنحو لو قيل ان كان الدعوى

بثبوت

مطلب في ان واضع الالفاظ هل هو الله او البشر

بثبوت المناسبة الذاتية في الجملة ولو في بعض الالفاظ فالمعتمد الثبوت والا فالنفي لكان قويا وفيه نظر لاشتراك الادلة مع عدم التفصيل من احد لا اشارة اليه اصل اختلفوا في واضع الالفاظ الاصلية كالماء والارض والاسماء لا الطارية كالشرعيات والعرفيات والاعلام الشخصية من انه هو الله كما عن ابن فورك وابي الحسن الاشعري وجماعة من الفقهاء وكون العلم بالوضع مستفادا من تعريف الالهي اما بالوحي او بخلق الاصوات والحروف تسمعها واحد او جماعة او بخلق علم ضروري بان اللفظ المعين موضوع للمعنى المعين او البشر كما عن ابي هاشم واصحابه جماعة من المتكلمين اما من واحد او جماعة علموا غيرهم بالقرائن كتعليم الاطفال او التفصيل بين القدر الضروري وغيره بكون الاول توقيفيا من الله والثاني اصطلاحيا من البشر كما عن الاسفرايني والحق امكان الجميع مع عدم ما يفيد الظن بشيء منه وللاول وجوه الاول عدم امكان استناد ذلك الى القوة البشرية فان هذا الابداع البديع الغير المسبوق الى مثال مع غاية الاتقان والاحكام وعدم اشتماله على منفر ولا مناقض ولا نقص بل يوجد في كل على احسن نظام وابلغ وجه مما هو فوق وسع البشر فوقه واشتماله على فنون لا يفنى على عجائبها ولا يحيط بها علم احد بل ولو بعض بل لله هو خارج عن طوق افعال البشر ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا كيف وان الوضع لابد فيه من تصور الالفاظ المركبة من الحروف الخاصة والهيئة الخاصة مع عدم سبق لفظ وحرف من سمع وبصر وكذا تصور المسميات الخارجية ومهيات الكثيرة بلا القرينة الى عدم التناهي مع عدم دقتها وتعقل غالبها كيف يمكنه الوضع الثاني الايات منها قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الاية بان الاسماء يصدق بعد وضع اللفظ للمعنى وبدونه لا يصدق اسما والمراد اما خصوص الاسماء فيثبت في الحروف والافعال بعدم القول بالفصل او الاعم فان الاسم في العرف العام قد يطلق ويراد به الاعم وما قيل من ان التعليم ليس علما بصحيح به تفضيل ادم على الملئكة فقال البعض انه خروج عن الانصاف فلذلالة على قوة الاستعداد في النهاية فان معرفة كل اللغات بحيث لا يشذ منها شيء من خوارق العادات ومناسب لبدو الخلقة كما لا يخفى والانصاف انه كان حصوله دفعيا او في زمان قليل او لا مع علمه تدريجا في زمان كثير سيما مع كون التعليم والافاضة من الله ليس خوارق العادات لكن يصح به تفضيل ادم لا نجعل محالا الا فاضة جميع اللغات دون الملئكة دال على تفضيله ومنها قوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم العموم ومنها قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم فان المراد من الالسنة هي اللغات الصادرة عنها مجازا بتسمية المسبب باسم السبب لان الاختلاف في جرم اللسان ولئن كان في غيره من الاعضاء اشد وابلغ وبدائع الصنع فيه كمل واكثر فالتخصيص بذكره احرى واولى ومنها قوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ولولا توقيف اللغات لم يحسن الذم ومنها قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ومنها قوله تعالى تبيانا لكل شيء الثالث لزوم الدور والتسلسل لان الوضع والدلالة لا يتم الا بالتعريف وهو لا يكون الا باللفظ الموضوع وتعليمه او الكتابة وهما اما عين الاول فيلزم الدور او غيره فننقل الكلام فيه بكونه موقوفا على تعليم وضعه وهكذا فيلزم التسلسل الرابع لزوم امكان تطرق التغيير على الشرائع بتغيير لغاتهم مع عدم الاشتهار لولاه وفي الكل نظر اما الاول فلان الوضع لو لم يكن من البشر فالبدل بكون عالما بجميع اللغات لا بتناء التعليم عليه والعلم بجميع اللغات لا بتناء التعليم عليه علم بجميع اللغات بقليل ايضا خارج عن القدرة البشرية لابتنائها على تعليم المسميات وتصورها كما في الوضع وان قيل انه باعانة الله وافاضته والهامه فلا يكون خارجا عنها فقيل انه في الوضع كذلك مع انه سلبه عن البشر لا يستلزم اثبات كونه من الله لجواز كونه من الجن واما الثاني ففي اولها عدم الدلالة فان غاية دلالتها ان الله تعالى علم الالفاظ الموضوعة ولا يدل على كون الواضع هو الله لجواز كونه من صنف سابق على البشر وقد احتمله جماعة من الفحول ولا اجماع ولا دليل على نفيه سيما مع ظهور الاية في خطاب الملئكة بانبئوني باسماء هؤلاء وجوابهم قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا قبل تعليم ادم لهم دلالة على سبق الوضع وهكذا قوله تعالى في الاية حكاية عن امره بالملئكة بالسجدة واذ قلنا للملئكة اسجدوا الخ لانه ظاهر في كون الامر بالملئكة هي لفظ الصادر مطابقا للحكاية اعني اسجدوا في القران ويكون دالا على الوجوب والا فكيف يصح ذم ابليس على تركه والدلالة لا تكون الا بالوضع وهو سابق على ادم فدل على سبق الوضع وكذا قوله وعلم ادم الاسماء لانه يدل على نفي الوضع من ادم وحمله على احتمال كونه المراد من التعليم الالهام او الاقدار والاسماء ما كان موجودا في زمانه او الصفات مثل ان الجمل المركوب والجمل للجمل وهكذا او ارادة المسميات الى غير ذلك خلاف الظاهر منه ففيه ما في ثانيها وفي ثالثها ما قيل ولان تعدد الحقيقة فيه ممنوع فانه موقوف على نفي اختلاف الجرم وهو مخالف الحس نعم هو في غاية الخفاء وما ذكر من الاولوية فممنوع بان اختلاف الجرم مع خفائه في الغاية به يختلف الصوت والنغمة بحيث لا يشتبه احد باحد يميز كلا عن الاخر وفيه دلالة على كمال القدرة والحكمة والصنع بما لم يبلغ غيره ولذا اختار ذكره في الاية ثم ما ادعاه الكاظمي من انه خلاف اتفاق المفسرين منظور فيه وثانيا بامكان حمله على التكلم ونحوه باعتبار النغمة والصوت بعلاقة السببية وهو اطلاق معروف ومنه قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الاخرين على ان حملها على اختلاف اللغات على فرض تسليمه لا يدل على كون الوضع من الله بل يكفي كونه باقداره وفي رابعها ان معناه احصر ما يدعونه في اصنامهم في انها مجرد اسماء لا حقيقة لها وهذه المسميات من الاصنام التي هو معتقدكم غير قابلة لتلك الاسماء ولا مصداق لها فيها فذمهم عليه لعدم القابلية وخطاء اعتقادهم مع ان تسمية الاصنام بما يحصل لله تعالى موجبة للذم ويكشف عن ذلك انها اعلام شخصية لا كلام ان واضعها هو غير الله فلا يكون الذم على كون التسمية من حيث هي منهم وفي خامسها ان مفاده انه ما من شيء الا في الكتاب لكن كل بحسبه هو عليه فالدلالة فيه على ان وضع اللغات من هذا الان ما في نفس الامر يحتمل ان يكون الوضع من الله ويحتمل ان يكون من غيره وكلما كان واقعا فهو في الكتاب لا الاول بخصوصه وبه يتبين حال سادسها لانه يدل على كون الكتاب مبينا للواقعيات ولا يدل على كون الوضع الواقع من الله وفي الثالث اولا بالنقض لان الوضع لو لم يكن من البشر لابد ان يكون عالما بتعليم الله له او بالهامه والهام الوضع بان يقول اني وضعت هذه الالفاظ لهذه المسميات او هذه الالفاظ موضوعة لهذا المسميات او الوضع له معنى يحتاج الى الهام انه موضوع لذلك وهو ايضا موضوع يحتاج الى التعريف وهكذا فيدور او يتسلسل وثانيا بالحل وهو ان التعليم كما يكون باللفظ كذلك يكون بالترديد والقرائن كما في الاباء والمعلمين للاطفال والجهال وفي الرابع اولا بالنقض باصطلاح الغائبين المخالف لاصطلاح الشاهدين بلزوم امكان تطرق التغيير في شريعة محمد ص باختلاف اصطلاح الغائبين وثانيا بالحل بان الحكم تابع للدلالة والمراد من اللفظ هو المعنى الواحد فان التكلم حقيقة او مجازا بالقرينة والباقي مكلف به لا باصطلاحهم وان ادعت ان الاجماع قائم على ان الاحكام مدورة مدار الاسماء ففيه انه ان اراد انها تدور مدار الاسماء مع اختلاف المسميات حقيقة بالاستحالة او الانتقال والانقلاب فهو مسلم وليس المقام منه وان اراد انها تدور مدار الاسماء ولو بمجرد كون الاختلاف بالاصطلاح فالاجماع ممنوع بل الضرورة قاضية بخلافه للضرورة ان تسمية الكلب بغير اسمه ومهيته شاة لا يكون حلالا او طاهرا ولا يصير سببا لاختلاف الحكم بالضرورة وخلافه مخالف للفطرة وتشهد للثاني وجهان الاول اصالة تاخر الحادث واصالة العدم لان الوضع من الله لا بد له من تعليم ادم ع والاصل عدمه ولا بد ان يكون التعليم مقدما على وجود ادم بخلاف ما لو كان من ادم فلا يحتاج الى التعليم ويكون مؤخرا والثاني قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وفي الاول انه لو كان من البشر فيحتاج الى الهام المسميات او الالفاظ وكيفية الوضع لبعد كونه

والترتيب الخاص

القوة البشرية من دون الهام والاصل عدمه الا ان يق يمكن ان يكون باقدار الله ومنها ان الاصل عدمه واما التاخر فيجوز ان يكون الوضع من الله متاخرا عن وجود ادم ورسالته
وبينهما انهما مدة موغان بعد ارتقى [?] انبئوني باسماء الخ فانه يدل على تقدم الوضع على ادم فلا يجري اصالة التاخر على الفرضين مع انها تنفي كونه من ادم ولم يثبت كونه من الله
وفي الثاني ان المراد اما ان يكون كل رسول حتى ادم فيلزم ان يكون لادم قوم لهم لغة ويلزم منه كون الوضع منهم والقوم له قبل رسالته الا ان يق يجوز ان يتحقق له قوم بعد هبوطه
وقبل رسالته وحصلت لهم لغة اما بوضع ادم او بوضع الله والهام ادم ثم ارسله الله تعالى اليهم بهذه اللغة لكن لا يثبت كون الوضع من ادم وان كان المراد غيره كما هو الظاهر فلا
ولا يجيء نفعا اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاظهر جعل النزاع في ان التفهيم والتفهم لبني ادم هل يكون بوضع جديد من الله تعالى او لادم او غيرهما او كانت الالفاظ باقية على الاوضاع
الاولية السابقة من البشر اما من الله او من غيره من الجن او الملائكة ثم حصل لادم الهام الاوضاع السابقة وتعليمها من الله او حين كونه في الجنة علمها في محاورات الملائكة وذلك لان الايات
التي ذكرنا ظاهرة بل صريحة في كون الالفاظ في محاورات الملائكة قبل ادم دالة على المعاني وليست الا بالاوضاع لمحالية المجاز بلا سبق الوضع وانتفاء الدلالة بالطبع قطعا ونفيها
بالمناسبات بطلانه [?] الوضع واصالة عدم اختيار الوضع الجديد يقتضي عدم عروض وضع اخر في زمان ادم بل كان تفهيمه بالتعليم من الالهام ولما لم يعلم تاخره فيرجع حاصل النزاع الى
ان الوضع السابق هل كان من الله او من غيره من الجن والملئكة لا يبقى التعليم محتاجا الى [?] ذلك عليه وهو كما يكون قابلا لكونه اخبارا عن الوضع السابق قابل لكونه احداثا لوضع
جديد وانشاء له كقوله اني وضعت ومعه لا يجري الاصل لانا نقول احداث الوضع موقوف على اختياره بخلاف الاخبار والاصل عدمه مع ان التعلم يمكن ان يكون حاصلا له في الجنة
في محاورات الملئكة من دون الاحتياج الى شيء دال على التعليم لكنه مردود بصريح الاية وعلم ادم الاسماء الخ بان تفهيمه كان بالتعليم والتمسك باستصحاب بقاء الوضع الاول فاسد
لانه مثل من الوضع انتفى قطعا وان كان المراد المحل لنسبة هو ايضا فاسد لانه بالنسبة الى الملائكة مسلم ولا يجدينا بالنسبة الينا لم يحصل حتى يستصحب لا يق بعد رجوع النزاع الى
ما ذكر فالاصل كونه من غير الله لان منه محتاج الى اختيار وضع وتعليم بخلاف غيره فانه يكفي الوضع لانا نقول لو كان من غيره فيحتاج الى تعليم لغيره ايضا فتدبر ومما ذكر ظهر حجية سائر
الاقوال وجوابه ثم هل يكفي الظن كما عن الباغنوي [?] والكاظمي معللا بانه من مباحث اللغات ويعتبر العلم كما نسب الى جماعة معللا لبعضهم بان مبحث اللغات يكفي فيه الظن ان فرع عليه
من الاحكام وهذا مما لا يتفرع عليه حكم بلا [?] المدلل على اعتباره فيها وفيه ان بعض الظنون فيها من الظنون المخصوصة وهو اتم من تفرع الحكم عليه ولا وما فرع عليه بعض الاحكام
المسئلة المعروفة بمسئلة العلاقية واذا قيل باحلال ابن الحلال ونحوه وهما في المخصوص ونوى الزنا واذا باع او اعتق او حلف ونحو ذلك ثم ادعى عدم ارادة المعنى من اللفظ واذا
غلط الامام فنبهه ماموم بقوله سبحان الله ونحوه قاصد للتنبيه فقط او كبر المبلغ قاصدا للتبليغ ونحو ذلك البيع المسمى بالملحمة [?] فقال البعض لا يبتنى عليه اما الاول فلابتنائه
على جواز الوضع في الاصطلاحات الخاصة وهو مما اتفق عليه وليس من محل النزاع في شيء على انه يمكن ان يق ان المدار في مثله على تعيين المراد ولو بلفظ ملحون وما قيل يمكن
القول بالبطلان على القول بالتوقيف لان الموضوع اللغوي غير ملفوظ والملفوظ غير مقصود ففيه منع الحصر لجواز التلفظ في متعلق العقد بالاصطلاحات الخاصة
واما الثاني فلانه لو استعمل اللفظ مجازا بالعلاقة وهي المضادة مع فرض قرائنه بالقرائن فلا اشكال فيه ولو قلنا بالتوقيفية فانه استعمال صحيح بالاتفاق وعلى تقدير عدم
لا يترتب عليه الحد ولو قلنا بالاصطلاحية لعدم وضعه للزنا بوجه ولو دل بالتعريض فهو ايضا استعمال صحيح لغوي يترتب عليه احكامه واما الثالث فلان مدار العقود بالنية واذا
لم يتحقق نفاذها [?] ولا مدخلية لها بالمقام ومنه يتضح حال الخامس واما الرابع فلان قصد التنبيه بالذكر والتبليغ لا يخرج الكلام عن اللغة غاية ما في الباب عدم قصد المدلول
ليس هذا من باب استعمال اللفظ في غير ما وضع له وهو ظاهر وما حكاه في المنية الجامع عن النادر من ان من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارنا لكمال العقل ومن قال بالاصطلاح اخر
التكليف عن العقل مدة الاصطلاح على معرفة الكلام فمن غريب الكلام بل هو هم ووهم ولا جاد الغزالي حيث قال لا يرتبط به تعبد عملي ولا يرهق الى اعتقاد حاجة فالخوض فيه
فضول **اصل** لما كان المقصود معرفة قواعد اللفظ ليحصل التفهيم والتفهم الناشئ من الدلالة وعرفت انها انما تحصل بالوضع وتوقفها عليه فلا بد من معرفة الوضع واقسام الدال
والموضوع اعني الكلمة من الاسم والفعل والحرف جهاتها باعتبار الواضع من انه هل هو الله او البشر لغويا او عرفيا عاما او خاصا من الشرع والاصطلاحات الخاصة وباعتبار الاستعمال
في الموضوع له وغيره وباعتبار لحاظ الواضع جعل الموضوع والموضوع له عاما او خاصا وباعتبار الموضوع والموضوع له من وحدتهما وتعددهما وباعتبار الموضوع شخصيا او نوعيا
ولوازمها من اقسام الدلالة منها المطابقة والتضمن والالتزام اللفظي والعقلي ومنها الصريح والاقتضاء والتنبيه والايماء والاشارة كما سيجيء في مقدمة الواجب ومنها النص والظاهر
والمؤول والمحكم والمتشابه والمجمل الذاتي والعرضي وغيرها كما سيجيء في الكتاب وغيرها مما من بحث الالفاظ من الاحوال لا تعارضها ونذكر كل في اصل او في طي اصل [?] فنقول
اللفظ وما قام مقامه ان لم يكن له وضع فلا يكون له ايضا حقيقة ومجاز ويسمى بالمهمل ولو استعمل كان غلطا ومجازا بلا سبق الوضع وهو ممتنع جدا لانه موقوف على العلاقة بين الموضوع له
وغيره فهو موقوف على الوضع وبدونه محال وان كان له وضع فيسمى بالموضوع والمعنى بالموضوع له وح قد يحصل به مع غيره مناسبة مصححة وح فان حصل في الموضوع له الاستعمال
يسمى المعنى حقيقيا بالنسبة الى اللفظ وبالعكس ولا يشترط في هذا الصدق تجدد الاستعمال وكثرته بعد بل يكفي الوضع والاستعمال ولو مرة ومعه فالصدق حاصل ما لم يحصل الهجر
وان لم يكن زمان الصدق زمان الاستعمال وان حصل الاستعمال في الموضوع له او المناسب للموضوع له لاجل العلاقة المصححة فيسمى بالمجاز والحقيقة وهما بهذا المعنى صفتان للفظ
والمعنى فلو لم يحصل الاستعمال فلا يتصفان بالحقيقة ولا بالمجاز نعم قد تكونان صفتين للاستعمال فان كان استعماله لاجل الوضع مع بقائه حين الاستعمال يسمى حقيقة وان
استعمل فيه او في غيره لاجل العلاقة المصححة بينه وبين الموضوع له على الخلاف الاتي فيها يسمى مجازا وان استعمل فيما لم يكن له وضع ولا علاقة فهو غلط لا يكون حقيقة ولا
مجازا وان استعمل في الموضوع له المهجور حال الاستعمال فان كان للعلاقة فصحيح جزما وجائز عقلا مع القرينة وبدونها صحيح لفظا ولا يكون غلطا لعدم ذكر نصب القرينة
في تعريف المجاز من احد لوقوعه في العرف والشرع كثيرا كالمجملات لكنه قبيح عقلا ان كان الزمان زمان الحاجة للاغراء كسائر المجازات وان استعمل في الموضوع له في غير ذلك
الاصطلاح من ذلك الاصطلاحات لاجل الوضع مع ما يفهم المراد سواء كان المخاطب من اهل اصطلاحه او ذلك الاصطلاح فجائز لفظا وعقلا ويتبع في الاصطلاح
وواقع كثيرا في العرف والشرع كما سيجيء في اختلاف عرف المتكلم والمخاطب بل ان لم يفهم المراد قبيح عقلا للاغراء مع كون الزمان زمان الحاجة وهل يكون غلطا او لا
الظاهر الثاني والا لم يجز مع القرينة ايضا لارتفاع القبح العقلي لا اللفظي ولو لم يجز لغة لما صح مط والمفروض جوازه ووقوعه وح هل يكون حقيقة او مجازا الحق الاول لاختصاص
المجاز بملاحظة العلاقة والمفروض هنا عدم ملاحظة الواضع دونها ومما ذكرنا ظهر ان الحقيقة من حيث كونها صفة للاستعمال هي استعمال اللفظ في الموضوع له مط لاجل

الوضع

الوضع وان كان اول الاستعمال فيه لاطلاق كلمات القوم بانها استعمال فيه ولانه لم يكن غلطا قطعا ولم يكن مجازا لعدم ملاحظة العلاقة فيكون حقيقة للانحصار ولعدم صحة
سلبها عنه والمجاز من حيث كونه صفة للاستعمال هو استعمال اللفظ في المعنى لاجل العلاقة المصححة سواء كان موضوعا له كالمشترك او لا ومما ذكرنا ظهر فساد التعاريف
المذكورة لهما منها استعمال اللفظ في الموضوع له والمجاز استعماله في غيره لانتقاض الاول طردا والثاني عكسا بما استعمل فيه لاجل العلاقة والثاني طردا بما استعمل في غيره
مع عدم العلاقة ومنها انهما استعمال اللفظ فيما [?] في اصطلاح يقع به التخاطب والمجاز استعماله في غيره لانتقاضهما بما مر على عمومه وباستعماله في الموضوع له في غير ذلك الاصطلاح
لاجل الوضع عكسا في الاول وطردا في الثاني ومنها ما مر مع زيادة من حيث هو كذلك لانتقاض الاول عكسا بالتبع في الاصطلاح وبما استعمل في غير الموضوع له مط مع
عدم العلاقة ومنها انها استعماله في الموضوع له من حيث انه كذلك والمجاز استعماله في غيره من حيث هو كذلك والاول صحيح لكن الثاني منتقض عكسا بما استعمل فيه لاجل العلاقة
وطردا بما استعمل في غيره مع عدم العلاقة ومنها انها استعماله في وضع اول والمجاز استعماله في وضع ثان كما في بعض العبارات [?] في وضع [?] اول كما في بعض لعدم الاحتياج
الى قيد الوضع في الثاني والاولية والثانوية فيهما لان الوضع حقيقة في الحقائق ومجاز في المجازات للتبادر وصحة سلب الوضع والموضوع والموضوع له عن المجازات
ولعدم شمول تعريف القوم للوضع له لانهم عرفوه بانه تعيين الشيء المنبئ للدلالة عليه اولا والمانع من تعدد الوضع والقرينة وهو ظاهر بنفسه كما قيده بعض على انه لا تعتبر
في المجازات مع ان الدال فيها هي القرينة لا اللفظ مع استلزامه حمل الدلالة الوضعية على الاعم حتى يشمل تعيين الشيء المنبئ لدلالته على غيره عليه لتدخل فيه المجاز ويعد من التعريف وكذا
عدم شمول تعريفهم المجاز له بانه استعماله في غير الموضوع له مع كون هذا التعريف مستندا له فخرج التعيينات منه بل الصحيح هو تعيين الشيء المنبئ للدلالة عليه بنفسه لولا المانع
من الوضع وكثرة الاستعمال والتعاريف على ما ذكر بدون قيد من الاول والثاني مضران لانتقاض الاول عكسا والثاني مضران لانتقاض الاول عكسا والثاني طردا بالاستعمال
في المنقول الينا وبالمشترك التعيني في المعنى الثاني الجديد بالعكس فيهما بالاستعمال لاجل العلاقة في المنقول عنه والموضوع له الاول في المشترك التعيني وحمل الطرد على النسبة
الاول على الاصلي والثاني على الطاري ان المجازات حاصلة من المناسبات الطارية على الحقائق لدفع بعض الاشكالات مجاز بعيد محتاج الى ارتكاب يكون تعريفها باخفى
واجمل مستلزما للدور وهذه التعاريف بما هي للحقيقة من حيث كونها صفة للاستعمال وهذا مشترك بين الاسم والفعل والحرف اما الاول فظاهر واما الثاني فلان
ضرب قد يستعمل ويراد من مادته غير الضرب او من هيئته زمان المستقبل او الحال او الانشاء واما الثالث فلان في حقيقة في الافراد الخاصة للظرفية وقد يستعمل في
الفرد الخاص من السببية فيكون مجازا وكذا سائر الحروف فما قيل بان الحروف فما تتصف بالحقيقة والمجاز باعتبار ملاحظة متعلقاتها لتعينها ففاسد جدا لان قوله
من البصرة الى الكوفة مجازا لا يوجب المجازية في من لانه بعيد الاستدلال بما يراد من متعلقها اما كان او غيره حقيقة كان او مجازا وذلك لشهادة العرف بعدم حصول التصرف
في من بعد التصرف في المتعلق وقد يكون المجاز مجازا عقليا كما لو كان الاسناد الى غير من هو له لكونه حاصلا من غيره واسند اليه كانبت الربيع البقل من باب الاستعمال
بالكناية لكونه سببا للانبات في الجملة وظرفا له وكذا اطفا الحريق لان يراد من الربيع الله مجازا لو فرض صحته فيكون مجازا لفظيا وقد يكون المجاز في المركب كما لو استعمل
في الانشاء كقوله المؤمنون عند شروطهم لو قلنا بالوضع فيه فيكون موضوعا للاخبار واستعمل في الانشاء ولو قلنا بالعدم فلا بد ان يكون جميع المفردات مستعملا في
غير الموضوع له فتدبر فاعلم ان المناسب قد يكون مناسبا للموضوع له وقد يكون مناسبا للمناسب للموضوع له واستعمال اللفظ في الاول مط او مقيدا بالمجاز البعيد
تقدم توضيح صحته بالشرائط المذكورة اما الاول فواضح واما الثاني فلما ذكرنا في تعريف الفقه من صحة هذا الاستعمال عرفا ويشمله ايضا تعريف القوم في الاستعمال الصحيح
بان المجاز هو استعمال اللفظ في المعنى المناسب للموضوع له وهو مط شامل لكونه مرادا مط او مقيدا بارادة المجاز البعيد ولا يكون هذا من اقسام سبك المجاز لكونه سبكه
من الحقيقة وعلى فرض كونه منه يصح لصحته العرفية كما مر استعمال اللفظ في الثاني ويسمى بسبك المجاز من المجاز اعلم ان سبك المجاز من المجاز له اقسام منها استعمال اللفظ
في المعنى لاجل المناسبة بينه وبين المجاز القريب سواء كان الاول مما وضع له اللفظ ام لا وسواء كان المجاز البعيد مرادا مقيدا بالمجاز القريب او كان مرادا من غير تقييد
ومنها استعمال اللفظ في المجاز القريب ثم ارادة المعنى البعيد لاجل المناسبة بينه وبين القريب وهذا على قسمين قسم يكون كلاهما مرادا مستقلا وهو استعمال اللفظ في المعنيين
وقسم يكون المراد هو المجاز البعيد فقط والظاهر ان كل الاقسام داخل في سبك المجاز لكون السبك [?] ولا ريب ان المجاز في كل هذه الاقسام يكون سبكه من المجاز
لا من الحقيقة وهذه المناسبة بالاقسام المذكورة لا تكون مصححة للاستعمال للاصل وظهور الاجماع على بطلان سبك المجاز من المجاز كما يظهر من تعليلهم في البطلان بانه
سبك المجاز ولا ينكره احد بانه صحيح فيظهر منه انه مسلم عندهم ويظهر ايضا في تقسيم استعمال الصحيح بالحقيقة والمجاز فيقولون انه في المناسب للموضوع له والمقام خارج عنهما
نعم اذا تحقق الرخصة الاحادي او الاستقراء او صحة الاستعمال عند العرف فهو سبب من دون منافاة صحيح لانها كواشف عن الرضا ومحل المنع ما يكون هو الاصل فهو يرتفع
بعد وجود الدليل ولو كان هو ظهور الاجماع فالاول في المقام ممنوع وثانيا بانه لا يكون مقاوما للمعارض مع ما ذكرنا نعم الفرق بين صغروي يعني الامور المذكورة من كون
الاحادية او الاستقراء او العرف في سبك المجاز من الحقيقة متحقق واما في سبك المجاز من المجاز فلم يثبت فتدبر بل خلافه ثابت لان الغالب عدم صحة هذا
الاستعمال والغالب ضرورة تحقق المنافرة عرفا فتدبر **اصل** اللفظ وما قام مقامه من الهيئات مفرد ومركب لان الاول ما لا يدل جزؤه على جزء معناه سواء لم يكن للفظ جزء
كهمزة الاستفهام او للمعنى كالله للواجب الوجود او لم يكن لكل منهما جزء او كان لهما جزء لكن ليس جزء اللفظ دالا على جزء المعنى بالوضع الاولي والثانوي كعبد الله
في حال العلمية والثاني ما دل جزؤه على جزء معناه وهو اما تام وهو ما يحسن السكوت عليه او غير تام وهو خلافه اما الاول فاما ان يدل بدلالة وضعية على طلب الفهم او
الترك او طلب الفعل او لا يدل عليه والاول هو الاستفهام والثاني فهو والثالث هو الامر والنهي ان قارنا الاستعلاء كما سيجيء والالتماس ان قارن التساوي والسؤال ان قارن
التذلل والخضوع كقوله اللهم اغفر لي والرابع ان لم يكن محتملا للصدق والكذب فهو التنبيه وهو جنس يشمل التمني مثل ياليتني كنت معهم والترجي
مثل لعل الله يحدث بعد ذلك امرا والتعجب مثل ما احسن زيدا والقسم مثل بالله والنداء مثل يا علي وان كان محتملا للصدق والكذب من حيث هو وان كان مقطوع الكذب او الصدق
بالنسبة الى مادة معينة للقرينة الخارجية او الداخلية الناشئة من المخبر وجلاء المخبر عنه وقضية الدال عليه كالاثنان زوج وخبر الله ورسوله فهو القضية والخبر اسمية
كان نحو زيد قائم او فعلية كقام زيد واما الثاني فاما تقييدي وهو مركب من اللفظين فصاعدا احدهما قيد للاخر ويخصصه كالصفة والموصوف كالحيوان الناطق وقد يقوم

والثاني طردا بالتبع في الاصطلاح صح

لو اريد بعض البصره صح

من المجاز

ومنه ينقسم اللفظ الى المفرد والمركب

مقابلها لفظ واحد كالانسان وهذا لا يقوم كلاما والغالب موضوع هذا القسم في التصورات من الحدود والرسوم وكالاضافة مثل ذي الحجارة وغلام زيد وكالمحلى باللام او التنوين
ومدخول ياء النسبة وعلامة التثنية والجمع والهيئات من الافعال والمشتقات واما غير تقييدي لعدم النسبة بينهما الا اسنادا ولا توصيفا وهكذا وهو مركب من اسم
واداة كقوله صعد على الجبل غيرها اما من اسمين كزيد عمرو او من فعلين مثل جلس تكلم او من حرفين كهل وفي واما الحروف فلا يكون المفرد العدم حرف يدل جزئه على جزء
معناه الا في تركيب غير تقييدي كما من حرفين او من فعلين او من تركيب مشتمل على حرفين ان اريد الاعم من تركيبهما مع غيرها كسرت من البصرة الى الكوفة او فعلين كو لبث دنيا
وقعد او ضرب فان المجموع مركب واحد من حرفين او فعلين ومنه اشكال لانه لا يقال انه حرف مركب بل مركب من الحرف والاسم وتقييدي وتسمية غير المفيد بالمركب كهل وفي
وجلس لا يتكلم لا وجه له لان حصر التركيب باعتبار لحاظ المعنى وربط بين المعنيين بالتوصيف والاضافة وغيرهما فلو لم يكن بينهما ربط كهل وفي او جلس تكلم لا معنى لتسميته مركبا
فتدبروا اما الفعل فلانه لو كان موضوعا للمركب من المادة والهيئة العارضة كما هو الظ فمركب لان المادة تدل على الطبيعة والهيئة تدل على اتصاف الذات بها ولو كان موضوعا للهيئة
العارضة فمفرد الا في تركيب غير تقييدي كما مر هذا فيما كان الموضوع له والمعنى وقد يكون لفظا وهو اما مفرد او مركب وعلى الاول فاما ان يكون دالا على شيء اولا والاول لفظ كان
معناه لفظا مفردا موضوعا كالكلمة فانه موضوع لما يشمل الاسم والفعل والحرف وكل منها لفظ مفرد موضوع والثاني لفظ موضوع للفظ مفرد مهمل ومثلوا بالحروف المعجمة
فانها الفاظ تصدق على الالف والباء الخ وكل منها لفظ مفرد مهمل واورد بان الالف مثلا دالة على المدة فلا تكون مهملة وردا بان الحروف لا تكون موضوعة للدلالة على الرقوم
بل الدلالة تكون باعتبار كون تلك الرقوم موضوعة لها فتدبروا الاولى التمثيل بالمهمل فانه موضوع لكل ما لا يكون موضوعا كديز وبيز وامثالها والثالث لفظ موضوع للفظ
مركب موضوع كالخبر والقضية فانه موضوع لما يشمل زيد قائم وامثاله وهو لفظ مركب موضوع والرابع لفظ موضوع للفظ مركب مهمل ووجوده مشكل لان التركيب مشكل
لا نكون جزء مفردا او معها لا يكون مهملا او بعده لا يكون تركيبا ومثل بعض بمهملين فانه يشمل ديز وبيز وفيه اشكال لانه يدل على لفظين مهملين ولا يكون مركبا حتى يتصور
كون احدهما دالا الا ان يقال يكون غير تقييدي مع القول بكون اللفظ لفظا مركبا كما مر تركيب جزئين فتدبر ولا يخفى ان تقسيم الاسم المستقل الى المفرد والمركب واضح واما الحروف فلا
يكون مركبا من حرفين يدل احدهما على جزء معناه واما الفعل فان قلنا بانه اسم للمركب من المادة والهيئة العارضة والهيئة من حيث كونها عارضة للمواد كما هو الظ والحق فمركب
وان قلنا بانه اسم لنفس الهيئات من حيث هي فمفرد الا ان يتصور مع الحاق علامة التثنية والجمع كضربا فان المادة تدل على الماهية المنازة وهيئة الماضوية تدل على الاتصاف
بها في الماضي وهيئة الجمع وغيره تدل على التعدد وما الاسماء الغير المستقلة كاسماء الاشارات والمضمرات فبانضمامها الى متعلقاتها مثل بيدي ضربت كب بعد
الانضمام يصير تركيبا كالاسمين الغير المستقلين مشكل **اصل** اللفظ اسما وفعلا وحرفا وقائما مقام من الهيئات اما ان يكون مع معناه متحدا او متعددا والاول
والثاني متحدا وبالعكس والاول يسمى بمتحد الحقيقة والثاني يسمى بالمتباين سواء تعاند كل من المعاني مع الاخر بالتضاد كالسواد والبياض او بالسلب والايجاب كالوجود والعدم
كالعمى والبصر او لم يتعاند بل كان تحالف سواء امتنع الانفكاك بينهما بكون احدهما جزء للاخر كالحيوان بالنسبة الى الانسان او لازما له في التعقل بالتضايف كالاب
والابن او كان صفة للاخر غير منفك عنه كالتعجب والضحك او لا يمتنع الانفكاك سواء كانت النسبة عموما مطلقا كالحيوان والناطق او من وجه كالانسان والماشي والثالث
يسمى بالمترادف كالقعود والجلوس والرابع فاما ان تكون الحقائق المتعددة حاصلة بوضع واحد او حاصلة لكل بوضع على حدة او بكثرة الاستعمال والاول يسمى بالوضع العام
والموضوع له الخاص والثاني ان يكون مع هجر البعض بان وضع لمعنى اخر واستعمل في الثاني حتى هجر الاول اولا والاول يسمى بالنقل التعييني والثاني بالاشتراك التعييني والثالث
اما ان يكون مع هجر معناه السابق اولا والاول يسمى بالنقل التعيني والثاني بالاشتراك التعيني ولا فرق بين الاصوليين بين المنقول والمرتجل بل يسميان بالمنقول ثم المعنى في المتحد
والمتعدد اما ان يكون نفس تصوره مانعا من الشركة بين الكثيرين والحمل على كل من الكثيرين اولا والاول قد لا يكون فيه شمول واحاطة فقد يكون علما شخصيا وقد يكون جزئيا حقيقيا
عند المنطقيين وخاصا عند الاصوليين كمن مثلا لكل من الابتداءات الخاصة فانه لا يصدق ابتداء الكوفة على ابتداء البصرة ولا يسمى علما بل جزئيا وقد يكون فيه شمول
احاطة فيسمى بالعموم الاصولي كلكل فانه موضوع لجميع الافراد مطلقا او فافرادا من مدخوله نحو كل رجل فيحيط بجميع افراد الرجل ولا يكون كل واحد معنى مستقلا حقيقيا بل دلالته على
الكل مطابقة وعلى كل بعض تضمن ولذا كان استعماله في البعض مجازا وان كان كل واحد في الارادة مستقلا بل وضع بوضع واحد على دلالته على ارادة كل فرد مستقلا ولكن الدلالة على
كل واحد ضمن الدلالة على الكل بمعنى ان الدلالة الواحدة تنبث على الكل فهو مستقل في المراد لا في الدلالة ولذا لا يصح حمل معنا كل على كل واحد بالخصوص وان فرض صحة الحمل
على كل واحد كلفظ كل انا فرض وضعه لمطلق تمام الافراد وكان كل رجل فردا له وكل انسان فردا اخر له وهكذا لكل رجل فرد من الكل هذا الاعتبار فيصح لانه شمول لكل
افراد المطلق بدلي لا احاطي ومطلق لا عموم اصولي فتدبر بخلاف الوضع العام والموضوع له الخاص فان كل واحد من الابتداءات الخاصة كان معنا حقيقيا له بوضع واحد
فدلالته على ابتداء الكوفة مثلا مستقلة وارادته مستقلة ومطابقة واما ان لا يكون مانعا من الشركة بين الكثيرين والحمل على كل واحد من الكثيرين فيسمى كليا عند
المنطقيين ومطلقا عند الاصوليين ذاتيا كان من النوع اعني تمام الماهية وهو المقول على الكثيرين المتفقين في الحقيقة سواء لم يكن له فرد في الخارج كالعنقاء او كان في الخارج
منحصرا بالفرد كالشمس او كان كثيرا في الخارج كالانسان بالنسبة الى عمرو وزيد وهكذا او جزء الماهية من الجنس وهو المقول على الكثيرين المختلفين في الحقيقة كالحيوان بالنسبة
الى الحمار والانسان وهكذا او الفصل وهو المقول في جواب اي شيء هو في جوهره كالناطق او عارضا لها من الخاصة وهو الخارج من الحقيقة مختصا بها ولا يوجد في غيرها كالضاحك
بالنسبة الى الانسان او العام وهو غير مختص بها سواء كانت النسبة بينهما عموما مطلقا او من وجه كالماشي بالنسبة الى الانسان واللازم الخاص لغير المنفك قد يكون لازما لنفس
الماهية كالزوجية للاثنين او للوجود كالسواد للزنجي وكلها يسمى مطلقا عند الاصوليين سواء كان اسما كرجل ومصدر كضرب وسواء كان مع اللواحق من الالف واللام
والاضافة والتنوين وياء النسبة وعلامة التثنية والجمع والهيئة من الافعال والمشتقات او مجردا عنها كضرب بل قد يحصل الاطلاق في العلم الشخصي بالنسبة الى الهيئة
المتعلقة به كاضرب زيدا بالنسبة الى الامكنة والازمان والاحوال والاوضاع وتمام ذكرنا ظهر فساد تقسيم القوم بان اللفظ مع معناه اما ان يكون متحدا فمع تشخصه علم ومع
كلي وان كان متعددا فلا ان يكون موضوعا للكل منا او يكون موضوعا للبعض ثم استعمل في الاخر والاول المشترك والثاني حقيقة ومجاز ان لم يغلب فيه وان غلب فيه مع المناسبة
هو المنقول اللغوي او العرفي او الشرعي وبدونها المرتجل ورد عليه ان المراد من المعنى اما الحقيقي او الموضوع له او المستعمل فيه وعلى الاول لا وجه لادخال الحقيقة والمجاز

في تقسيم اللفظ

في متعدد المعنى الا بارتكاب الاستخدام فيه لجعله اعم في متعدد المعنى ويخرج منه الوضع العام والموضوع له الخاص كالمبهمات على مذهب القدماء لان الموضوع له فيها عندهم واحد
ولا يكون حقيقة لعدم الاستعمال فيه وكذا على مذهب المتاخرين لكون المعاني الحقيقية متعددة ولا يكون مشتركا ولا منقولا ولا حقيقة ومجازا وكذا الجزئي الحقيقي كمن
للابتداء الخاص لعدم كونه علما شخصيا وكذا العمومات الاستغراقية وكذا الاشتراك التعيني فهو ما وضع لمناسبة بينه وبين الموضوع له وعلى الثاني فلا وجه لادخال
الحقيقة والمجاز في متعدد المعنى الا بارتكاب الاستخدام ويخرج منه العمومات الاستغراقية والاشتراك التعيني والنقل التعييني على ما مر وكذا وضع العام والموضوع له
الخاص على مذهب المتاخرين وعلى الثالث يخرج الوضع العام والموضوع له الخاص على مذهب القدماء لكون المستعمل فيه عندهم هو الخصوصيات مجازا وهو متعدد ولم يذكر
متعدد المجاز في متعدد المعنى وكذا على مذهب المتاخرين لكونه عندهم هو الخصوصيات حقيقة ولا يكون مشتركا ولا منقولا ولا حقيقة ومجازا وكذا يخرج الجزئي الحقيقي
والعمومات الاستغراقية كما مر وكذا الاشتراك التعيني والنقل التعييني مع ان متحد المعنى يختص بحقيقة لا يستعمل في مجاز فهو نادر لو فرض وقوعه او مجاز لا يستعمل اللفظ
في الموضوع له وهو نادر او غير مسبوق بالموضوع له وهو محال ويرد عليه ايضا انه يلزم عدم انقسام غير متحد المعنى بالعلم الشخصي الجزئي والعلم الاستغراقي والكلي وهو
بديهي الفساد فالتقسيم بنحو ما ذكرنا اولى وكما ينقسم اللفظ بالنسبة الى حقيقته الى ما ذكرنا فكذا ينقسم بالنسبة الى مجازه الى ما ذكرنا من الكلية والجزئية في الحروف قيل
قال المحقق القمي ره بعد تقسيم اللفظ الى الجزئي والكلي بان هذا التقسيم في الاسم المستقل واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل
السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بانفسها والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهوم بل هو امر نسبي ورابطي وانه ملاحظة حال الغير في
المشخصة المعينة ولا يتصور انفكاكها ابدا عن تلك الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثيرهم في تقسيماتهم المعاني والالفاظ اليها واما على القول
بكون الموضوع له فيها عاما كما هو مذهب القدماء من اهل العربية فهو داخل في الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة وفساد لان الموضوع له في المبهمات من الحروف والاسماء الغير المستقلة
على مذهب القدماء كلي وعلى مذهب المتاخرين جزئي لان من مثلا عندهم معناه هو الابتداء الخاص العارض للمراد الخاصة والحمل معين لها وهي تابعة له لانه جزئي
لان نفس تصوره مانع من الشركة ولا يصدق كل واحد من الابتداءات الخاصة على الاخر واما الافعال فالموضوع له في المواد منها كلي لان كل واحد منها موضوع للطبيعة
الخاصة المنازة بها عن الاخر ونفس تصوره لا يمنع من الشركة واما في الهيئات كهيئة ضرب فهو الذات المتصفة بالمبدأ فان قلنا بكونها بالنسبة الى الذات والاتصاف
بالمبدأ بالوضع العام والموضوع للعلم فكلي وان قلنا بالوضع العام والموضوع له الخاص فجزئي وان فصلنا فيكون على التفصيل وكل من الكلي عند المنطقيين والمطلق
عند الاصوليين ينقسم الى المتواطي والمشكك عند الفريقين الا ان بينهما فرقا بالعموم والخصوص من وجه لانه عند المنطقيين يرجع الى جهة تحقق الماهية في الوجود لان الكلي
اما ان يكون تحققه في الافراد متساويا او متفاوتا بالاشدية والاضعفية كالسواد لكون تحققه في الفحم اشد من تحققه في الغراب وهكذا البياض وامثالها او بالتقدم
والتاخر كالوجود لكون تحققه في الواجب متقدما على تحققه في الممكن والاول يسمى بالمتواطي عندهم والثاني بالمشكك لكن عند الاصوليين يرجع الى ظهور اللفظ في المعنى
بانه عند ذكره اما ان يتبادر نفس الكلي مع عدم ظهوره ويجب بكون الافراد متساوية في عدم الظهور سواء كان تحققه ووجوده في الافراد متساويا او متفاوتا فيكون متواطيا
واما ان يتبادر منه تحققه في بعض الاصناف او بعض الافراد لتعارفها اما للغلبة وجوده او كثرة استعماله فيه ولو في بلد كالدبس من العنب بالنسبة الى الدبس من الرطب في الاحساء
وبالعكس في مشهد الحسين ع وكاللبن من الجاموس بالنسبة الى غيره في مشهد الحسين ع وبالعكس في اصفهان والاول يسمى بالمطلق المتواطي عندهم والثاني بالمطلق المشكك
سواء كان تحققه ووجوده في الافراد متساويا او متفاوتا والتشكيك عند الاصوليين ينقسم الى ثلثة اقسام لان ظهوره في الصنف والفرد اما ان يكون بحيث يظهر
لكن مع لحاظ الوضع يرتفع ظهوره الفرد ويلتفت الذهن الى ارادة الكلي مستقرا الى استمراره بحيث يستمر الظهور في الفرد بعد الالتفات الى الوضع وهو على قسمين لان الظهور
في الفرد اما ان يكون تاما بحيث يتعسر ارادة الكلي وعدم الظن او لا بل غايته التصادم بين ظهوره في الفرد بغلبة الاستعمال او الوجود وبين ظهوره في الكلي بالوضع ويسمى
غير الظاهر عندهم بالفرد النادر في الاول والنادر في الثاني وعندنا يسمى الاول بالتشكيك البدوي لعدم لكون عدم ارادته مبنيا والثاني بالمتعمل الاجمالي لحصول الاجمال بين ارادة
الظاهر وارادة الكلي والاول لا اعتبار به بل يحمل اللفظ على الكلي واما في الاخيرين فهل التشكيك معتبر ويجب حمله على الفرد كما ذهب اليه المشهور اولا فيجب الحمل على الكلي وعلى الاول فهل
يكون من باب النقل والاشتراك التعيني ويكون التعارف قرينة معينة او المجاز المشهور ويكون التعارف قرينة صارفة او حمل الكلي على الفرد ويكون التعارف قرينة معهودة والاجمال في
كونه قدرا متيقنا او التفصيل احتمالات بل اقوال والحق هو الاخير ويجيء توضيحه في المطلق والمقيد **اصل** الوضع باعتبار لحاظ الواضع جانب المعنى وجعل اللفظ بازائه
ينقسم الى اقسام اربعة لان المعنى الملحوظ اما ان يكون جزئيا او مطلقا وعلى الاول فاما ان يكون جعل اللفظ بازاء نفس المعنى الملحوظ او بازاء المطلق الذي يندرج هذا تحته و
الاول يسمى بالوضع الخاص الموضوع له الخاص ولا اشكال ولا خلاف في وجوده والثاني يسمى بالوضع الخاص الموضوع له العام ولا خلاف في عدم تحققه ولا اشكال في امتناعه على
الثاني فاما ان يكون جعل اللفظ بازاء نفس المعنى الملحوظ او بازاء الافراد المندرجة تحت الملحوظ بالتحاظ الاجمالي والاول يسمى بالوضع العام الموضوع له العام وهو المشتركات المعنوية ولا
خلاف ولا اشكال في وجوده وكثرته والثاني يسمى بالوضع العام والموضوع له الخاص واختلفوا في امكانه ووقوعه وفي كون المبهمات من الحروف والمشتقات والافعال والنقل
الجهة النسبية على الانتساب الى الفاعل من اي منها فقال المتقدمون بكونها من باب الوضع العام والموضوع له العام وقال المتاخرون بكونها من باب الوضع العام والموضوع له الخاص
والحق مع المتاخرين وذلك لوجوه الاول التبادر فان المتبادر من هذا ومن وعلى وامثالها هو الخصوصيات فمن يتبادر الابتداء المخصوص ومن هذا يتبادر الاشارة الخاصة وهكذا
لا يقال ان التبادر يحتمل ان يكون اطلاقيا ناشيا من كثرة الاستعمال لاتفاق الفريقين على كون استعمالها في الخصوصيات وعدم الجامع لانا نقول لا ريب ان هذا التبادر اما ان يكون ناشيا
من حاق اللفظ بطريق النقل او من كثرة الاستعمال من باب الاشتراك التعيني او من باب المجاز المشهور او من حاق اللفظ من غير النقل بل لاجل الاتحاد بين العرف واللغة والاول باطل
لاستلزامه النقل وهو مخالف للاصل والاجماع لانه لم يقل احد من الفريقين بثبوت النقل كيف ولو كان كذلك لا يرتفع النزاع بالمرة وكذا الثالث لانه لو كان من باب المجاز المشهور
لكان الغالب هو التوقف وعدم تبادر احد الامرين كما هو الحق فيه وليس كذلك فبقي الرابع وهو المطلوب بل الثاني لانها لو كانت موضوعة للخصوصيات فهو المطلوب لا لزم المجاز بلا حقيقة
والا لزم المجاز بلا حقيقة للاتفاق على عدم استعمالها في الجامع وللاصل وصح يكون استعمالها في المعنى المجازي من غير سبق الاستعمال في الموضوع له وهو غير واقع او نادر

في تقسيم اللفظ الى الوضع العام والموضوع له الاربعة

فرض تسليم الوقوع كالرحمن بناء على وضعه لمن له رقة القلب مع انه لم يستعمل الا في الله فالغلبة تنفيه لا يقتضي عدم الاستعمال في الجامع ممنوع او الجواز كون الاستعمالات في الموارد
بعضها في الجامع وبعضها لا يجري الاصل وثانيا بان الاستقراء ان كان بانضمام هذه الالفاظ عضادة وان كان في غيرها مع قطع النظر عنها اغنى الاسم العز المبهم ضع انه نوع واحد
لا يتحقق الاستقراء لا يفيد الظن لجواز مخالفة النوع مع النوع وهو كثير وثالثا بان اختيار حق المتاخرين مستلزم للحقيقة بلا مجاز وهو ايضا نادر ورابعا بان الاستقراء غير حجة
للاصل لانا نقول في الجواب عن الاول بان تبادر الخصوصيات واستفادتها من خارج اللفظ يقتضي القطع بكون الاستعمالات في الخصوصيات من حيث الخصوصيات واما استعماله
في الجامع من حيث هو جامع فمشكوك والاصل ينفيه وعن الثاني بان الاستقراء في خصوصها سائر الالفاظ مع عدم المخالفة يكفي لالحاق سائر الالفاظ المشكوكة كالفرض
وعن الثالث بان المراد ان كان هو الحقيقة بلا حدث المجاز فممنوع لحدث اصل العلاقة وان كان مراده بلا استعمال في المجاز اصلا فهو ايضا ممنوع لان استعمال هذه الالفاظ
في غير الاستعلاء قطعي وان كان مراده بالسبق استعماله في المجاز المخصوص فالنكتة ممنوعة بل هو غالب لان الالفاظ غالبا تستعمل اولا في المعاني الحقيقية ثم في المجاز لا العكس
وان كان مراده بلا استعمال في المجاز المخصوص والمناسب فالغلبة ايضا ممنوعة بل الغالب خلافه لان الغالب في الالفاظ تعدد المجازات مع ان الغالب انه لا يتحقق الاستعمال في كلها
وعن الرابع بان الظن الناشي من الاستقراء حجة في الموضوعات المستنبطة الثالث ان استعمال هذه الالفاظ انما تكون غالبا في الخصوصيات والغالب في المستعمل فيه الغالب
هو الموضوع له لا غير الرابع انه لو كان على سبيل وضع العام والموضوع له العام اعني من الابتداء المطلق كالابتداء المصدري يلزم عدم الفرق بين الاسم والحرف لاستقلالها
في المفهوم ح وعدم احتياج تعقل المتعلق في تعقله والفرق باتفاق بين اللغويين وغيرهم حيث قالوا الاسم ما دل على المعنى المستقل في المفهوم والحرف ما دل على المعنى
المستقل في المفهوم والحرف ما دل على المعنى الغير المستقل المحتاج في تعقله من تعلق المتعلق بخلاف ما قلنا لان الحرف كمن ح يدل على الابتداء الخاص العارض للمتعلق وهو في الدلالة
مستقل لضرورة ان افادة المعنى النسبي الرابطي لا يحصل من متعلقه واما المفاد فالمفهوم غير مستقل لان تعقل الابتداء الخاص العارض للمتعلق موقوف على تعقل المتعلق لا
يق على مذهب المتقدمين يجوز ان يجعله هو الابتداء في غير الابتداء المطلق للمعنى الاسمي لانا نقول المراد بالغير اما ان يكون هو الخاص او المطلق والاول هو المطلوب والثاني
كر عام لان غير الخاص ايض كلي واصلي تعقله لا يحتاج الى تعقل المتعلق لا يق وجود الكلي موقوف على وجود الجزئي فهو غير مستقل لانا نقول المعنى الاسمي اعني الابتداء المطلق ايض
كلي وجوده موقوف على وجود الجزئي مع ان المراد بالاستقلال وعدمه يكون بالنسبة الى المفهوم لا الوجود كما هو صريح كلام اللغويين كما عرفت لا يق يجوز ان يكون المفهوم من
الاستقلال وعدمه في المفهوم بالنسبة الى المستعمل فيه لا الموضوع له لانا نقول هذا خلاف الظاهر ولا بد في الحمل عليه من دليل الخامس انه يلزم ح انحصار الكلمة بالقسمين المستقل
المقترن بالزمان وغيره والاول هو الفعل والثاني هو الاسم وكان تسمية الحرف مجرد تغيير الاسم السادس انه لو كان على ما قاله القدماء يلزم عدم صحة تقسيم الحقيقة والمجاز في الحرف
والتقسيم يقينيي حيث قالوا في حقيقة في الظرفية ومجاز في غيرها اما الملازمة فلان استعماله ح يكون في افراد الظرفية وهو مجاز على مذهبهم كما لو استعمل في غير الظرفية لا يق التقسيم
انما هو بحسب الموضوع له وغيره لا بحسب المستعمل فيه لانا نقول هذا خلاف الظاهر مع انه لا ثمرة في التقسيم لا ثمرة له فتدبر والمقتدم من وجوه الاول اطلاق كلام اللغويين حيث قالوا
من مثلا للابتداء والى للانتهاء وهو مطلق والجواب عنه اولا بمنع كون كلامهم في جهة الاطلاق بل هو وارد في حكم آخر اعني بيان الموضوع له في الجملة كمن للابتداء لا للانتهاء ولا مقام مع
يكون في مقام ان بعد كونه للابتداء هل يكون هو الابتداء المطلق او الخاص وثانيا بانه معارض بما ذكرنا من التبادر وح لابد اما من القول بالنقل وطرح التبادر او طرح قول الاول
والاول باطل للاصل المعتضد بظهور الاجماع من الفريقين على عدم النقل وكذا الثاني ايض لدوران الامر بين اخذ التقليد او اخذ الظن الاجتهادي ولا ريب ان الثاني متعين لكون
الاول موهوما في جنبه سيما مع اعتضاده بما ذكرنا فتدبر الثاني ان الوضع للخصوصيات لابد له من ملاحظتها بخصوصها لكونها لابد منها في الوضع وهو متعذر وان كان الواضع
هو البشر لعدم امكان ملاحظة الخصوصيات باسرها العنوان كان الواضع هو الله تعالى لعدم الفائدة والجواب عن الاول ان لحاظ المعنى بخصوصه تفصيلا في الوضع لا يكون محتاجا بل
تكفي الملاحظة الاجمالية وعن الثاني بانه استدلال بالدليل اللمي وهو غير حجة في المقام الثالث انه لو كان على ما قاله المتاخرون يلزم عدم صحة تقسيم اللفظ بحد المعنى متعدد
والاصل حصره وحجية لكونه من اللغويين اما الملازمة فلان معناه الحقيقي متعدد ولا يدخل في اقسامه لا المشترك ولا المنقول ولا الحقيقة والمجاز والجواب عنه اولا بمنع كونه
من اللغويين وثانيا بمنع كونهم في مقام تقسيم الحاصر وثالثا مع انه لا يخلو من المنافسة ايض على مذهب القدماء فاسد سواء جعل المقسم اعني المعنى الموضوع له او المستعمل
فيه او الحقيقة فارجع ورابعا بانه معارض بما ذكرنا وهو اقوى كما ذكرنا فتدبر اصل الوضع مع العلم به علة ومقتضي لصحة الاستعمال في الموضوع له بلا اشكال ولا مانع
من القرينة او النقل او ما شك في قرينيته كالمجاز المشهور والتشكيك امثالهما واما المناسبة المصححة للمجاز فلما كانت خلافية فلا باس بان نتكلم فيها فنقول هل تكون صحة استعمال
اللفظ في غير ما وضع له اللفظ لغوية موقوفة على ثبوت الرخصة وتكون ذوقية غير محتاجة الى ثبوت الرخصة بل يكفي فيه ثبوت الرضا فلنا لم يرد فيه رخصة لسانية او تكون ذوقية
غير محتاجة الى ثبوت احد الامرين لم اجدها قائلا بالصريح مع عدم ثبوت ما يكشف عن الرخصة او الرضا والاصل التوقيفي يقتضيان للثاني لان صحة الاستعمال وحمل اللفظ عليه او
الحكم بكونه محتمل الارادة سيما في كلام الشارع المنزه عن استعمال الغلط لابد من دليل مجوز للاستناد ومع عدمه فالعقل والاجماع منفيه والنزاع انما هو في قدر ثبوت الرخصة
فيقول من جعل المصحح هو نوع العلاقة مطلقا انه هو المرخص فيه بالدليل الذي نزعمه ويقول من يعتبر يكون المصحح هو الاحاد الواردة بان القدر الثابت هو ولم يثبت ان يهمز ويعود
من يمنع الامرين بان القدر الثابت هو الزائد على الاحاد بالادلة التي نزعمها ويجعلها كاشفة عن الرضا ولم يثبت اصل النوع عنده وح يلزمه الاقتصار بقدر ما يكشف الدليل عن القدر
والرضا اعني الصغرى العرفية او الاستقراء او وصول الاحاد فالنزاع حقيقة في الصغرى اعني الرضا او الرخصة والعدد ولا يكون النزاع في الكبرى بعد تسليم ثبوت الرضا او الرخصة اذا عرفت ذلك
فاعلم ان الاقوال في المسئلة ثلثة قول بالاقتصار على الاحاد كاستعمال الاسد في زيد الشجاع والمراد بالاحاد يحتمل ان يكون احاد اللفظ الوارد من غير جواز التعدي من لفظ الاسد
الوارد الى لفظ الغضنفر الغير الوارد واحاد المورد من غير جواز التعدي من زيد الوارد الى عمرو الشجاع الغير الوارد والرجل الشجاع الوارد الى العصفور الغير الوارد واستعمال المشتق الفعل
الماضي الوارد الى الفعل المستقبل الغير الوارد كالحقايق فان كان المورد شخصا فلا يجوز التعدي الى شخص آخر وان كان نوعا كوضوح جواز استعمال الاسد في الرجل الشجاع فلا يجوز
التعدي الى نوع آخر وان كان نوعا كوضوح جواز استعمال الاسد في الرجل الشجاع او الابخر معا او احاد العلاقة الواردة من خمسة عشر والثاني يدل الاول والاخير فاسد لكونها خلاف الظاهر من اعني المرة مع
لفظ الاحاد ولكونه مستلزما لرفع النزاع بالمرة وهو بعيد يبقى من الاحتمالات اربعة لحرى فقول بكفاية اي مناسبة اندرجت في نوع العلايق من الخمسة عشر او الزايد على

المذاهب

المذاهب منها المشابهة ومنها ما لا اسد يكفاي فرد من افرادها وان كان على سبيل النقش في الجدار ما لم يتحقق المنافرة العرفية الكاشفة عن عدم الرضا كاستعماله في العصفور تشبيه الانسان مع
الشجاع وقول بالامرين الامرين اما وصول الاحاد او تحقق الاستقراء المفيد للظن وعدم المنافرة العرفية والاصل مع الاول على الاحادي ثم مع الثالث لان الثاني يقول
بانقلاب الاصل كليا بخلاف فعلى كل منهما في مقابل الاحادي منها اقامة الدليل على انقلاب الاصل التوقيفي كليا او في الجملة والثمرة بين الاول والثالث تظهر في موارد
الاول فيما لو كان ارادة المعنى الحقيقي متعذرا مع عدم دليل يعين ارادة المجاز مع كون استعمال الوارد في المورد المجازي واحدا مع ثبوت المناسبة بين المعنى الحقيقي وغيره من غير
وصول الاستعمال فيه مع تحقق الاستقراء او عدم المنافرة فعلى الاحادي يجب حمل اللفظ على المجاز الاول لبطلان الثاني وغلطية الاستعمال فيه عنده وعلى الثاني يكون
مجملا لكون ارادة كل منهما من اللفظ صحيحا مع عدم القرينة على التعيين الثاني فيما لو ورد لفظ في خبر مع تعذر ارادة الحقيقة وسائر مجازاته واحتمال الامر بحمله على مجاز لم
يرد فيه رخصة شخصية مع عدم تحقق المنافرة العرفية فعلى غير الاحادي يجب قبوله مضمونه ويكون الخبر مؤيدا للمذهب وعلى الاحادي فاما ان يكون الخبر منقولا باللفظ
او بالمعنى او يكون مشكوكا فعلى الاول فاما ان يكون منعه اجتهاديا او فقاهتيا وعلى اي منهما اما ان يكون خبر الواحد عنده حجة في اثبات الموضوعات المستنبطة او لا وعلى
الاخير في المنقول باللفظ لا يكون دليلا للرخصة واما المضمون ففي المنع الاجتهادي فلا لعدم حصول الظن بصدق الخبر واما في المنع الفقاهتي فيجب لكون الظن بالصدق في جهة الحكم لا
عن التعارض وفي المنقول بالمعنى اذا كان الناقل من اهل الخبرة فيكون دليلا للرخصة في المنع الفقاهتي ويحصل التعارض بينه وبين المانع في المنع الاجتهادي ويتبع الظن الاقوى
واما المضمون فان كان هذا اللحن مضرا فلا والا فيجب قبوله وفي المشكوك لا يكون دليلا للرخصة لجواز كونه منقولا بالمعنى وكان الناقل من غير اهل الخبرة واما قبول المضمون فان كان
هذا اللحن مضرا فلا والا فيجب وعلى الاول في المنقول باللفظ مع كون المنع فقاهتيا يجب قبول مضمونه للظن بالصدق ويكون دليلا للرخصة ومع كونه اجتهاديا فان كان الظن الحاصل من
الخبر اقوى فيثبت الرخصة والمضمون والا فيطرح لعدم حصول الظن بصدقه ولا تثبت الرخصة لعدم قائليته واما في المنقول بالمعنى فان كان هذا اللحن مضرا فلا يجوز قبول مضمونه
والا فيجب واما في الرخصة فان كان الناقل من اهل الخبرة فيكون دليلا للرخصة ان كان المنع فقاهتيا وان كان اجتهاديا فيحصل التعارض بين قوله وبين المانع الاجتهادي
ويتبع الظن الاقوى والا فلا يكون دليلا للرخصة وفي المشكوك ان كان الناقل المحتمل من اهل الخبرة فيحصل التعارض بين المانع الاجتهادي والخبر ويتبع الظن الاقوى ويجب قبول
مضمونه ان لم يكن هذا اللحن مضرا والا فيطرح ان لم يكن من اهل الخبرة فلا يكون دليلا للرخصة وان كان المنع فقاهتيا واما المضمون فان كان اللحن مضرا فلا يجب والا فيجب والثمرة بين
والثاني هو ما ذكرنا فيما لم يرد فيه رخصة مع عدم الاستقراء ولا يكون العرف فيه معلوما من حيث المنافرة والعدم فعلى الثالث لا يصح الاستعمال بخلاف الثاني فانه يصح عنده لا طلاق
كلام اللغويين حتى يثبت المنافرة الكاشفة عن العدم والرافعة للاطلاق والمفروض عدم ثبوتها هنا والثمرة بين الاول والثاني هو ما ذكرنا بين الاول والثالث فتدبر لحجاز
المذاهب هو الاجرا ما التعدي من الاحاد فللاجماع والسيرة على الاستعمال في المجاز فيما لم يرد الرخصة فيما لم يكن عنه منافرة عرفية ولان بعد حصول العرف على الاستعمال منه يكشف
عن رضاء الواضع لاصالة عدم النقل بل القطع به بل يصح وان لم تكن العلاقة من العلايق المعدودة لان عدم ذكرهم لا يدل على عدم صحته لا لاذن من الواضع لان اللغويين كان
ضبطهم بتقليدهم بحسب اجتهاداتهم وتتبعهم بل يصح ولو لم نعرف العلاقة لان عدم المعرفة لا يدل على العدم وثم بان فساد ادعاء الاجماع على حصر العلايق والدليل على المنع
ليس الا الاصل التوقيفي ومستنده ان كان هو الاجماع فليس ان كان هو العقل فحكمه معلق على عدم ثبوت الرخصة او الرضا والمفروض تحققه ولو ظنا وكذا لو تحقق استعمال
غالب افراد الصنف كالكلية والجزئية التي ينبغي باستقراء ها الكل يحصل الظن بكون المرخص فيه هو العلاقة الموجودة في اصل هذا الصنف من دون مدخلية الخصوصيات
وهذا الظن حجة في الموضوعات المستنبطة ولان بعد تحقق العرف في استعمال الاية وما ان سلمنا من سواء الابلسان فهو ولانه لو اشترط الاحاد يلزم عدم كون القران عربيا
لاشتماله على مجازات لم يجد بها في اللغة فكيف بالاستعمال فيه والتالي باطل بالاية وفيه تامل سيجي واما الاقتصار عليه من دون كفاية اصل النوع فللاصل وبطلان ما تخيله الخصم
والدليل على الاقتصار على الاحاد وجوه الاول الاصل وقد عرفت الجواب عنه الثاني انه لو لم يكن نقل الاحاد وجوه الاول الاصل وقد عرفت الجواب عنه الثاني انه لو لم يكن نقل
الاحاد شرطا لجاز استعمال النخلة في الحائط وبالعكس والحجر في الحطب بالعكس والاب في الابن وبالعكس والتالي باطل والجواب عنه ان مع وجود المنافرة بطلان التالي مسلم
والملازمة ممنوعة لاتفاق الكل حتى على المذهب الموسع على عدم الجواز مع تحقق المنافرة لانها تكشف عن عدم صحة الاستعمال فيه عرفا ومعه كيف يحتمل ارادته من الشارع
او مطلق المتكلم العاقل الخبير فيه ومع عدم المنافرة بطلان التالي ممنوع الثالث انه لو لم يشترط الاحاد لكان القران غير عربي والتالي باطل لقوله تعالى انا انزلناه قرانا
عربيا وجه الاستدلال ان الكتاب يشتمل على الحقايق والمجازات والاستعمال فيهما ماخوذ ونسبتهما الى العرب ما توقف على حصول الاستعمال منهم وح لو كان الاحاد شرطا فلو
الاية يثبت استعمال كل الفاظه من العرب لو لم يشترط فيكفي الرخصة من العرب مع كون استعماله من غيره وهو لا يكون مجازا لغويا وعربيا لعدم كون استعماله منه والاية تنفيه
والجواب عنه اولا ان نسبة الحقيقة والمجاز الى العرب اما ان يكون موقوفا على صدور الاستعمال منه او لا وعلى الاول بانضمام الاية يثبت صدور استعمال الفاظ الكتاب من
العرب ولا يدل على توقف صحة الاستعمال في المجاز لنا على صدور استعماله من اللغوي نعم المجاز اللغوي حقيقة فيه وعدم صحة استعمال اللفظ اللغوي فيه حقيقة بدون الاستعمال
منه فيه لا يدل على عدم جواز الاستعمال في المجاز لنا وان لم نسمه باللغوي وتسميته مسامحة وعلى الثاني فالمطلوب ثابت لانه يكفي في الانتساب الى العرب كون الوضع او الرخصة
منه وان تحقق الاستعمال من غيره سلمنا وثانيا بان القران مشتمل على الروحي والهندي والعربي كالقسطاس والمشكوة والسجيل فان كان الضمير راجعا الى البعض فلا يصح الاستدلال
وان كان راجعا الى المركب فلا يصح ايض والجواب هو الجواب وثالثا بان الانتساب الى العرب يكفي كون الوضع او الرخصة منه او بان المراد من كونه عربيا يحتمل ارادة كون
اسلوبه عربيا او كونه اغلبه عربيا كالكتب الفارسية مع اشتمالها على بعض الفاظ العرب او يكون استعماله من النبي صلعم لكونه ايض من العرب والدليل على كون العلاقة المصححة
هو النوع امور الاول اطلاق كلام اللغويين حيث قالوا في تعداد العلاقة منها المشابهة ومنها الكلية والجزئية ومنها السببية ومنها المضايف ومنها التضاد وهكذا وهو
مطلق شامل لكل مشابهة ومضايف وتضاد وهكذا وكلامهم حجة في المقام والجواب عنه ان هذا الاطلاق وارد في مورد حكم آخر اعني مقام بيان تعداد العلاقة ولا يكون في مقام
بيان كيفيتها فلا يصح التمسك به من هذه الجهة الثاني الاستقراء لان الغالب فيما تحقق فرد من انواع هذه العلايق يصح الاستعمال ويلحق المشكوك بالاعم الاغلب والجواب
الجواب عنه ان الاستقراء لو تحقق فهو مسلم لكنه لم يكن كك لان غلبة استعمال الاسد في افراد الشجاع من الانسان موجود فلو كان تعقل فرد منه مشكوكا يحصل الظن بالاجماز

ديزه كتابخانه

واما استعمال المصنوع الشجاع مثلا لم يثبت فكيف بالغلبة ومعه لا يحصل الظن لجواز مخالفة النوع مع نوع اخر وكذا الغلبة في استعمال الكل في الجزء الذي ينتفي بانتفائه
الكل موجود لو كان بعض منها مشكوكا كما يحصل الظن بالتصرف واما الجزء الذي لا ينتفي بانتفائه الكل لا يكون غالبا ومعه لا يحصل الظن لجواز مخالفة الصنف مع صنف
اخر الثالثة انه لو كان يكفي النوع كافيا فلم يكن لقرائن غريبة الاستعمال على مجازات لم يجد استعمالها في العرب كالاركان المخصوص كيف بالاستعانة المتحقق انما هو نوع العلائق
من المشابهة وغيرها والثاني باطل كما ترى والجواب عنه ولا يظهر ببعض ما في الاحادثة ثانيا بان عدم كفاية النوع لا يستلزم اشتراط الاحاد حتى يلزم ما ذكر اذ المعرف مصحح الاستعمال
ما لمناسبات الدلالة الحقائق والمجازات وما هو محل الارادة منهما اما في الحقائق ففيه احتمالات ثلث الاول كون الدال هو اللفظ مشروطا بعدم القرينة الثاني هو اللفظ
مع عدم القرينة وكون كل منهما جزء للمقتضي الثالث هو اللفظ وكون القرينة من الموانع وذكر بعض العلماء ثمرة للمسئلة في صورة الشك في حدوث القرينة فعلى الاخير يجب
حمل اللفظ على المعنى الحقيقي وذلك لوجود المقتضي بالفرض والمانع منفي بالاصل المقطوع الحجية وعلى الاولين لا يجوز الحمل لرجوع الشك الى تحقق المقتضي والاصل عدمه وفيه
ان هذه الثمرة اما ان تكون في صورة الشك في حدوث القرينة او في صورة الشك في القرينة بعد القطع بحدوث الشيء وكلاهما فاسد اما الاول فلانه لو كان يسهم اصالة
عدم القرينة لو كانت جارية فيجري هنا ومقتضاها عدم القرينة وح فيجب حمل اللفظ على فرض كونها جزء للمقتضي وشرطا له وذلك لان احد جزئي المقتضي اعني اللفظ ثابت بالوجدان
والجزء الاخر اعني عدم القرينة ثابت بالاصل لا يقال هذا الاصل معارض باصالة عدم المقتضي بخلاف ما لو فرض كونها من الموانع لانا نقول اولا بان اصالة عدم المقتضي غير
جارية للقطع بحدوث المقتضي لان اللفظ في الواقع اما ان يكون مع القرينة او لا وعلى الاول مقتضي المجاز موجود وعلى الثاني مقتضي الحقيقة موجود وكلاهما مسبوق
بالعدم وتحقق احدهما مجملا يقيني والشك انما هو في الحادث ولا يصح التمسك بالاصل وكذا لا يجري بالنسبة الى الاثر المقتضي للقطع بتحقق احد الاثرين مجملا من المجاز او
الحقيقة وثانيا بان اصالة عدم القرينة مقدمة لكونها موضوعية لان الشك في المقتضي انما يكون مسببا من الشك في حدوث القرينة لا العكس واما الثاني فلانه بعد
القطع بحدوث الشيء مع الشك في القرينية لا يكون الاصل جاريا للقطع بحدوث الشيء مع الشك في كونه هذا او ذاك ويكون كل منهما مسبوقا بالعدم ويكون الشك
في الحادث ولا يجري الاصل والتحقيق في المقام ان القرينة تكون من الموانع وذلك لوجوه الاول حصول التعارض عرفا بين اللفظ والقرينة عرفا كقوله رأيت اسدا يرمي
وهو موقوف على كون اللفظ بذاته مقتضيا لشيء والقرينة مقتضيا لشيء اخر حتى يحصل التعارض ولو كان عدم القرينة شرطا او جزءا فاللازم عدم تحقق التعارض لعدم
تحقق المقتضي لظهور الحقيقة باعتبار انتفاء جزئه او شرطه الثاني ان المتبادر من لفظ الاسد مع قطع النظر عن الالتفات الى عدم القرينة انما هو الحيوان المفترس والمنكر
منكر للبداهة الثالث الاستقراء في حال الواضعين من الاباء للابناء والبنات فان الموضوع عندهم ليس الا حاق اللفظ من غير التفاتهم الى عدم القرينة جزءا او شرطا الرابع
اجماعهم على كون القرينة من الصوارف ومحل الارادة ايضا هو اللفظ هذا في الحقائق الخاصة واما المشتركات اللفظية فالدال فيها هو اللفظ مع القرينة فان لفظ المشترك
مع التجرد دال على ارادة الحقيقة دون المجاز ولما كانت الحقيقة متعددة فالقرينة تعينها فالدال على سنخ الحقيقة يكون هو اللفظ والدال على شخص الحقيقة هو القرينة ومحل الارادة
فيها قد يكون هو اللفظ مع القرينة وقد يكون هو اللفظ وهو الغالب والقرينة المحتاج اليها في تشخيص الحقيقة بالخصوص انما هي قرينة واحدة واما في المجازات فيحتاج الى قرائن
ثلثة احدها ما يدل على صرف الحقيقة وثانيها ما يدل على ارادة مجاز ما وثالثها ما يدل على ارادة المجاز بالخصوص والدال في الاول هو القرينة مطلقا وفي الثاني هو العقل من باب
لزوم اللغوية وقد يدل عليه القرينة ايضا وفي الثالث قد تكون هي القرينة كما في اسد يرمي وقد يكون هو اللفظ ومثاله كاللفظ الدال على المنطوق والمفهوم بعد نصب القرينة
على عدم ارادة المفهوم فان المنطوق فيه باق والدال عليه هو اللفظ وكذا العمومات المخصصة فانه بعد ورود المخصص صرف ارادة الحقيقة اعني العموم يكون العقل حاكما
بارادة مجاز من المجازات من جميع ما بقي او بعضها ويكون الدال على الاول هو لفظ العام وتوضيحه ان لفظ العام موضوع للاحاطة ويدل على ارادة افراد الاحاطة لان
كل واحد من افراد الاحاطة مستقل بارادة للتكثير ولذا لو خالف العبد مولاه في فرد من افراد العام يكون معاقبا بحسنة لعاصية فقد يفاد اوجد المخصص يصرف الحقيقة
اعني لا ارادة الاحاطة ويخرج بعض افراد الاحاطة ويبقى اذ بقيت افراد المحاط بحاق اللفظ لان المخصص يدل على عدم ارادة هذا ولا يدل على ارادة جميع ما بقي او بعضها والدال
هو اللفظ كالاول وبعد وجود المخصص يحتاج اخراج اي بعض من افراده الى دليل لا ان يكون ثبات الارادة محتاجا الى الدليل فتدبر وسيجيء توضيحه في مبحث العموم وكذا الامر في الاوامر
فان الامر مثلا دال على الوجوب النفسي المطلق فاذا وجدت القرينة على صرف الاول بقي الاخيرين والدال عليهما هو اللفظ لا القرينة فان القرينة تدل على ارادة الاستحباب الا على
نفسيا الا شرطيا او مطلقا الا مقيدا وقد يكون هو اللفظ مع القرينة وذلك كما لو كان للفظ المخصوص مجازات متعددة مع كون واحد منها اقرب بعد وجود القرينة
على صرف ارادة الحقيقة يكون اللفظ المخصوص باعتبار صيرورته ظاهرا في هذا المجاز منصرفا اليه والدال عليه هو هذا اللفظ المخصوص من حيث كونه ظاهرا فيه فتدبر
والحاصل ان اللفظ لو كان باعتبار الوضع دالا على ارادة مستقلة او ارادة ملزوم لارادة اخرى فلو وجد القرينة على عدم ارادة اللازم في الثاني يكون ما بقي في الاول
والملزوم في الثاني باقيين بحاق اللفظ واما لو دل على ارادة المركب من حيث هو مركب فلو وجد القرينة على صرف ارادة المركب من حيث هو مركب يكون الدال على ارادة
المجاز المخصوص من بعض الاجزاء او غيرها هو القرينة هذا في المجازات واما القرينة في المشتركات المعنوية فعلى قسمين قسم يكون المقصود هو الاخبار عن نفس الكلي
كقوله جاءني رجل من اقصى المدينة فان المقصود هو الاخبار عن هذه الطبيعة المتبادرة من اللفظ لا خصوص الفرد وان استفاد الخصوصية من القرائن اللازمة
للكلام اعني المجيء ولكنها لم تكن مقصودة وقسم يكون المقصود هو الاخبار عن الفرد وهذا قد يكون المراد من اللفظ نفس الكلي الموجود فيه فتكون الخصوصية مرادة من القرينة
والانضمام يحصل من الخارج كقوله رأيت انسانا طويلا وقد يكون المجموع مرادا من اللفظ كقوله اشتر البطيخ ثم قال اشتر البطيخ الكبير فالثاني يكشف عن كون
المراد بالاول هو الثاني اعني المقيد فاللفظ محل ارادة المقيد مجازا والصارف هو المقيد اما الاول والثاني فيكون الدال عليهما هو اللفظ كما هو محل الارادة ايضا وهو
واضح واما الثالث فيكون الدال عليه هو القرينة لعدم كون اللفظ موضوعا له حتى يدل عليه فقد يرد محل الارادة في الاول نفس اللفظ وفي الثاني كذلك بالنسبة الى الكلي
والقرينة بالنسبة الى الخصوصية وفي الثالث يكون هو اللفظ فقط **اصل** في معرفة الحقيقة والمجاز فكل منهما قد يكون معلوما وقد لا يكون كذلك فلا بد من التصدي
بالامور التي يمكن معرفتهما بها فنقول العلائم التي تكون سببا لمعرفتهما امور منها تنصيص الواضع واهل اللسان ولا ريب في حجيته ومنها نقل اللغويين والناقلين للغة

اما سماعا

اما سماعا او اجتهادا في محاورات العرب الكلام فيه يقع في امور **الامر الاول** ان قول اللغوي فيما لا يفيد العلم هل يكون حجة ولو في الجملة ام لا والحق الاول وذلك
لوجوه الاول الاجماع العملي من العلماء قديما وحديثا الا ترى في كتبهم الفقهية والاصولية تمسكهم في اثبات الاوضاع في بعض المقامات بقول اللغوي مع علمهم عليه وهذه
سجيتهم وعادتهم الثاني الاجماع القولي لانا نرى ان كل من تعرض للاصول قال بحجية قول اللغوي في اثبات الاوضاع الثالث تقرير المعصوم ع لان تدوين هذه الكتب
انما كان ولو بعضها في زمانهم ع وكان رجوع الناس اليها مشهورا ولو لم يكن برضاء المعصوم لردع ولو ردع لوصل الينا والى العلماء المتقدمين ولو كان كلما كان علم
به ومن عدمه يحصل العلم العادي بالتقرير هنا وهو يكشف عن الرضا الرابع الدليل العقلي وهو من وجوه الاول ان اثبات الاحكام غالبا يكون بالالفاظ وباب العلم
غالبا منسد لاقتصاره على المعلومات والرجوع الى اصالة البرائة في غيرها او الاحتياط او العمل بالموهوم او التخيير فاسد فيكون الامر منحصرا بالعمل بالظن والظن الناشي من
قول اللغوي في الجملة هو القدر المتيقن لان كل من عمل بغيره عمل به الثاني ان الظن الناشي من الخبر الصحيح بالصدق يكون حجة لانسداد باب العلم فيه ولا مناط الا العمل بالظن فلو
فرضنا خبرين كان احدهما مظنون الصدور ومقطوع الوضع والاخر مقطوع الصدور مظنون الوضع الحاصل من قول اللغوي يكون طرحهما معا باطلا واخذ الاول دون
الثاني تحكما لكون كل منهما ظنا بالحكم الشرعي مع عدم الدليل الشرعي على حجية الاول ولا على عدم حجية الثاني ويكون المناط هو العقل مع عدم الترجيح بلا مرجح ومعه
ينحصر باخذهما معا الثالث ان الظن الصدوري لو حصل من الموثق والظن بالوضع حصل من قول اللغويين يكون طرح الامرين فاسد لعدم كفاية الصحاح ح
لا بد من العمل فلو عملنا بكليهما فهو المطلوب ولو عملنا بالاول دون الثاني يلزم ترجيح المرجوح على الراجح بالنسبة الى الظن والواقع اما الاول فلان حجية الموثق حال دون
قول اللغوي واما الثاني فلان الظن الحاصل من قول اللغويين يكون اقوى من الظن الحاصل من الموثق لا يقال ان هذا الدليل لا يقتضي حجية الظن في المسئلة الاصولية
لانه ايضا ظن بالحكم الشرعي ولو بالواسطة ونحن لا نقول به لانا نقول الملازمة ممنوعة لانفتاح باب العلم الشرعي او العقلي في غالب المسائل الاصولية لان مدركها اما
ان يكون هو العقل كالادلة العقلية ودلالة الامر واجتماع الامر والنهي او يكون هو العرف كحجية العام المخصص وحمل المطلق على المقيد وكون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل
وكون الامر للوجوب واشتراط بقاء المبدأ في المشتق وامثالها وعلى اي منهما يمكن تحصيل العلم بخلاف اثبات الوضع اللغوي في الالفاظ سيما في الالفاظ المهجورة لعدم امكان تحصيله
غالبا الا بقول اللغوي وهو لا يفيد الا الظن غالبا ومع هذا الفرق لا يجري الحكم لان خروج الظن من تحت الاصل في اللغات يقيني وقدر متيقن بخلاف الظن في الاصول
ولا بد في الالحاق من اقامة الدليل على نفي الفرق عقلا او شرعا وكلاهما مفقودان اما الاول فظاهر لانفتاح العلم الاجمالي في الاصول دون اللغات واما الثاني فلكون حجية قول اللغوي
اجماعية ظاهر الحال امر في الاصولي فان حجية الظن فيها خلافية وسيجيء توضيحه في حجية المظنة **الامر الثاني** في ان حجية قول اللغوي هل تكون من باب النبأ او من باب الشهادة
او باب اهل الخبرة او من باب الظن والحق انها لا تكون من باب النبأ لان الدليل على كونها من باب النبأ ان كان هو مفهوم اية النبأ فمدفوع اولا بان دلالته على حجية خبر الواحد
ممنوعة كما سيجيء في حجية المظنة وثانيا بانا نضمر الى النبأ في الموضوعات المستنبطة ممنوع وثالثا بانه لو كان كذلك لاعتبر هنا العدالة وهو باطل بالضرورة و
رابعا بانه يصح لو علم بكون الاخبار منهم على القطع وهو ايضا ممنوع وان كان منطوقها بناء على كون التبين غير ظني فمدفوع اولا بان التبين ظاهر في العلمي كما سيجيء
وثانيا بانا نضم اليه الى المقام مشكل وان كان هو الاجماع فمدفوع بان كون الاجماع على حجيته من باب النبأ ممنوع ولم يكن ايضا من باب الشهادة والا لاعتبر التعدد هنا
وليس كذلك جزما ولاعتبر هنا العدالة وليس كذلك قطعا ولا تقتصر على صورة العلم بكون اخبارهم على سبيل الجزم وليس كذلك بداهة بقي الكلام من حيث كونه ظنا ناشيا
من قول اهل الخبرة او مقتصرا بهذا الظن او يكون من باب انه فرد من افراد الظن بناء على حجية الظن وان لم يكن حاصلا من جهة الخبرة والحق الثاني والا لزم الاقتصار
بما علم كون اخبارهم من باب اجتهاداتهم لا من باب سماعهم ويلزم ايضا عدم حجية الظن الناشي من الاجماع المنقول وظهور الاجماع والاخبار الظنية الواردة عن الائمة ع
في اثبات الاوضاع وهو باطل لكونها حجة كما سيجيء في حجية المظنة وكيف كان فالظن الناشي من قول اللغوي في الاوضاع حجة سواء سميته من باب انه فرد من افراد الظن
او من باب انه ظن ناش من قول اهل الخبرة **الامر الثالث** ان قول اللغوي هل يكون حجة في جميع الالفاظ اولا والحق ان اللفظ لو كان مما يحصل منه القطع او الظن
المعتبر بالتخالف بين العرف واللغة فيكون حجة بلا اشكال لكونه قدرا متيقنا واما لو كان مما يحصل منه القطع او الظن المعتبر بالاتحاد فيجب الفحص عن حال العرف فلو
وافق قول اللغوي مع الامارات العرفية فيكون حجة بلا اشكال ولو خالف فلو كانت الامارات اجتهادية ناشية من حاق اللفظ فيؤخذ بالامارات لكونها مقطوعة
او مظنونة ويطرح قول اللغوي لكونه ح مقطوع الخطاء او مظنونه ولا يكون حجة ولو كانت الامارات فقاهية من الشك في كونها ناشية من اللفظ او القرينة
فبعد التعارض لو حصل الظن الشخصي في جانب احدهما فيؤخذ به ويطرح الاخر والا فيطرحان ويرجع الى الاصل لعدم امكان الجمع ولا التخيير فبقي الطرح واما لو كان العرف
مختلفا او الامثلة كذلك فذلك لكون الغاية داخلة في المغيا ام لا فيؤخذ العرف الموافق لقول اللغوي لكونه ح مظنون الصحة ويطرح الاخر لكونه موهوما واما لو كان
حال العرف مشتبها فيؤخذ قول اللغوي ايضا لكونه مفيدا للظن سليما عن المعارض واما لو كان اللفظ مما يحصل الشك في الاتحاد والتخالف فمقتضى الدليلين من قول
اللغوي والامارات هو ثبوت النقل ولكن اصالة الاتحاد يقتضي عدمه والاول مقدم لكونهما دليلين اجتهاديين ولو لم ينضم الى الاصل شيء يكون ارجح من الدليلين المقتضيين
لثبوت النقل والا فيتبع اصل الاتحاد ولا بد من الترجيح بين قول اللغوي والامارات كما ظهر بما مر وهل يكون قولهم حجة مطلقا سواء كان اخبارهم من باب النقل
او السماع ومن باب اجتهاداتهم او يختص بالاول او الثاني والحق هو الاول وذلك لوجوه الاول ظهور الاجماع الناشي من اطلاق من عمل بقول اللغوي ومن قال بحجيته
فانه مطلق وشامل للامرين الثاني ان كلا منهما مفيد للظن والتخصيص باحدهما دون الاخر تحكم الثالث ان غالب اللغة مشتبه من حيث كونه من الاول او الثاني فلو قصر
على المعلوم من الاول او الثاني يلزم طرح المشتبهات والرجوع الى الاصل ويلزم منه الخروج من الدين او العسر والحرج وهل يكون اخبار غير اهل الخبرة كاخبار العلماء في المقام
حجة ام لا والحق الثاني وذلك لا لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه قول اللغوي بقي الباقي تحت الاصل **الامر الرابع** في صور التعارض ما بين قول اللغوي والامارات
فقد ظهر مما سبق واما بين قولي اللغويين فهو على اقسام لان كلامي اللغويين اما ان يكونا مثبتين للوضع وكان لازم كلام كل منهما نفي الاخر كان يقول احدهما انه حقيقة في
القطع باتحاد المعنى الامر موضوع للوجوب والاخر يقول انه موضوع للاستحباب ظاهر كلام كل منهما ادعاء اتحاد الوضع ويلزم نفي الاخر واما ان يكون احدهما مثبتا

بحكم ببطلان الترجيح

للوضع الاخر يدعى بغير صريحا كان يقول احدهما الامر موضوع للوجوب حقيقة فيه والاخر يقول انه مجاز فيه وعلى كل منهما فاما ان يكون كلامهم في ذلك غائرا صريحا كما ذكرنا او يكون ظاهرا فيه كان يقول المثبت الاسد هو الحيوان المفترس او الباء للتبعيض او قد جاء للتقليل والمتبادر كذا والاخر يقول قد يستعمل فيه او انه غير متبادر فان لفظ قد في المستقبل دال على قلة الاستعمال وهو ظاهر في ادعاء المجازية في الماضي يفيد التكثير وهو دال على الحقيقة وكذا الحال ظاهر في ادعاء الحقيقة لجواز كونه فرد الحقيقة فتدبر واما ان يكون احدهما صريحا والاخر ظاهرا فيه وعلى كل منهما فاما ان يكون مرجع كلام النافي الى عدم الوجدان كما في الالفاظ التي يعلم نقلها في زمان الناقل وكان اخبارهم من باب النقل والسماع وكذا لو كان من باب اجتهادهم لكن ما نحن فيه هو ذلك ويدعى مجازية الغير من باب اصالة عدم الاشتراك واصالة الرد او ان يكون مرجع كلامه الى وجدان العدم فذلك كما في الالفاظ التي يحصل العلم باتحاد نقلها لنا الناقل مع اللغة كان يقول احدهما الامر للوجوب والاخر يدعى انه للاستحباب وعلى الاول يقدم جانب الاثبات لعدم تعارض الوجدان مع عدم الوجدان ففي المتباينين يحكم بالاشتراك وفي العموم والخصوص يحكم بالوضع للعام وعلى الثاني يتوقف من حيث هو ويرجع الى الترجيح فان فقد فهو الاستطراح **الامر الخامس** في ان حجية قول اللغوي قد ظهرت مما سبق من انها لا تكون من باب السببية ويشترط فيها كونه مفيدا للظن بذاته لو لم له معارض معه فهل يشترط فيها افادة الظن الشخصي في مرحلة التعارض ام لا والحق ان المعارض لو كان معتبرا بذاته فيشترط افادة الظن الشخصي فلو حصل من احدهما يتبع لبطلان ترجيح المرجوح على الراجح ولو لم يحصل يطرح الامران معا لبطلان الترجيح بلا مرجح ولقيام الدليل على التخيير لا من العقل ولا من الشرع واما لو كان المعارض من الامور الغير المعتبرة مما ثبت عدم اعتباره بالدليل كالقياس فالحق انه حجة من باب التعبد المطلق اي وان كان الظن الشخصي مع القياس لبناء العرف والعقلاء على العمل ولانه ان طرح يلزم الاعتناء بشأن القياس ولو في الجملة والمستفاد من الاخبار خلافه ولو كان مما ثبت عدم اعتباره بالاصل فالحق انه حجة من باب التعبد المقيد اي حجة ما لم يحصل الظن على خلافه وذلك لبناء العرف وسيجيء توضيحه في مبحث التراجيح وهكذا في غير قول اللغوي من الامارات وغيرها **الامر السادس** ان بعض كلمات اللغويين نص اوظاهر في ادعاء الوضع او العدم كما ذكرنا ولا غبار عليه وبعض كلماتهم متشابه لم يظهر منه ادعاء الوضع والحقيقة الى الاستعمال وح هل يكون الاصل في تعيين اللفظ وكلمات اللغويين هو بيان الوضع حتى يثبت غيره او بيان الحقيقة حتى يثبت عدمه او بيان المستعمل فيه على سبيل المجاز او بيان المستعمل فيه بالمعنى الاعم والاول مخالف لاصالة عدم الاستعمال والثالث مخالف لهما والثاني واضح واما الاول فلكون المجاز ايضا مستلزما للوضع والرابع ايضا كذلك لا اصل واحد والثاني مخالف له ولاصالة عدم الاستعمال والثالث مخالف لهما والثاني واضح واما الاول فلكون المجاز ايضا مستلزما للوضع والرابع ايضا كذلك لانه لا يخلو من احد الامرين من الحقيقة او المجاز وح يكون مقتضى الاصل الاعتباري هو الاول لكونه مخالفا للاصل الواحد بخلاف غيره لكن الحمل على بيان الوضع فقط من دون الاستعمال غلط من وجهين الاول الغلبة لان الغالب فيما يثبت الوضع ثبوت الاستعمال فيه ولو مرة ويلحق المشكوك بالاعم الاغلب الثاني ان الحمل على بيان الوضع فقط من دون الاستعمال مناف لاصل المقصود من التدوين لان المقصود من تدوين اللغات حصول التفهيم في الفاظ الكتاب والسنة لمن تاخر عن صدر اللغة ولو لم يكن اللفظ مستعملا لا في اللغة ولا في الشرع فلا فائدة لذكره وتدوينه فلم يبق سائر الاحتمالات من بيان الحقيقة او المستعمل فيه المجازي او المستعمل فيه من حيث هو هو وربما يقال ان الاصل هو الثاني من وجهين الاول ان الغالب هو بيان الحقيقة ويلحق المشكوك بالاعم الاغلب وفيه ان الامر في متعدد المعنى يكون بالعكس لان الغالب فيه هو على وجه المجاز لندرة الاشتراك الثاني ان المقصود من التدوين حصول التفهيم والانسب فيه بيان الحقيقة لان اللفظ لو كان مع القرينة المعينة فلا ثمرة للبيان ولو كان مع القرينة الصارفة عن بعض دون المعينة لبعض فلو كان البيان بيانا للمجاز فلا يحصل به الفائدة لجواز ان يكون المراد هو هذا المجاز الذي بينه او غيره لعدم انحصار المجازية ولو كان البيان بيانا للحقيقة يحصل منه الفائدة لانه يحمل على هذه الحقيقة وغيره اولا انه دليل لمن ينتقل به الى كون البيان على وجه الحقيقة وهو كاشف عن الوضع والدليل اللمي غير معتبر بالاصل والاجماع وثانيا بان الثمرة المذكورة لا كلية فيه الا اذا كان للفظ بيان المعنيين مع وجود القرينة على صرف احدهما وثالثا بانه مستلزم لكثرة الاشتراك لان الغالب في بيان المعنى من اللغوي في اللفظ يكون بيان معان متعددة لا واحدة ويلزم منه ما ذكرنا من ندرة الاشتراك فتنفيه اذا عرفت عدم الدليل في جانب احد الامور يظهر لك ان القدر المتيقن من الكل بيان المستعمل فيه مجملا بين الامور ح لابد من بيان ان الاصل في الاستعمال من حيث هو هل يكون هو الحقيقة حتى يثبت المجاز او الاصل فيه هو المجاز حتى يثبت خلافه او لا اصل فالمختار هو اعم نسب الاول الى السيد المرتضى والثاني الى ابن جني والثالث الى المشهور والحق مع المشهور للاصل لان المدعي لاحد الامرين ادعائه مخالف للاصل التوقيفي والاصل التوقف ولم يكن دليل مثبتا لاحد الامرين كما سيجيء من بطلان المتمسك به لاحد المدعيين نعم بيان المستعمل فيه المتحد من حيث الاستعمال الاتحاد دليل على الحقيقة وبيانه في المتعدد من حيث الاستعمال والتعدد دليل على الحقيقة والمجاز اما الاول فلوجوه الاول ان الغالب في المستعمل فيه المتحد هو كونه حقيقة لانه يجوز ان يكون له مستعمل فيه اخر غير هذا لانا نقول لو كان له مستعمل فيه اخر على سبيل وضع اللفظ له لذكروه لان الغالب انهم يذكرون معنى المستعمل فيه الموضوع له لو كان اللفظ ولم يذكرون المستعمل فيه المجازي دون المستعمل فيه الموضوع له ولاصالة عدم الاستعمال في شيء اخر الثاني انه لو كان موضوعا لهذا فهو المطلوب والا يلزم المجاز بلا سبقه بالوضع وبلا سبقه بالاستعمال في الموضوع له والاول محال والثاني نادر غاية الندرة الثالث بناء العرف على ذلك لان بنائهم فيما وجدوا لفظا كان له مستعمل فيه واحد يكون على الحمل عليه مجردا عن القرينة وهو كاشف عن كون بنائهم على الحقيقة مع ان الثمرة هي الحمل عليه عند التجرد وهو كذلك عندهم الرابع ظهور الاجماع واما الثاني فلاصالة عدم تعدد الوضع لندرة الاشتراك والدليل للسيد على ان الاستعمال دليل الحقيقة في الشك في كون المستعمل فيه معنا حقيقيا او مجازيا لا يخلو من امور الاول الغلبة بان الغالب في الاستعمال هو الاستعمال في الحقيقة فاذا استعمل اللفظ في شيء يحصل الظن بكونه حقيقة والجواب عنه بانه في متعدد المستعمل فيه لا ينافي كون البعض حقيقة والبعض الاخر مجازا وكان الغالب استعماله في الحقيقة وان كان مراده ان الغالب في المستعمل فيه الحقيقة ولو كان نادرا فهو ممنوع لان الغالب في المستعمل فيه النادر كونه مجازا الثاني ان الحكم بالمجازية مستلزم لخلاف الاصل من وجوه تبلغ الى عشر لان الحكم بالمجازية مستلزم للعلاقة والوضع النوعي والقرينة الصارفة والمعينة وكل منها يحتاج حين الاستعمال الى التفات المستعمل والمخاطب اليها وكلها مسبوقة بالعدم والاصل العدم بخلاف الحكم بالاشتراك فانه مستلزم لخلاف اصل واحد اعني الوضع وهو اولى بالاخذ والجواب عنه من وجوه الاول ان الكلام انما هو في جهة الوضع لا في جهة الاستعمال وفي جانب المجاز لم يكن خلاف اصل اصلا لان الوضع النوعي ثابت في المجازات والعلاقة امر قهري يكون تحققها بتحقق متبوعها ولا يحتاج الى حدوث اخر وح يكون

الشك كما في الحادث والاندراج بعد القطع بالحدوث لا في الحدوث لان الشك يرجع الى انه هل يكون المعنيان مما يكون بينهما مناسبة حتى يندرج تحت الاوضاع النوعية ام لا حتى لا يندرج فالشك في الحادث لا يجري فيه الاصل بخلاف الوضع الثاني انه على فرض تسليم كون الكلام في الاعم لخلاف الاصل المتحقق في جانب المجاز قليل لانه يحتاج الى القرينة الصارفة والمعينة ويكفي عنهما القرينة الواحدة غالبا والى التفات المتكلم الى القرينة والى كونها مصححا للعلاقة والى التفات السامع اليهما وهو خمسة بخلاف الاشتراك فانه مستلزم لزيادة وضع واحد ونصب القرينة في كل من الاستعمالين في الوضعين والتفات المتكلم اليهما والى كونها مصححا في الاخرى فيه هو الوضع والتفات السامع كذلك فهو في جانب الاشتراك ستة وفي جانب المجاز خمسة الثالث انه لو سلم الشك في حدوث القرينة بسبب الشك في حدوث الوضع والعلم بكون كل من الاول والثاني موضوعا للاول كذلك ويكون الاصل الجاري في جانب الموضوعي اي في اصالة عدم تعدد الوضع مقدما على الاصل في جانب الحكمي مع اعتضاده بالشهرة وتعليقه كما في المقام الثالث بناء العرف على كون الاصل في الاستعمال الحقيقة بيانه انا نرى لو ورد الجاهل بالاصطلاح في مشهد الحسين عليه السلام عند الغائم يرد استعمل الغائم مع مخاطبه لفظا كالخبز في معنى كما يقتضي الخبز لغلامه فاتى بشيء ورأى الجاهل علم كون اللفظ موضوعا له عندهم ثم استعمل في معنى اخر مع غلامه مرة ثانية كالتبنها بالخبز فاتى بشيء غير الاول مع حصول الشك للجاهل في كونه موضوعا لهما لهذا اللفظ ايضا عندهم ام لا واستعمل مرة ثالثة مع هذا الجاهل بانه قال ايتني بالخبز مع عدم نصب القرينة على التعيين توقف الجاهل في الحمل على الاول والثاني والتوقف دليل على الاجمال والاجمال دليل على الاشتراك لانه لو كان بناء العرف على تقديم المجاز لكان بنائهم على الحمل على الاول لان الوضع في الاول معلوم له وفي الثاني مشكوك فيه وبلزمه الحكم بالمجازية وبنائهم في اللفظ المجرد عن القرينة هو الحمل على الحقيقة فمن عدم بنائهم على الحمل على الاول يظهر ان بنائهم على كون الاستعمال في الثاني دليلا على الحقيقة والاشتراك والجواب عنه من جهتين الاول ان الاستعمال في الاول والثاني لو كان مع القرينة فالتوقف مسلم وكونه دليلا على الاشتراك ايضا مسلم لكن لم يكن ناشيا من حاق الاستعمال بل ناش من تساوي الاستعمالين من حيث نصب القرينة والغالب فيه هو الاشتراك لانه لو كان احدهما مجازا لكان الاستعمال في الاخر على الحقيقة بدون القرينة لان الغالب فيه كذلك لندرة المجاز المشهور والكلام انما يكون في الاستعمال من حيث هو ولو كان الاستعمال في الاول بدون القرينة وفي الثاني مع القرينة فالتوقف في الثالث ممنوع بل بنائهم يكون على الحمل على الاول والثاني سلمنا التوقف والاجمال لكنه لا يكون دليلا على الاشتراك لجواز كون التوقف من باب كون الاصل في الاستعمال عندهم اعم كما عليه المشهور ولانه ايضا التوقف الرابع بناء العرف على حسن الاستفهام في المثال المذكور والجواب عنه اولا منع لزومه في صورة اختلاف الاستعمالين وحسنه لا يكون دليلا في صورة تساوي الاستعمالين مسلم لكنه خارج عن محل الفرض كما مر وثانيا بانه يحتمل ان يكون من باب كون الاصل في الاستعمال اعم نعم لو كان مراد السيد ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فيما علم وصف الحقيقة والمجاز للفظ واستعمله المتكلم وشك في ارادة الحقيقة والمجاز فمسلم فالاصل ارادة الحقيقة من باب الوصف وظهوره وعدم القرينة في بعض المقامات كما لو كان المانع لحصول الوصف ايضا من الامور المتصلة كالمجاز المشهور والامر الوارد عقيب الحظر وذلك للاصل التوقيفي واصالة حرمة العمل بغير العلم ولبناء العرف على التوقف فيه وكذا في الامور المنفصلة المعتبرة المبنية كالعمومين من وجه وذلك لبطلان الترجيح من غير مرجح ومن باب التعبد المطلق لو كان المانع من الامور الغير المعتبرة مما ثبت عدم اعتباره بالدليل كالقياس وذلك لبناء العرف على عدم الاعتناء بهذا الاجمال ولدلالة الادلة على عدم الاعتناء بالقياس ومن باب التعبد المقيد لو كان المانع من الامور الغير المعتبرة مما ثبت عدم اعتباره بالاصل كالشهرة مثلا لو دل الدليل على شيء من باب الحقيقة مع كون المشهور على خلافه ولم يحصل الظن بخلافه وكذا لو كان المانع من الامور المنفصلة المعتبرة المجملة كما لو ورد خبر خاص مجمل الدلالة بعد صدور العام وشك في كونه مخصصا للبعض او ارادة العموم او استحبابا ونحو ذلك لم يكن بنائهم على الحمل على العموم ما لم يظهر كونه صارفا وسيجيء توضيحه في المباحث الاتية والدليل لابن جني على كون الاصل في الاستعمال هو المجاز هو ما نقل بيانه ان الغالب في اللغات مجازات وهذا يحتمل ان يكون له صورتان الشك في كونه لمعنى حقيقة او مجازا فيقول الثاني باعتبار ان الغالب في اللغة المتفق في كتب اللغة مجاز لانه ليس لفظ له حقيقة واحدة الا وله مجازات كثيرة وليس بالعكس ويلحق المشكوك بالاعم الاغلب ويحتمل ان يكون مراده في صورة الشك في ارادة الحقيقة والمجاز بعد العلم بوصفي الحقيقة والمجاز فيقول الاصل الثاني لان الغالب في المحاورات ارادة المعنى المجازي عند استعمال اللفظ وذلك كالعمومات والمطلقات فان الغالب استعمالها يكون في الخصوص والمقيد والاوامر والنواهي وكذا في التراكيب كضربت زيدا وطلبته وضرب هو ولعلها هو ح في مورد الشك يحصل الظن بارادة المجاز فيه وان كان مراده هو الاول فهو مسلم لما ذكرنا سابقا من ندرة الاشتراك اللفظي وفي متحد المعنى فاسد لان الحكم بالمجازية مستلزم للمجاز بلا حقيقة وهو نادر جدا على فرض محاليته على الاخر ولادعاء الغلبة في المقام فاسد كاذب خلافه ثابت بل ويبطل القول بان الحكم بكونه معنى حقيقيا مستلزم للحقيقة بلا مجاز وهو ايضا نادر ممنوع بما ذكرنا في اثبات كون المتبادر من باب الوضع العلم والموضع لنا الخاص القول بانه يجوز ان يكون له مستعمل فيه اخر غير ما ذكره اهل اللغة فلا يوجد مستعمل فيه الحد ممنوع باصالة عدم الاستعمال وبانه لو كان هو الموضوع له لذكروه لانه ذكر المجازات للفظ دون المستعمل فيه الموضوع له بعيد نادر بل في كلامهم غاية الندرة بل غير واقع وان كان مراده هو الثاني فممنوع اولا بانه الغلبة هو استعمال اللفظ في الحقيقة لا في المجاز حتى في الاوامر والنواهي والعمومات والمطلقات والمركبات اما الاول فلان الظاهر ان الغالب في المحاورات الغير هو ارادة الوجوب والحرمة من الفعل ولا تفعل واما الاخيرة فلان الغالب بقاء افراد العام تحت العموم والغالب ايضا ارادة احوال الاطلاق من الاطلاق في الخارج في الاول ليس غالبا الامر واحدا واثنين او ثلثة وفي الثاني ليس غالبا الاحاد واحدا واثنان او ثلثة واما المركبات فلان الغالب فيها ايضا ارادة الحقيقة كجاء زيد وذهب عمرو ومات وكل وصام وقام وجلس وامثالها وثانيا سلمنا الغلبة لكن الظن الناشي من الغلبة بارادة المجاز لا يكون حجة لانه ظن في الموضوعات الصرفة ولم يثبت دليل على اعتباره والاصل حرمة العمل به ومع ذلك يكون قابلا للمعارضة مع الظن الناشي من ظهور اللفظ بارادة الحقيقة وقطعا لكونه حجة اجماعية ومنه ولا ريب ان هذه الالفاظ كالامر والنهي والعموم والمطلق ظاهرة في ارادة الوجوب في الاول والحرمة في الثاني والعموم في الثالث والمطلق في الرابع وان سلم غلبة استعمالها في المعنى المجازي لكن لم تبلغ حد المجاز المشهور المستلزم لعدم ظهور اللفظ في ارادة الحقيقة او المجاز فكيف بان تكون ظاهرة في الثاني وثالثا بانه على فرض التسليم يتم في هذه الالفاظ الخاصة لا في سائر الالفاظ كالاعلام الشخصية والحقائق لغلبة ارادة الحقيقة وكذا المطلقات لكون استعمالها في الفرد او الصنف حقيقة ولا يلحق هذه بما ذكره لتقديم الغلبة الشخصية على النوعية وكون الظن بالحاق المشكوك منه بافراد هذا الصنف لا الصنف الاخر مع ظهور اللفظ ايضا في ارادة الحقيقة ورابعا بان الاجماع قائم على الحمل على الحقيقة وبناء العرف على ذلك ايضا ويتم الاية الشريفة وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه يجيء كلام فيه هو ان بعد توقف ثبوت الحمل في متعدد المعنى على بيان الحقيقة والمجاز هل يحكم بكون المقدم ذكره في اللغة حقيقة والمؤخر

مجازا ما لم يكن دليل اخر يعين احد الامرين او لتعذر او تقع الاخرى كما يكون التقديم والتاخير بل لا ما الثاني فباطل بالاجماع والبداهة والثالث وان كان موافقا للاصل الى وقت فى
الاان الغالب في بيان المستعمل فيه للفظ من الحقيقة والمجاز هو تقديم الحقيقة وهو لا يخلو من قوة وما ذكرنا ظهر ان الاستعمال من حيث هو لا يكون دليلا على الحقيقة ولا على
المجاز نعم هو مع الاتحاد دليل على الوضع ومع التعدد دليل على الحقيقة والمجاز نعم سواء كانت العلاقة مشكوكة او كان وجودها مقطوعا مع القطع بنصب القرينة في
احد المعنيين دون الاخر فى الاستعمالات او الشك فيه وسواء كان مع القطع بجعلها مصححا والشك فيه وهكذا هذا اذا لم يكن الحكم بالاشتراك المعنوى ممكنا كفرض عدم الجامع او
عدم الاستعمال فيه او الشك فيها او نذرة الاستعمال في الجامع مع غلبته في الخصوصيات والا فالاشتراك المعنوى اولى من الاشتراك اللفظى للغلبة وبناء العرف والاصل وكذا بالنسبة الى الحقيقة
والمجاز للغلبة لكون الغالب في الالفاظ فيما امكن الاشتراك المعنوى مشتركا معنويا كالانسان والشجر والحطب والذئب والحجر والذهب واللحم والشاة والكلب والماء والارض
والبول وهكذا ولبناء العرف عليه على ما يجيء توضيحه في بحث الامر والاستعمال في بعض الصور المفروضة قد يكون دليلا مع شيء اخر على الاشتراك اللفظى كما لو حصل القطع بعدم
العلاقة المصححة بين المعنيين او كان الغالب في الاستعمال في المعنيين مع القرينة او مع عدم تبادر احد المعنيين بالخصوص من خاق اللفظ وهكذا فتدبر ومنها السماع النقل
ومنها اجماع اللغويين والمطلق لكاشف عن رضاء الرئيس ومنها العقل في بعض المقامات لو كان قطعيا كما في الجمع المحلى باللام بان ذلك انه اذا ثبت جواز استثناء اى فرد
منه عند اللغة او العرف مجردا عن القرينة مع ثبوت ان الاستثناء عندهم موضوع لاخراج ما لولاه لدخل بحكم العقل قطعا بواسطة المقدمتين بدخول ما يصح استثناؤه
منه فيه وما مر من مجرد اللفظ وبطلان المناسبات يقطع بالوضع نعم لو لم يحصل القطع بالمجرد يكون اطراد صحة الاستثناء دليلا على الحقيقة لا بمجرد الكثرة ولو مع الجواز
كونها ناشية من القرينة بخلاف الغالب فان الغالب فيه هو الحقيقة نعم حكم العقل لو كان من باب زوال الصفات الذاتية والمناسبات والاستحسانات الظنية الملتزم يكن حجة اما
الاول فلانتفاء الصفات في الالفاظ واما الثاني فللاصل والاجماع مثلا قد يتمسك في اثبات الوضع للفظ للمعنى مما تشتد الحاجة اليه بدليل الحكمة بانه لو لم يوضع له يلزم
في منصب القرينة في الاستعمال نعم يحصل منه الظن لكنه لم يكن حجة لما ذكرنا ومنها الخبر المروى عن الائمة مما اعتبرناه في الظن بالصدق والصدق كما روى في التيمم من ان البائل
سال عنه عليه السلام في سبيل مع بعض الرواس فاجاب بانه لمكان الباء ومنها ظهور الاجماع والاجماع المنقول والاستقراء وسيجيء انشاء الله تعالى في حجية المظنة حجيتها وان انها حجة
في جميع الالفاظ او بعضها مظهر مما ذكرنا في حجية قول اللغوى ومنها الاصل الاعتبارى كاصالة عدم النقل مثلا لو علمنا بكون اللفظ موضوعا في العرف في معنى فنقطع
بكونه موضوعا في اللغة مع الشك في كونه موضوعا له او لغيره فنقول بالاول والا يلزم النقل والاصل بقاء المؤانسة وعدم حدوث مؤانسة اخرى وكذلك الامر في صورة العكس
ومنها اصالة تاخر الحادث مثلا لو حصل القطع بثبوت النقل او الوضع ولكن كان التقدم والتاخر مشكوكا نقول بالثاني لاصالة تاخر الحادث وهكذا غيرها من الاصول
كاصالة العدم وحجية هذه الاصول ثابتة بالاجماع وبناء العقلاء والسيرة وعمل العلماء من غير رد ويجيء توضيحها في الاستصحاب انشاء الله تعالى وهل تكون حجيتها من باب الظن او التعبد
المطلق او المقيد قال بعض المحققين هو الاول لا من حيث الذات بمعنى اشتراط كونه مفيدا للظن ولو من محض ملاحظة الحالة السابقة لعدم الدليل على حجيتها من باب الاسباب في مقام
وذلك لعدم انحصار الاخبار اليه ولا يكون فيه اجماع ولا غيره من الادلة وفيه تامل لان منع انصراف الاخبار مشكل لعمومها ودلالتها على عدم نقض مطلق اليقين مع ان باقى
الادلة من الاجماع وبناء العقلاء والسيرة فلم لكون بنائهم على اعمال الاصول في كل ما لم يجد الدليل ولا فرق بين هذه الاصول وسائر الادلة من حيث ان حجية هذه الاصول
موقوفة على عدم الدليل الاجتهادى على خلافها فلو وجد يرتفع التمسك بها ولا يقع التعارض بخلاف سائر الادلة فانها مع وجود الدليل يحصل التعارض ولا بد من ملاحظة
الترجيح وتوضيحه في شرايط الاستصحاب انشاء الله تعالى واما في مهيات الالفاظ من المركبات العقلية كالشك في كون لفظ الامر موضوعا للماهية او مع الوحدة فلا يصح التمسك باصالة
عدم الالتفات الى الوحدة لاثبات الوضع للمهية وتوضيحه في الاستصحاب انشاء الله تعالى والتمسك باصالة البراءة او الاحتياط غير صحيح لاثبات الوضع لان مقتضاهما ثبوت التكليف
او العدم في مرحلة الظاهر في مقام الجهل ولو لم يحصل العلم بالواقع بعد الفحص وهو لا يستلزم الوضع ولا العدم فتدبر ومنها التبادر والكلام فيه يقع في مقامات **المقام**
الاول في معناه ودفع الايرادات الواردة عليه وهو في اللغة عبارة عن السبق المطلق وفي الاصطلاح عبارة عن سبق المعنى الى الذهن لا العكس وذلك للتبادر المعتقد
بالوجه الاعتبارى اعنى كون العكس مستلزما لعدم تحقق المسبوق بل باصالة بقاء الوضع بالنسبة اليه وسبق المعنى قد يكون حاصلا من اللفظ المطلق وقد يكون حاصلا
من اللفظ المحفوف بالقرينة الداخلية ككثرة الاستعمال والخارجية والاول يسمى بالوضعى والثاني يسمى بالاطلاقى واطلاقى والثاني يكون على المحفوف بالقرينة الداخلية
وهو حقيقة في الجامع لعدم صحة سلبه عن الاطلاقى ولصحة التقسيم والتبادر والوضعى هو سبق معنى من المسميات عن اللفظ او ما يقوم مقامه كالهيئات عند العالم
مع قطع النظر عن علم الجاهل بكون المسمى والمعنى المتبادر معنا حقيقيا ويخرج مما ذكرنا سبق المعنى من اللفظ المحفوف بالقرينة اذا كان للقرينة مدخلية فيه لعدم كون المسبوق صادرا
من اللفظ بل خارجية المحفوف بالقرينة اذا لم يكن للقرينة مدخلية فيه لكون السبق حاصلا من اللفظ ومن المقيد الاخير يندفع ما يقال من ان المراد بالمعنى لو كان هو المعنى المجازى
فيلزم عروضه لشيء بغيره ولو كان هو المعنى الحقيقى فيلزم الدور ولو كان هو الاعم فيرد الامران معا او يرد على جعله امارة ايرادات الاول الدور لان تبادر المعنى من خاق اللفظ
على العلم بكونه معنى حقيقيا والا لزم تبادر المجهول المطلق او المناسبات الذاتية وفساد الاول بديهى وكذا الثاني لما مر والعلم بكونه معنى حقيقيا موقوف على التبادر وهو دور
والجواب عنه ان سبق المعنى عند العالم بالاصطلاح من الحقايق والمجازات امارة للجاهل ومعه تختلف الجهتان ولا يلزم الدور لا يقال اهل الاصطلاح يتمسكون بالتبادر بحيث
يظهر منهم ادعاؤهم التبادر عندهم وكونه دليلا لهم كالمجتهد لانهم قد يتمسكون بالتبادر الحاصل عندهم لا عند غيرهم وكلا وقضاء التعيينية لان تشخيص الوضع
انما يحصل لا هل الاصطلاح بالتبادر الحاصل عندهم لا عند غيرهم لانا نقول اهل الاصطلاح فيهم جهتان الاولى الجهة العرفية وهم من هذه الجهة عالمون الثانية جهة عروض
الشبهات والتشكيكات والكدورات ومن هذه الجهة جاهلون وبسبب تصفيتها ما ذكرنا وملاحظة خاق اللفظ يصير عالمين بالجهة العرفية وح تكون الجهتان مختلفتين
ومعه لا يكون دور الثاني ان التبادر لو كان امارة خاصة للوضع لزم تحققه في كلما تحقق الوضع والتالى باطل لعدم تحققه في المشتركات
اللفظية فالمقدم مثله ولذا علل الحاجبى جعل تبادر الغير امارة للمجاز بانه تبادر غير المتبادر وعدم تبادر الغير امارة الحقيقة حتى لا ينتقض عكسه بالمشتركات وغيره ان هذا الاشكال غير وارد
وعلل الحاجبى لا وجه له بل يرد عليه ما لا يرد على ما جعله المشهور امارة اما عدم ورود الاشكال فمن وجهين الاول ان الوضع لا يكون علة تامة لتحقق التبادر بل هو مع رفع المانع يكون

في التبادر

علته المانع قد يكون وجود القرينة وقد يكون تحقق الوضع الاخر لان مع تحقق الوضع الاخر لو تبادر احد المعنيين بخصوصه يلزم الترجيح بلا مرجح الثاني ان التبادر معناه في
المشتركات ثابت لان التبادر حاصل في المشتركات ايضا لان التبادر الذي جعلناه امارة هو سبق المعنى في مقابل المجاز مطلقا سواء كان على وجه الخصوص او على وجه انه محتمل
في مقابل المجاز لعدم احتماله من اللفظ المجرد والاول موجود في الحقايق الخاصة والثاني موجود في المشتركات لانه لا ريب ان اللفظ المشترك متى استعمل فيه يتبادر احد معانيه
مرددا بين المعاني الحقيقية في مقابل مجازاتها واصلا لا يقال وجود التبادر في المشتركات انما هو مع فرض احتفافها بالقرينة فهو مسلم لكنه لا يكون امارة للحقيقة
والا يلزم الدور ولان تبادر المعنى من اللفظ المحفوف بها يحتمل ان يكون مجازا او مشتركا ولا يعرف الثاني الا بعد معرفة الوضع والاشتراك وهو دور وان ادعى مع فرض التجرد فهو
ممنوع لانه مع عدم القرينة كما يحتمل ارادة المعنى الحقيقى من المشترك يحتمل ارادة المجاز منه لاحتياج كل منهما في الظهور الى القرينة لانا نقول نختار الشق الثاني وما ذكرت في احتياج
كل منهما في الظهور الى القرينة ممنوع بان ظهور اللفظ في المجاز انما يحصل بعد نصب القرينة بخلاف المشترك فانه حاصل قبله وتوضيحه ان اللفظ اذا وضع لشيء فهو يقتضى
سبقه مع عدم سبق غيره واذا وضع لشيء اخر يقتضى بذاته سبقه مع عدم سبق غيره فكلاهما يقتضيان عدم سبق غيرهما وبينهما يحصل التعارض بينهما فيكون الظهور مرددا
بينهما وهما مشتركان في عدم ظهور غيرهما ما لم يتحقق وضع للفظ له ولذا تسمى القرينة في المشتركات معينة وفي المجازات صارفة هذا وجه عدم ورود الاشكال واما وجه ظهور
ما ذكرنا من عدم الوجه لعلة الحاجبى فما جعله المشهور امارة واما ما يرد عليه فهو ان مراده عدم تبادر الغير امارة للوضع فاما ان يكون المراد هو عدم تبادر الغير مع تبادر هذا
او الاعم وعلى الاول يكون التبادر امارة ويرد عليه ما زعم وروده على المشهور واما الثاني فاما ان يكون في المشتركات عدم تبادر المجازات مع تبادر الحقايق محققا او لا وعلى
الاول يكون التبادر موجودا في المشتركات ولا وجه للعدول وعلى الثاني يلزم دخول المجازات لانه كما تكون المجازات غير متبادرة فكذلك المعاني المشتركة وكان صدق تبادر غير
المجاز لا يكون دليلا للوضع في الحقايق فكذا العكس فيلزم تحقق الخاصة في غير ذي الخاصة فتدبر الثالث ان التبادر لو كان امارة خاصة للوضع يلزم عدم تحققه في غير
الوضع والتالى باطل فكذا المقدم اما بطلان التالى فلتحققه في الدلالات الالتزامية كالمفاهيم والتضمنية وموارد التسامح والمجاز المشهور والافراد الشايعة في الاطلاقات
المشككة وكذا غيرها والجواب ان ما جعلناه خاصة هو سبق المعنى بالاصالة وبلا واسطة من خاق اللفظ وسبق المعاني الالتزامية والتضمنية لا تكون بالاصالة بل تكون
الاولى بتوسط سبق الملزوم والثانية تكون بتوسط سبق المركب فهما لا يكون حاصلا من خاق اللفظ **المقام الثاني** في بيان اقسامه بالنسبة الى الجاهل والمجتهد
بعضها دون بعض فالجاهل بعد علمه بتبادر المعنى من اللفظ عند اهل الاصطلاح فاما ان يكون عالما بعدم العلاقة المصححة للمجاز بين المتبادر وغيره او يكون عالما بوجودها
او يكون شاكا فيها وعلى الثاني فاما ان يكون عالما بجعل المستعمل اياها مصححة للاستعمال او يكون عالما بعدمه او يكون شاكا فيه وعلى الاخير فهو الشك في اصل العلاقة فاما
ان يكون عالما بتجرد اللفظ الصادر من المتكلم عن القرينة الداخلية والخارجية من الحالية والمقالية او يكون عالما باحتفافه بها او يكون شاكا فيه وعلى الثاني فاما ان يكون عالما
بالتفات السامع لدى تبادر المعنى عنده الى القرينة او يكون عالما بعدمه او يكون شاكا فيه وعلى الاول فاما ان يكون عالما بمدخلية القرينة للتبادر الحاصل للسامع او يكون
عالما بعدمها او يكون شاكا فيها اما في صورة القطع بعدم العلاقة او القطع بعدم جعلها مصححة للاستعمال او القطع بعدم القرينة او القطع بعدم مدخليتها للتبادر الحاصل
لم يكون التبادر دليلا انيا للوضع يقينا ويحكم به سواء استلزم الاشتراك او النقل ام لا وذلك لوجوه الاول ان سبق المعنى بين المعاني من اللفظ لا بد من مرجح والا لزم الترجيح
بلا مرجح والمرجح اما ان يكون هو مناسبة ذاتية او يكون هو الوضع الموجود في الحقايق او يكون هو الامور الموجودة في المجاز مما يشترط في سبق المعنى المجازى من العلاقة وجعلها
مصححا والقرينة والتفات السامع اياها ومدخليتها في حصول التبادر والاول قد ثبت فساده والثالث يكون المفروض انتفاءها او انتفاء احدها بقى الامر الثاني وهو المطلوب
الثاني السيرة القطعية لان المدار في العرف في حمل الالفاظ في الافادات والاستفادات من لدن ادم الى الخاتم بل عمل الائمة عليهم السلام مع مخاطبيهم وتقريرهم في عمل الادميين وعدم ردعهم
الاية الشريفة بعد تحقق العرفى وهى قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه الرابع اجماع اهل اللسان والعلماء لان المدار عندهم غالبا في تشخيص الاوضاع والقدر المسلم
منه هو ما ذكرنا من القطع بانتفاء احد هذه الامور المشترطة في سبق المعنى المجازى الخامس الدليل العقلى وهو ان بعد ظهورها في العرف فاما ان يكون المراد هو غيره والاول هو المطلوب
وعلى الثاني يلزم الاغراء بالجهل السادس الدليل العقلى ايضا وهو ان استنباط الاحكام الالهية غالبا انما يكون بالالفاظ وهو موقوف على تشخيص الحقيقة والمجاز وهو موقوف
على التبادر غالبا وح فلو لم يعمل به واقتصر على غيره يلزم الخروج عن الدين او العسر والحرج وكيف كان فلا اشكال في حجية ما ذكرنا او ورد من جانب الاخباريين على جعل التبادر
امارة ايرادات الاول ان الامارة اما ان يكون سبق المعنى عند كل اهل الاصطلاح او عند بعضهم والثاني ممنوع والاول غير متحقق لاختلاف اهل الاصطلاح في فهم المعاني
من الالفاظ كما في الامر وغيره الثاني سلمنا جواز اتفاقهم فيه لكن الجاهل جعله امارة موقوف على علمه بحصول هذا التبادر عند كل اهل الاصطلاح وهو موقوف على اطلاعه
بهم وهو متعذر وفسادهما ظاهر بحيث لا يصدر عن ذى مسكة اما الاول فبان الاختلاف لا يكون في العرف بل يكون في تشخيصه فيزعم بعض ان العرف على ذلك ويزعم خلافه
واحد لاعتقاد تخطئه حاصل باعتبار كون التبادر الناشى من اللفظ محفوفا بالقراين الخفية لا يعلم الجاهل بها ويزعم الجاهل تجرده مع عدم التخلية التامة والتتبع التام
في موارد الاستعمالات لا يقال لو جاز كون التبادر ناشيا من القرينة الخفية فجاز الخطاء في التبادر فكيف يمكن جعله امارة لانا نقول هذا مدفوع من وجهين الاول بالنقض
هو ان مجرد الخطاء والاختلاف لو كان منشاء لعدم كون الشيء دليلا لما جاز التمسك بدليل من الادلة لحصول الخطاء والاختلاف في كلها الثاني بالحل وهو ان بعد حصول القطع
او الظن المعتبر بذلك لا يكون قاطعا بخطائه ولا يكون تكليفه سواه والا لزم التكليف بما لا يطاق على فرض حصول القطع وخلاف الغرض على فرض حصول الظن المعتبر واما الثاني
فمن وجهين الاول بالنقض بان العلم بحصوله للكل لو كان موقوفا على الاحاطة بالكل لزم عدم وجود ضرورى اصلا والتالى باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالى فللقطع بحصول العلم بوجوب
الصلوة في الجملة في شريعة النبى صلى الله عليه وسلم لكل من دخل في الاسلام وسمع منه شيئا وكالقطع بكون المتبادر من اللبن والدبس امثالها هو المعنى المعروف عند كل اهل الصنعة مع عدم
الاحاطة بجميعهم الثاني بالحل وهو ان العلم بكونه عند الكل كما يحصل من الاحاطة كذا يحصل بالحدس بعد التتبع والمعرفة بكونه عند بعضهم مع ان بعد قطعه بكون الشيء عند بعض
العرف من حيث العرفية ذلك يحصل له القطع بكونه عند الكل من حيث العرفية وذلك للقطع بعدم اختلاف العرف واهل الاصطلاح من حيث العرفية ومن حيث كونهم من اهل
الاصطلاح فتدبر على انه يرد عليه ان التبادر لو لم يكن امارة فكيف يمكن استنباط الاحكام من الفاظ الطهارات الى الديات المبتنية غالبا على الالفاظ المتبنية على تشخيص

المقام الثاني في بيان اقسامه بالنسبة الى الجاهل

والمجازات المبنية على البساطة التبادر ولعمري انه يقول شيئاً وعمله على خلافه واما في صورة القطع بالعلاقة وجعلها مصححة فيحكم بكونه مجازاً الا ان الغالب انه لو كان اللفظ موضوعاً لشيء
فاستعمال المستعمل يكون لاجل الوضع فمن عدمه يحصل الظن بالعدم والظن حجة كما مر وسيأتي انه تبعاً اما في صورة القطع بالعلاقة والشك فيها مع القطع بالقرينة بالمقام
السامع اليها او بمدخليتها له في التبادر فالحق التوقف لجواز كون المدخلية على وجه الصرف كما في المجازات او على وجه التعيين كما في المشتركات اللفظية او على وجه التفهيم
كما في المشتركات المعنوية والعام لدلالة الاثر على الخاص ولا يترجح التوقف وهكذا الصور المفروضة مع الشك في المدخلية لان
القرينة مع التفات السامع اليها انما تكون لها مدخلية له لغلبة التأسيس على التأكيد وح يحصل الظن بالمدخلية و
الغالب فيما كانت القرينة منضوية من جانبا المتكلم للسامع مع التفات السامع اليها ولو لم تكن لغلبة على ما ذكرنا لم تكن على خلافه و لم يكن دليل اخر في المقام لاثبات
هذا الظن حجة كما سيجيء ومعه يكون كصورة القطع بالمدخلية واللازم فيها التوقف كما مر ولو لم تكن الغلبة على ما ذكرنا لم تكن على خلافه والشك في جعلها
الوضع به في هذه الصورة واللازم التوقف ايضاً بعين الكلام في صورة الشك في القرينة والشك في الالتفات سواء كان مع الشك في العلاقة او الشك في جعلها
مصححة ومنها اما ان يكون الحكم بكون المتبادر معنى حقيقياً مستلزماً للنقل كما في الصلوة مثلاً او اخر فان الشارع لا نقطع بتبادر الاركان المخصوصة منها مع الشك
في انه هل يكون بسبب كثرة الاستعمال وقراين اخر ام لا مع العلم بكونها موضوعة في اللغة لغيرها فلك وح فالحكم بكون التبادر وضعياً باعتبار اصالة عدم
القرينة او عدم الالتفات مستلزم للنقل واما ان يكون مستلزماً للاشتراك اللفظي كما لو حصل القطع بكون اللفظ موضوعاً لمعنى مع الشك في الاخر وعند الذكر
تبادر هذا الاخر بخصوصه او احد المعنيين مردداً بينهما مع عدم تبادر غيرهما مع الشك في ان منشأ تبادر هذا المعنى المعنى الحقيقي هل تكون باعتبار القرينة او تكون باعتبار
كونه مشتركاً لفظياً والحكم بكون التبادر وضعياً باعتبار اصالة عدم القرينة او اصالة عدم الالتفات مستلزم للاشتراك واما ان يكون مستلزماً لهما ولا لاحدهما كما لو حصل
القطع بكون اللفظ موضوعاً لمعنى واحد مردد بين المعنيين مع تبادر احدهما مع الشك في انه هل يكون من القرينة او الوضع وح فالحكم بالثاني باصالة عدم القرينة او عدم
الالتفات لا يستلزم الاشتراك ولا النقل وعلى كل منهما فاما ان يمكن تشخيص الوضعي والاطلاقي بصحة السلب او العدم عن غير المتبادر وغيرها من سائر الامارات ولا اما
الالتفات لا يستلزم الاشتراك ولا النقل و على كل منهما فاما ان يمكن تشخيص الوضعي والاطلاقي بصحة السلب والعدم عن غير المتبادر على صحة السلب والعدم
معلوميتها او لاجل الاختلاف في العرف او لاجل التعارض بينهما وعلى الاول يجب العمل بالاصل مشروطاً بالفحص والفحص هنا بعرض غير المتبادر على صحة السلب والعدم
لا مع اثباتهما من باقي الامارات وذلك كتبادر الافراد والاصناف الظاهرة في المطلقات المشككة كتبادر دبل العنب في اللبن والدهن من غير الجاموس والحطب من غير النخل
في الصنفها وهكذا في اغلب المطلقات ولا نم تبادر هذا الصنف عدم تبادر الجامع في الصنف الاخر ومقتضاه مجازيتها وح مفرض بصحة السلب العدم فان صح السلب كصحة
سلب الصلوة عن الدعاء فيكون ايضاً دليلاً على مجازيتها كعدم التبادر ويحكم به بلا هنا للدليلين وان استلزم النقل او الاشتراك او هما معاً وان لم يصح السلب كما في الدبس واللبن
والحطب لعدم صحة سلبه عن دبل الرطب ولبن الجاموس وحطب النخل فيحصل التعارض بين عدم التبادر وعدم صحة السلب والثاني مقدم لغلبة التخلف والخطاء في التبادر من
حصوله في غير الموضوع له كالمطلقات المشككة كما مر وهو الاغلب لكون الغالب في الالفاظ مشتركاً معنوياً والغالب فيه وجود التشكيك في فرده او حاله او وصف وهكذا
مع عدم مجازيته غير المتبادر ولا يصح سلبه عنه وح فيحكم بحقيقية غير المتبادر بمقتضى عدم صحة السلب ويحكم بالاشتراك المعنوي لاصالة عدم الاشتراك اللفظي سواء استلزم
النقل او الاشتراك اللفظي او لا وذلك لما مر من اقوائيتهما وان لم يعلم صحة السلب ولا عدمها اما لعدم معلومية حال العرف باختلاف الامثلة كدخول الغاية في المغيا والتعا
بينهما بكون المعاني الغير المتبادرة بعضها مما يصح السلب وبعضها مما لا يصح مع عدم الفصل بينهما فيرجع الى سائر الادلة من صحة التقسيم والاطراد وغيرهما فان ميز الوضعي من
الاطلاقي فهو المطلوب الا فان كان التبادر غالبياً بمعنى ان يتبادر غالباً منه هذا المعنى ولم يكن في المطلقات المشككة مع احتمال كون تبادره بالتعارف بغلبة الوجود
او كثرة الاستعمال فحكم بالوضعي لاصالة عدم القرينة لانه لو كان من القرينة فلا يكون من القرينة اللفظية كيف وانه لجلائه وظهوره يعلم حاله ولا يحصل فيه الشك بل من القرينة
الخفية ككثرة الاستعمال او القرينة الحالية بين المتكلم والمخاطب وعهد بينهما والاول فاية المجاز المشهور ومع انه نادر حتى نفاه بعض لا يكون فيه تبادر ولذا توقف فيه المشهور
والاخران نادران بعيد غاية البعد لا يعتنى به بهذا الاحتمال في العرف والغالب في التبادر الغالبي هو الوضعي وان كان نادر الاستعمال كالعام فان الغالب استعماله في الخصوص
مع ان المتبادر منه غالباً هو العموم وكالمطلق فان الغالب ارادة المقيد من باب استعمال الكلي في الفرد مع ان المتبادر منه هو المطلق وكذا الامر والنهي لكون الغالب ارادة الاستحباب
والكراهة والغالب تبادر الوجوب والحرمة وان كان غالب الاستعمال فيه فهذه الغلبة ايضاً دليل اخر لان الغالب في المستعمل فيه الغالبي هو الحقيقة فلو ساعدنا القرينة معقودة
بالغلبة في نادر الاستعمال والغلبتين في غالب الاستعمال ويحكم بالوضعي وان استلزم النقل او الاشتراك سيما مع تعدد الاشتراك نعم الاشكال في المطلقات المشككة من
تبادر صنف او فرده مع الشك في انه من كثرة الاستعمال او غلبة الوجود او الوضعي وحصول النقل فيه فان علم بصحة السلب وعدمها او سائر الامارات وضعيته او اطلاقيته فالامر
ظاهر وان لم يعلم لاختلاف العرف وغيره كما مر فيحكم بعدم الوضع وبقاء الوضع الاول لاصالة عدم النقل ولا يجري هنا ما ساعدنا القرينة لفرض وجود الغلبة او كثرة الاستعمال
انما هو في القرينية لا في حدوثها والفرض الشك في حدوثها فان الغالب التشكيك حاصل في المطلقات وهذا يلحق بالاغلب لا يجري غلبة التبادر ايضاً فان الغالب في المطلقات
التشكيك والان فيه تبادر الفرد الظاهر او الصنف لظاً واما الوضع لم يكن تبادر غالبي في البين بان يتبادر المعنى في بعض الاحيان ويتبادر خلافه كذلك فالتوقف لاجل
لعدم الترجيح واما لو كان الغالب من التبادر مردداً بينهما فاللازم التوقف لدوران الامر بين التشكيك المضر الاجمالي والاشتراك اللفظي والتعييني والاصل هو الاول للغلبة بعد
نقدها يوجب التعيين من جهة السلب عدمها تماماً **المقام الثالث** في ان الحكم بمقتضى التبادر وعدمه هل يكون مشروطاً بالفحص او لا والحق انه فيما يحصل القطع بكونه
ناشياً من حاق اللفظ مجرداً عن جميع القراين الداخلية والخارجية لا يحتاج الى الفحص لا من كلام اللغويين ولا من سائر الامارات للعلم بالوضع ح سواء كان اللفظ
مما يحصل القطع بالاتحاد بين اللغة والعرف لم لا ولا يعارض هذا التبادر شيء وكلما كان معارضاً له مطرح واما فيما يحصل الشك والظن بكونه ناشياً من حاق اللفظ
فيجب الفحص لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم والفحص انما يكون من سائر الامارات العرفية من صحة السلب وعدمها في الالفاظ التي يحصل القطع بالنقل بين العرف واللغة
وفي غيرها يجب الفحص عن كلام اللغويين مع الامارات العرفية وعلى الاول فبعد الفحص لو وافقه سائر الامارات فهو المطلوب ولو كان معارضاً له فان كان صحة السلب
او العدم اجتهادياً ناشياً من حاق اللفظ فيؤخذ به ويطرح التبادر ولو كان هو ايضاً فقاهتياً فيقدم صحة السلب والعدم لغلبة التخلف في جانب التبادر دون صحة

السلب

السلب امر عدم كما في المطلقات المشككة فان الغالب فيها تبادر الافراد المتعارفة ولا يتبادر الفرد الجامع مع ان الثاني حقيقة دون الاول مع عدم صحة السلب عن الجامع
صحته عن الفرد المتعارف واما غيرها كصحة التقسيم والاطراد والاشتقاق وغيرها فاشكال للتخلف فيها ايضاً كالتبادر وعلى الثاني ففيما يحصل القطع بعدم النقل فبعد
الفحص والملاحظة لو وافقه كلام اللغويين والامارات فهو المطلوب ولو كانا معارضين له فيطرح التبادر ولو وافقه الامارات وكان قول اللغوي معارضاً له فيطرح المعارض
لان اللازم ح اما طرح قول اللغوي او التبادر والاول متعين لاعتضاد التبادر بالامارات وكونه اجتهادياً وقول اللغوي تقليدياً والاول مقدم واما مع الشك في الاتحاد
والنقل فان وافقه قول اللغوي والامارات فهو المطلوب وان عارضه قول اللغوي فاللازم الدليلين الاجتهاديين ثبوت النقل والاصل لا يجري بعد وجود الدليل سيما
وافقها الامارات المتبادرة الا ان يعتضد اصل الاتحاد بما يرجح على الدليلين المقتضيين للنقل فمعه يطرح قول اللغوي لكونه تقليدياً واما ان عارض التبادر مع الامارات
فقد عرفت مما سبق في الترجيح بينها والقول بالوضعين او طرح قول اللغوي **تنبيه** هل يكون نقل التبادر كالتبادر حجة ام لا والحق ان نقل التبادر لو كان في الالفاظ التي
يقطع بالاتحاد بين العرف واللغة او الشك فيه فيمكن معرفة حقيقتها ومجازها بالامارات العرفية فلا يكون حجة لاصالة حرمة التقليد والعمل بما وراء العلم ولا يكون دليل
على خروج محل البحث واما لو كان في الالفاظ التي لا يمكن المعرفة بالامارات العرفية كالالفاظ التي يدل الدليل على ثبوت النقل فيها بين اللغة والعرف مع كون نقل التبادر
اللغة بمعناه فان كان المدعي للتبادر من اللغويين فالحق حجيته لانه ظاهر في ادعاء الحقيقة وادعائهم المفيد للظن حجة واما لو كان من العلماء فلا يكون حجة لان كلامهم
على فرض كونه نصاً في ادعاء الوضع لم يكن حجة لظهور الاجماع وللاصل نعم لو بلغ ظهور الاجماع فهو حجة لما سيجيء في حجية المظنة ومنها صحة السلب وعدمها فان صحة سلب الحقيقة
عن المبحوث عنه يعرف كونه مجازاً مطلقاً وفي الجملة كما ان عدمها يعرف كونه حقيقة في الجملة وتحقيق المطلب يقتضي رسم مقامات **المقام الاول** في بيان الدور ودفعه
بما يتضح المراد منهما وصحة جعل الاول امارة للمجاز المطلق او الجملة والثاني امارة للحقيقة في الجملة لا مطلقاً وذكر اجوبة القوم وبيان فسادها فنقول قد اورد على جعلهما امارة المطلق
الدور المضمر بواسطتين وعلى جعلهما امارة في الجملة الدور المصرح بيان الاول في صحة السلب ان جعلها امارة للمجاز المطلق معناه كون المعنى المبحوث عنه مجازاً للفظ من
جميع الجهات غير داخل في حقايقه اصلاً ولا في بعضها عيناً ولا فرداً على هذا كما قال به بعض لان العلم به موقوف على العلم بصحة سلب جميع الحقايق عنه وهي موقوفة على معرفة
كون المبحوث عنه ليس منها ولا من بعضها عيناً ولا فرداً والا لم يحصل العلم بصحة سلب الجميع لجواز كون المبحوث عنه ليس منها ولا من بعضها عيناً ولا فرداً والا لم يحصل
العلم بصحة سلب الجميع لجواز كون المبحوث عنه من بعضها عيناً بكون اللفظ مشتركاً لفظياً بينه وبين غيره او فرداً بكونه فرداً لبعض حقايقه وهي موقوفة على العلم بكونه
مجازاً مطلقاً ومعه يكون العلم بالمجاز المطلق موقوفاً على العلم بالمجاز المطلق وفي عدم صحة السلب ان جعلها امارة للحقيقة المطلقة معناه انه لو كان للفظ حقيقة واحدة كان
المبحوث عنه عينه او فرده ولو كان له حقايق متعددة كان المبحوث عنه بالنسبة الى كلها حقيقة فرداً بالنسبة الى بعضها وعيناً بالنسبة الى اخر لم يكن له حقيقة دان اللفظ
بالنسبة الى محل البحث مجازاً او ح يكون العلم بها موقوفاً على العلم بعدم صحة سلب جميع الحقايق عنه وهو موقوف على العلم بعدم معنى حقيقي لم يجز سلبه به عن محل البحث
لانه لو لم يكن بالنسبة الى بعض عيناً ولا فرداً لا يحصل عدم صحة سلب جميع الحقايق كما لو كان الانسان موضوعاً للكامل في الانسانية فالبليد ليس عينه ولا فرده وبهذا المعنى
يجوز سلبه عن البليد هو موقوف على العلم بكونه حقيقة مطلقة ومعه يكون العلم بالحقيقة المطلقة موقوفاً على العلم بالحقيقة المطلقة واما بيان الثاني في صحة السلب
ان العلم بكون لفظ العين بمعنى النابعة مجازاً بالنسبة الى العين بمعنى الباكية عن محل البحث موقوف على العلم بصحة سلبه من حيث هذا المعنى عنه وهو موقوف على العلم
بكونه ليس منها عيناً ولا فرداً وهو موقوف على صحة السلب هو دور وقال بعض من ان العلم يكون محل البحث ليس عيناً له ولا فرداً لو كان بنفس معرفة مجازيته محل البحث بالنسبة
الى الباكية كما هو الحق في المطلق كان ويكون الدور فيه ايضاً مصرحاً ولو لم يكن كذلك فهنا ايضاً موقوف على العلم بالمجازية ويكون الدور فيه ايضاً مضمراً والحق انا لو جعلنا في جعل المطلق
مضمراً ان العلم بصحة سلب جميع الحقايق عن محل البحث موقوف على العلم بجميع حقايقه مثلاً انها عشرة لا زائدة وصحة سلبها عن محل البحث موقوف على معرفة محل البحث بانه ليس الجميع
ولا من بعضه عيناً ولا فرداً لبطلان سلب الشيء عن المجهول لجواز ان يكون احد حقايقه بمعنى لا يجوز سلبه به عنه كالانسان بوضعه للحيوان الناطق وبه لا يجوز سلبه عن البليد
وهو نفس معرفة المجاز المطلق لا يحتاج الى معرفة المجاز المطلق ولو كان هو موقوفاً على صحة السلب فيلزم الدور بثلث وسائط ومضمر وفي الجملة لا يحتاج الى معرفة جميع الحقايق
فمصرح زمثله عدم صحة السلب لان عدم صحة سلب جميع الحقايق عن محل البحث موقوف على معرفة جميع حقايقه مثلاً بانها عشرة لا زائدة وهو موقوف على
معرفة محل البحث بانه من جميعها عيناً بالنسبة الى البعض وفرداً بالنسبة الى بعض اخر او فرداً بالنسبة الى الكل لبطلان عدم صحة سلب الشيء عن المجهول وهو بنفسه معرفة الحقيقة
المطلقة ولو كان العلم بكون محل البحث من جميع الحقايق موقوفاً على عدم صحة السلب يلزم الدور بثلث وسائط وفي الجملة لا يحتاج الى معرفة جميع الحقايق فمصرح وبما ذكرنا
ظهر فساد ما قرر بالدور المصرح في المطلق بتقرير اخر بان العلم بكونه مجازاً مطلقاً موقوف على العلم بصحة سلب جميع الحقايق عن محل البحث وهي موقوفة على معرفة كونه مجازاً مطلقاً
وهو موقوف على صحة السلب فمصرح وكذا العلم بكونه حقيقة مطلقة موقوف على العلم بعدم صحة سلب الجميع عنه وهو موقوف على العلم بكونه حقيقة مطلقة وهو موقوف
على عدم صحة السلب فمصرح وجه الفساد ان صحة سلب الجميع موقوفة على العلم بالجميع وبكون محل البحث خارجاً عنه كما مر وكذا في عدم صحة السلب والجواب عن الدور في صحة السلب ان
المراد ان صحة سلب ما يستفاد من اللفظ المجرد عند العالم بالاوضاع عن محل البحث دليل الجاهل على كونه مجازاً مطلقاً بالنسبة الى اللفظ عندهم توضيح المطلب انه حققنا في التبادر
كون اللفظ المجرد ظاهراً عند العالم بالوضع في المعنى الحقيقي في مقابل المجاز فلو كان له حقيقة واحدة تكون هي الظاهرة بخصوصها عنده ولو كانت متعددة يكون الظاهر عنده احدهما
مجملاً مردداً بينهما في مقابل المجازات فاذا اطلق اللفظ المجرد في اصطلاحهم وتحاوراتهم يفهم وعندهم الى حقايقه فلو رجع الجاهل وراى صحة سلب المستفاد عندهم عن هذا او سال اهل
الجاهل عن اهل الاصطلاح بان البطيخ ذلك فقال من كان من اهل الاصطلاح لا او الموالي عبد الجاهل بين ظاهر الى المسجد الذي في الجمعة مذهب وراى مسجداً او سئل من في
الاصطلاح انه مسجد الجمعة فقال لا وهكذا قالوا الذي هو ابطيخ ليس هذا اعلماً وليس هذا امره وهكذا في غالب الموارد فيحصل العلم للجاهل بكون اللفظ عندهم مجازاً
هذا مطلقاً لان معناه الحقيقي عندهم اما ان يكون واحداً او كان بين محل البحث او يكون على سبيل الاشتراك المعنوي كان هذا فرداً له او يكون مشتركاً لفظياً او كان هذا
احد حقايقه او كان داخلاً في جميع حقايقه فرداً بالنسبة الى البعض وفرداً بالنسبة الى بعض اخر وعلى الاول يلزم كون المستفاد هو ذلك وبه عدم صحة السلب عنه عندهم

في تحقيق السلب

يرد الدور

او فرداً صح

لبطلان سلب الشئ عن نفسه وعلى الثاني يلزم كون المستعمل فيه هو المعنى المشترك الساري في الافراد ومنه محل البحث ويلزم عدم صحة السلب عنه لبطلان سلب الكلي عن الفرد وعلى
الثالث يلزم كون المستعمل فيه هو احدها مرددا بينه وبين غيره دون المجاز ويلزم عدم صحة السلب عنه لبطلان سلب المجمل عن موارده ومحتملاته وكذا لو كان داخلا في الكل بالاولوية
فان صحة السلب عندهم عنه يكشف عدم وضعه له اصلا لا من باب الحقيقة الخاصة ولا من باب الاشتراك المعنوي ولا اللفظي ولا يكون المراد صحة سلب الحقايق المعلومة عند الجاهل
بل المراد هو صحة سلب الحقايق النفس الامرية عند العالم بالاوضاع وان كان الجاهل جاهلا بها لكن المستعمل من اللفظ المجرد عندهم لا يكون الا الحقيقة معينا او مرددا او مجملا
صحة سلبه عن المورد يحصل العلم بكونه مجازا في هذا مطلقا عندهم لما ذكرنا وبالجملة ظهر مما ذكرنا تغاير العلمين لان العلم بالمجازية ولا يحصل للجاهل من صحة السلب عند العالم
وهي موقوفة على العلم بالمجازية عنده وعلمه لا يكون حاصلا من صحة السلب عند العالم لا يقال هذا يصح فيما كان رجوع الجاهل الى العالم واما فيما كان رجوعه الى نفسه كما في
تشخيص المجتهد عدم الوضع لانهم يرجعون الى انفسهم فلا يتم لانا نقول قد حققنا في التبادر ان لهم جهتين فمن جهة العرفية عالمون ومن جهة عروض الشبهات جاهلون فمن
الجهة الثانية يرجعون الى انفسهم بالجهة الاولى ويعلمون ويتغاير العلمان فيرتفع ويعرف بصحة سلب اللفظ بالنسبة الى المعنى الحقيقي المخصوص عند العالم بالوضع
عن محل البحث كونه مجازا في الجملة اعني بالنسبة اليه كلفظ العين بالنسبة الى العين بمعنى الجارية عن محل البحث ولا يدل على عدم الوضع مطلقا لجواز ان يكون للعين وضع
لمعنى اخر لا يجوز سلبه عنه بان يكون عينه او فرده والجواب عنه فيجاب عدم صحة السلب المراد ان عدم صحة سلب ما يستفاد من اللفظ المجرد عند العالم بالوضع عن
محل البحث امارة للجاهل على كونه موضوعا له عندهم في الجملة اما بالنسبة الى الانسان بمعنى الحيوان الناطق مع كونه اعم من حيث كونه عينه او فرده او بالاجمال اعني عدم كالبليد بالنسبة صح
العلم بكون عدم صحة السلب من حيث الحيوان الناطق بل لما اي البليد مثلا لا يصح سلبه عن الجسم المخصوص عندهم مع كون معناه مجهولا مجملا مطلقا وح يحتمل كون
المبحوث عنه الذي لا يصح سلبه عنه حقيقة خاصة او فردا للحقيقة او احد الحقايق او من مجموع الحقايق فردا او فردا لبعضها او عينا بالنسبة الى البعض الاخر والعام لا دلالة له
على الخاص ولا يمكن جعله امارة للحقيقة المطلقة لانه مع القرينة لا يمكن للجاهل تشخيص كون المستعمل عند العالم هو الحقيقة او المجاز حتى يعرف بعدم صحة السلب عنه كونه
المبحوث عنه مجازا او حقيقة لانها تحتمل ان تكون صارفة ومعينة ومفهمة ومؤكدة والعام لا دلالة له على الخاص فبدونها يعرف كون المستعمل بالنسبة الى ذلك حقيقة ولكنه
ايضا قابل للحقيقة الخاصة واللفظي والمعنوي وهو ايضا عام كما اوضحناه ولا دلالة له على كون المبحوث عنه نفس الحقيقة او فردها بالنسبة الى حقيقة واحدة او بالنسبة الى جميع حقايق
اللفظ ويجوز ان يكون المستعمل بدون القرينة مجملا بينها ويكون المبحوث عنه بالنسبة الى واحد منها نفسه او فرده وبالنسبة الى الباقي او بعضه مجازا فكيف يمكن للجاهل العلم بكونه
حقيقة بالنسبة الى جميع حقايق اللفظ فجعله امارة للحقيقة المطلقة بحسب الوضع ان كان ذا واحد فواحد وان كان متعددا فمتعدد بالحيثيات المختلفة عينا وفردا مستلزم للدور
الذي لا يندفع لانه موقوف على معرفة حقيقة اللفظ متحدا او متعددا وعلى الثاني موقوف على معرفة الجميع وكون هذا المبحوث لا خلاف الجميع هو موقوف على عدم صحة السلب وهو
دور ولاجل ما ذكرنا جعل القوم صحة السلب امارة للمجاز المطلق وعدمها امارة للحقيقة في الجملة واورد المورد على الوجه الذي قرروه في الاول بالدور المضمر وفي الثاني بالدور
المصرح وح فايراد بعض المحققين بانه لو جعلها امارة للمطلق فالدور فيهما مضمر ولو جعلها امارة في الجملة ففيهما مصرح ليس على ما ينبغي واجيب عنه ايضا بغير ما اجبنا عنه
او صححناه كما للتوضيح بوجوه غير لائقة ولكن لا باس لذكرها والجواب عنها تذكرة لمن كان قابلا لها منها انا اذا علمنا كون لفظ موضوعا لمعنى ومجازا في الاخر واستعمل المستعمل
مع حصول الشك في ارادة الاول والثاني فنعرف ارادة المجاز بصحة سلب ارادة المعنى الحقيقي عن مورد الاستعمال ثم قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه فجاب بجعل عدم صحة السلب
علامة للحقيقة او لارادة الحقيقة اما الاول فلما مر من لزوم الدور واما الثاني فلان الانسان المستعمل في زيد مثلا مجاز في الحيوان الناطق حقيقة مع انه لا يصح سلبه عن الاول
كالثاني فح جريان عدم صحة السلب لا يعرف ارادة الاول والثاني لكونه اعم ولا دلالة له على الخاص وح فلو اريد تعيين الثاني بعدم صحة السلب فيتوقف على معرفة ارادة الحقيقة
لاجتماعه مع ارادة المجاز وح يكون العلم بارادة الحقيقة موقوفا على نفسه وهو دور ظاهر وفيه اولا انه خارج عن محل الفرض لان القوم جعلوه امارة للحقيقة وتشخيص الوضع
لا لارادتها وثانيا بان التفصيل باطل لان الدور الذي زعم وروده على عدم صحة السلب عن ارادة لان قوله استعمال الانسان في زيد مجاز مع انه لا يصح سلبه عنه ممنوع بانه يصح
سلب الانسان عنه من حيث هو زيد لو فرض كون الاستعمال في الحيوان الناطق الموجود في زيد فلا يكون مجازا كما لا يصح سلبه عنه وثالثا بان المناط لا يكون هو عدم صحة سلب
الحقيقة على هذا الفرض بل المناط هو عدم صحة سلب ارادة الحقيقة لفرضه كون الكلام في تشخيصها الا في تشخيص نفسها كما ان المناط في تشخيص ارادة المجاز هو صحة سلب ارادة
الحقيقة وعليه فلا يجتمع عدم صحة سلب ارادة الحقيقة مع صحة ارادة المجاز لان اللفظ لو فرض تجرده عن القرينة الدالة على ارادة الزيدية فيصح سلب ارادة الزيد منه من حيث
الخصوصية ومن حيث القرينة ارادة المعنى الكلي من حيث هو من اللفظ المجرد وعدم صحة سلب ارادته منه وصحة سلب ارادة زيد منه من حيث الخصوصية او من حيث القرينة وبعض لصحة
مصرح عدم صحة السلب بارادة الحقيقة ولا يكون دورا ولو فرض كونه مع القرينة لارادة الخصوصية او من حيث القرينة فيصح سلب ارادة الحقيقة ورابعا بانه على فرض تسليم عدم امكان
جعله امارة لارادة الحقيقة لكن يمكن جعل صحة سلب ارادة المجازات امارة لارادة الحقيقة ويلزم جعل هذه امارة لها لا يقال هذا فاسد من وجهين الاول انه لا يمكن معرفتها
باسرها حتى يعرف ان صحة سلبها امارة لارادة الحقيقة وهو غير ممكن الثاني انها ح تكون امارة لارادة الحقيقة في الجملة والمقصود تعيين تشخص الحقيقة ليتم في حمل اللفظ عليه
لانا نقول الوجه الاول فاسد لان صحة سلب ارادة المجازات حاصلة في اللفظ المجرد عند العالم وان لم يعلم الجاهل عددها وكميتها وكيفيتها وكذا الثاني لانه ح تكون امارة لارادة
الحقيقة في الجملة وليس اللازم جعلها امارة لتعيين الحقيقة بل يعلم من الخارج فيما علم اتحاد الحقيقة والاجمال بين الحقايق ولا ضرر فيه كما ان القوم جعلوا عدم صحة السلب
امارة للحقيقة في الجملة وثمرته في المقام نفي ارادة المجاز لا يقال وعلى هذا يلزم عدم امكان جعل صحة سلب ارادة الحقايق امارة لارادة المجاز من وجهين الاول انه موقوف
على معرفة جميع الحقايق وهو غير ممكن الثاني ان اللفظ اذا ذكر عند العالم بالاصطلاح مع القرينة فلا يعرف الجاهل كون المستعمل حقيقة او مجازا حتى يحكم بان صحة سلب ارادة
الحقيقة عنه امارة لارادة مجاز لجواز كونه حقيقة وان لم يكن منها فلا يصح سلب ارادة الحقيقة لانا نقول هذا غير وارد اما الاول فلامكان معرفة الحقايق لكونها محصورة
والمفروض العلم بها مع الشك في الارادة في مقام الاستعمال واما الثاني فلان بعد العلم بالحقايق كما هو المفروض يعلم ان العين حقيقة في الاربع مثلا الجارية والباكية والذهب
والفضة والشك انما هو في الارادة فاذا استعمل اللفظ مع القرينة الصارفة كرايت عينا يتكلم فيصح سلب ارادة معانيه الاربعة عنه ولما كانت الصارفة معينة ايضا فيتعين

تشخص

تشخص المجاز ففي المثال لسلب ارادة باقي المجازات عنه ويتخصص بالانسان فتدبر وخامسا بان العدول وجعلها امارة للارادة فانما هو لزعمه ورود الدور على فرض جعلها
امارة الوضع وقد عرفت الجواب عنه فلا وجه للفرار ومنها انه لا يلزم في سلب المعاني الحقيقية عن محل البحث العلم بكون محل البحث مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة
بسبب عدم انفهامه العرفي فاذا سلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون محل البحث مجازا لان احتمال معنى اخر له لا يصح سلبه عن محل البحث يوجب الاشتراك وهو مدفوع بالاصل
الاولوية المجاز من الاشتراك لهذه العلامة مع هذا الاصل يثبت المجازية المطلقة وفيه اولا انه خارج عن الفرض لان القوم جعلوها امارة مستقلة مع انه لا يصح
بالنسبة الى من قال باولوية الاشتراك من المجاز مع جعل هذه امارة ايضا وثانيا بانا نفرض فيمن لم يعلم الحقيقة وكان مقصوده تشخيص المجاز المطلق بصحة سلب الحقيقة عنه
وثالثا بان نقول بسبب عدم انفهامه العرفي فيه لو علم عدم الانفهام فيكفي لاثبات المجازية بكون عدم التبادر دليلا للمجاز كما مر لا يقال المراد هو عدم انفهامه بخصوصه
وذلك لا يدفع الاشتراك لانا نقول لو كان المراد هو عدم انفهامه مع انفهام غيره فهو دليل المجازية وحقيقة الغير ولو كان المراد عدم انفهامه بخصوصه مع عدم انفهام غيره
مساويا او مرددا بينهما فيثبت به الاشتراك وكونه حقيقة في الجملة ولا يصح التمسك بالاصل ورابعا بانه يرفع الدور المضمر لا المصرح لان صحة سلب الحقيقة المعلومة عنه
موقوفة على العلم بعدم كونه عينها او فردها وهو موقوف عليها وان اجيب بان المراد هو صحة سلب الحقيقة المعلومة عند العالم بالاصطلاح وعلمه لا يتوقف بصحة السلب
ففيه انه يرفع الدور عن اصله ولا وجه للعدول ومنها ان المراد هو جعلها امارة للمجاز في الجملة كعدم صحة السلب فيه اولا ان القوم جعلوها امارة للمجاز المطلق وثانيا بانه
يرفع الدور المضمر ولا يرفع الدور المصرح كما ذكرنا وثالثا بانا نفرض الكلام فيمن لم يعلم الحقيقة او لا يريد معرفة المجاز بها مع انه لا وجه للعدول لعدم ورود الدور لما ذكرنا و
منها ان المراد منها ومن عدمها تشخيص ما يحتمل فردية الموضوع له المعلوم من حيث كونه فردا ومندرجا تحته لا عينه وفيه انه خارج عن الفرض لان القوم جعلوها لتشخيص الوضع
والعدم لا لتشخيص الموضوع له الصرف فقط ولذا جعلوهما من الامارات في باب تشخيص الاوضاع وثانيا بانا نفرض الشك في الفردية قبل العلم بالحقيقة ولا نسلم عدم جواز التمسك
وليس كذلك لامكان الرجوع الى العالم ومعرفة صحة سلب ما يستفاد له من اللفظ المجرد عنه ويعلم بذلك عدم الفردية للحقيقة اصلا كما اوضحناه سابقا وثالثا بانه يرفع الدور
المضمر لا المصرح لما ذكرنا مع انه لا وجه للعدول لما اوضحناه ومنها ان المراد هو سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفا اذ لا شك انه يصح ان يقال للبليد انه
ليس بحمار ولا يصح ان يقال انه ليس برجل ولا بشر ولا بانسان واورد على ذلك بانه مجرد تغيير عبارة فان معرفة ما يفهم عرفا من اللفظ المجرد هو بعينه معرفة الحقايق سواء اتحد
وفهم معينا او تعدد ففهم احدها اجمالا وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال وهو موقوف
على صحة السلب فيبقى الدور بحاله وفي الايراد ان قوله وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه الخ ان اراد معرفة الجاهل بذلك فصحة السلب عنده ممنوع لما اوضحناه
من كون المناط هو صحة سلب الحقايق عند العالم بالاصطلاح وان اراد معرفة العالم بذلك فهو مسلم ولا يبقى الدور لان علمه به لا يتوقف على صحة السلب عنده بل علم الجاهل
يتوقف على صحة السلب عند العالم فلا يكون دورا وفي الجواب انه ان اراد من قوله سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد وما يفهم منه عرفا هو السلب من اهل الاصطلاح عما
يفهمونه وان لم يعلم الجاهل المستعمل فيه وما يفهمونه بخصوصه فهو حق وان اراد هو السلب الناشي من الجاهل او من العالم مع علم الجاهل بالمستعمل فيه بخصوصه فهو باطل
لبقاء الدور على الاول كما ذكره المورد وعدم التوقف على الثاني بل لو علم المستعمل فيه بخصوصه المجرد يحصل له العلم بمجازية غيره مطلقا ومنه محل الشك لعدم صحة استعمال
المجرد الا في الحقيقة الخاصة ولا يحتاج الى صحة السلب فتدبر واورد ايضا على جعلها امارة بانهما لو كانتا امارتين للحقيقة والمجاز لكان اللازم عدم الانفكاك وهو موجود
كما في المسامحات العرفية من الاوزان والمسافات فان الاولى موضوعة للعدد المخصوص والثانية موضوعة للمسافة المخصوصة ومجاز في الزايد والناقص ولو باقل قليل ولا
يصح سلبه عنه وعن الزايد في الجملة والناقص كذلك وبانه يصح سلب الكلي عن الفرد الاشد كالحيوة بانه ليس بالكل مع انه حقيقة ويصح السلب عما انتفى منه صفة كالمرتان كما
فرد للحقيقة كالبطيخ الفاسد فيقال انه ليس ببطيخ او العالم المتصف ببعض الاوصاف الرذيلة او الفسق فيقال انه ليس بعالم والجواب عنه انا جعلناهما امارتين لو كانتا
ناشيتين من حاق اللفظ وفي المقام يكون من القرينة وهي في الاولين التسامح وفي الثالث عدم التعارف وفي الاخيرين كل **المقام الثاني في بيان الثمرة**
في عدم ملاحظتها واضافتها الى المجازات في جعلها امارة بان يقال صحة سلب المجازات امارة للحقيقة وعدمها امارة للمجازية فلان المجازات من حيث هي غير مستفادة من اللفظ
المجرد عند العالم بالاوضاع بالخصوص ولا بالاجمال حتى يلاحظ كونها مما يصح السلب عن محل البحث عندهم او لا واما مع القرينة فمستفاد لكن لا يعرف الجاهل كون المستعمل عندهم حقيقة
او مجازا حتى يعرف كونه من باب سلب المجاز عن المبحوث عنه او سلب الحقيقة عنه وعلى فرض معرفته من الخارج بكون المستعمل مجازا مع جريان صحة سلبه عنه لا يكون امارة
للمجاز لكونه من باب سلب المجاز او عن الحقيقة او عما ليس بحقيقة ولا مجاز والعام لا دلالة له على الخاص لا يقال هذا يصح في سلب المجاز في الجملة واما في سلب جميع المجازات عن المجاز
والا يكن جميعا ومع فرض الاستعمال في المبحوث عنه لا يحتمل كونه مما ليس بحقيقة ولا مجاز بل ينحصر في الاول وهو المطلوب في سلب المجاز عن الحقيقة لانا نقول صحة سلب جميع
المجازات موقوفة على معرفتها ومعرفة ان المبحوث عنه ليس منها ولا من بعضها عينا ولا فردا فلو توقف هذه المعرفة بصحة السلب يلزم الدور وعلى ان معرفة جميعها موقوفة
على معرفة جميع الحقايق وهي موقوفة على معرفة كون المبحوث عنه من بعضها او من كلها عينا او فردا ولو توقف هذه بصحة سلب المجازات يلزم الدور الذي لا يندفع هذا
بالنسبة الى صحة السلب واما بالنسبة الى عدمها بجعله امارة للمجاز ففاسد ايضا لعدم انفهام المجاز من اللفظ المجرد اولا ومع القرينة يكون مجملا او يلزم الدور الذي لا يندفع
ثانيا كما مر ولا ينفي الوضع المطلق وثالثا لانه يدل على كون هذا مجازا من حيث هذه المجازات ويجوز ان يكون للفظ وضع اخر لا يكون له مجازا وكان المبحوث عنه عينه او
فرده وكذا جعل عدم صحة سلب بعض المجازات امارة للمجاز في الجملة فاسد لعدم انفهامه من اللفظ المجرد ومع القرينة يكون مجملا ويثبت المجازية في الجملة ولا ينفي الوضع
مطلقا والثمرة انما هي في تشخيص احد الامرين اما اثبات المجازية المطلقة حتى لا تكون محتمل الارادة من اللفظ المجرد او اثبات الحقيقة حتى تكون مرادة او محتمل الارادة منه
كما في المشترك **المقام الثالث** في التعميم والتخصيص الكلام فيه يقع في امور **الامر الاول** انهما لا يجريان في الالفاظ الغير المستقلة كهمزة الاستفهام بان المستفاد
هو الاستفهام النفسي مقتضاه مجازيته في غيره ولا يصح ان يقال بالاعم لعدم صحة سلب الاستفهام عن الاستفهام الغيري لان عدم صحة سلب الاستفهام منه يوجب تعميم معنى
الاستفهام المصدري وتعيين معناه لا يستلزم تعيين معنى الهمزة لجواز كون الاول للاعم والثاني للاخص الهمزة غير قابلة لدخول حرف السلب بان يقال انها ليست الهمزة

الامر الثالث

حتى يمكن التخصيص لانه كلما دار منكون داخلا في المصداق ويعين معناه لا مغنى المجزؤ نعم يمكن تخصيصه بالتبادر والمنافرة والنقض ومقابلهما وهي مغايرة لصحة السلب والعدم [٢] الامر
الثاني انهما لا تجريان في الهيئات كما في ضرب لانه لا يصح ان يقال انه لم يضرب في الماضي وكذا لا يصح في يضرب بانه ما يضرب في المستقبل فيجري بينهما دون منافرة انه قد يعرف بهما
تشخيص الوضع والعدم وقد يعرف بهما تعميم الوضع والعدم كالنوم للعلم بكونه موضوعا للمعنى مع الشك في كونه موضوعا للمعنى العام الشامل للخفقة او لا فنعرف بصحة سلبه
عنها عدم التعميم وقد يعرف تشخيص المصداق والموضوع العرفي الخارجي المشتبه الاندراج تحت احد الكليين مع العلم بالكلي تعميما او تخصيصا كالماء والكلاب لانهما بالمعنى
معلومان لكن قد يشتبه بعض الافراد الخارجية من انه تحت الاول او الثاني وكذا المتولد من الكلب والشاة مع الشك في الاندراج فنعرف باحدهما وهما في الاولين حجتان من الكون
في بيان حجية قول اللغوي مع انهما اقوى الامارات وهل يكونان حجة في الثالث او لا بناء على عدم حجية الظن في الموضوعات الصرفة والحق انهما لو كانا ناشئين من اللفظ مع العلم
بتجرده عن القرينة فحجة لحصول القطع لما من بطلان المناسبات والفرض تجرده عن القرينة ايضا ومعه ينحصر بالوضع وبالاندراج من حيث شمول الكلي للفرد وضعا او العدم كما في
صحة السلب واما مع الشك في تجرده من القرينة فكذلك لاصالة عدم القرينة والظن كون حجية الاصل اجماعية ثم من عدم صحة السلب قد يعلم كون نفي الحقيقة من باب حمل هو هو وقد يعلم
كونه فردا للحقيقة من باب حمل المتعارف وقد يكون مشكوكا والظاهر منه هو الاول والغالب هو الثاني ولا ترجيح بين الظاهرين ويجب التوقف حتى يعلم احدهما من غيرهما [٣] الامر
الرابع في التعارض بينهما وهو في الاجتهاديين وهو في صورة العلم بالتجرد عنه ممكن وفي المختلفين فالترجيح مع الاجتهادي وفي الفقاهيين اعني ما كان بتجرد اللفظ عن
القرينة ثابتا بالاصل لا العلم فلا ترجيح في البين لتساويهما في التخالف لعدم اما التخلف في عدم صحة السلب كما في الاوزان والمسافات في الزائد في الجملة والناقص كذلك فانه مجاز
ويلزم صحة السلب مع انه لا يصح واما في صحة السلب كما في بعض الافراد لا لاندرة كالحبة بالنسبة الى الاكل وفيما انتفى عنه صفة كما كالبطيخ الفاسد والعالم الفاسق هكذا فانه
حقيقة ويلزم عدم صحة السلب مع انه يصح سلب لا يكون التخلف في الثاني اغلبا بما يعتني به لان الاغلب ان كان في المطلقات التشكيك والغالب فيه تحقق الانداك لكن الغالب
عدم صحة السلب بعد دقة النظر وفيما يصح نادر ومن صورة التعارض عدم صحة سلب المطهرية عن المغتسل بعد الخلو عن الحيض قبل الوضوء وصحة سلبها عن المتوضي بعد الخلو عنه
قبل الغسل على فرض كونهما سببين للسببية والمطهرية التامة يحصل التعارض فالاول يقتضي كون الطهارة موضوعة للمبيح في الجملة والثاني يقتضي كونها موضوعة للمبيح التام
فتدبر واما في صورة التعارض بين كل منهما وبين غيرهما وانا نسب لحصول كل منهما بالنسبة الى بعض المعاني دون البعض هل هو المناسبات او الاوضاع وامثالها بالنسبة الى
الجاهل ويكون بعضها امارة دون بعضها فيظهر مما ذكر في التبادر وغيره ومنها الاطراد والعدم والاول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز والمراد بالاطراد هو صحة استعمال اللفظ
في كل مورد تحقق الوصف المشكوك فيه مثل لفظ العالم فانه يصح استعماله في كل ما تحقق الادراك التصديقي وكذا الفاضل والجاهل والمبين يصح استعمال كل منها في كل ما تحقق
الوصف الموجود فيه فاذا شككنا في اللفظ المستعمل في المورد الخاص كزيد العالم المشتمل على الوصف من انه هل يكون موضوعا للذات المطلق المتصف بهذا الوصف حتى يكون
حقيقة في الموارد الاخر من باب تحقق الكلي في الفرد او كان موضوعا لهذا المركب عن زيد المتصف بالادراك التصديقي والصنف من الانسان كالتاجر وكان استعماله في غير هذا
المورد مما اشتمل على الوصف المذكور مجازا من باب المناسبة لاصل الوصف فبالاطراد يحكم بالوضع للذات المطلق من هذا الصنف المتصف بهذا الوصف ويكون اللفظ حقيقة في
سائر الافراد في الاول وفي سائر الاصناف في الثاني لان الغالب في الاطراد صحة الاستعمال كون اللفظ موضوعا للذات المطلق المتصف بهذا الوصف المذكور كما في الالفاظ المذكورة
وغيرها من جميع المشتركات المعنوية والغالب في استعمال الالفاظ لاجل العلاقة التخلف عدم الاطراد بمعنى ان الغالب في المجازات انه تحقق العلاقة في بعض المقامات ولا يصح
الاستعمال وذلك كلفظ الاسد فانه يستعمل في الرجل الشجاع باعتبار علاقة المشابهة وليس هذا مطردا لانه بما يتحقق الشجاعة ولا يصح الاستعمال كما في العصفور الشجاع والمرأة
وهكذا غيرهما من سائر الحيوانات وكذا الاب في الصانع ولا يكون مطردا لتحققه في الاب والابن مع انه لا يصح الاستعمال وكذا الاب في المجاورة ولا يكون مطردا لتحققه في
الحائط والنخلة ولا يصح الاستعمال من باب المجاورة ولا من باب المشابهة في الاستقامة وكذا الامر في الكلية والجزئية ولا تكون مطردة لتحققها بالنسبة الى الاصبع ولا يصح
الاستعمال وهكذا غيرها فلو حصل الاطراد في موضع الشك فيحصل الظن بالغلبتين بالوضع ولو لم يحصل الاطراد فيحصل الظن من الغلبتين بعدم الوضع وكونها علامة
على مذهب من لا يكون المصحح في المجازات هو نوع العلائق واضح لحصول المقتضي للمجاز مع عدم الاطراد كما عرفت بخلاف الوضع فان التخلف فيه قليل واما على مذهب من قال
المصحح هو نقل الاحاد او الامرين بين الامرين فقال بعض انه لا يكون دليلا اما على الاول فلانه كلما وصل نقل الاحاد فيصح الاستعمال كما في الوضع وكلما لم يتحقق فلا يصح وعدم
انما يكون من باب عدم المقتضي لا من باب المقتضي حصول التخلف واما على الثاني فلانه تعدد هذا الاستقراء او عدم المنافرة العرفية او نقل الاحاد وهل يثبت مطردا كالوضع
فكلما يتحقق الوضع والمصحح فالاطراد موجود ومع عدمهما لا يكون موجودا لوجوده انهما او عدمه عدمهما معا من باب سلب المقتضي فلا يكونان امارة وفيه تامل
فانه لو جعل الاطراد صحة استعمال لفظ العالم مثلا مع حصول الشك في كونه موضوعا للذات المخصوص المتصف بالادراك التصديقي كزيد مثلا وكون استعماله في سائر الموارد من باب
المناسبة لاصل الوصف المذكور مجازا او للذات المطلق ثبت له الادراك حتى يكون استعماله في سائر الموارد حقيقة فنقول بالثاني لانه لو كان من باب المجاز فمقتضى الغلبة عدم
الاطراد لان الغالب في المناسبات التخلف في الاصناف والافراد مما يتحقق فيه الوصف المذكور سواء كان من باب عدم وصول الاحاد او من باب حصول المنافرة او من باب عدم تحقق
الاستقراء ولا يكون الكلام في عدم الاطراد في المصحح حتى يتم ما قيل توضيح المقال ان العالم مثلا قابل للوضع للذات المتصف بالشعور حتى يشمل الحيوانات او المتصف بالادراك
التصديقي حتى ينحصر بالانسان او للذات المخصوص المتصف بالادراك التصديقي كزيد فمن عدم الاطراد في الاصناف اعني عدم استعمال لفظ العالم في الحيوانات يحصل
الظن بانتفاء الوضع في الاعم لانه لو كان موضوعا للاعم لاطرد كما في الحقائق من الشيئية والامكانية والمفهومية والموجودية والمعدومية فلو استعمل في غير الانسان
في بعض افراد الحيوانات يكون مجازا وكذا لو فرض عدم صحة استعماله في افراد صنف واحد من الانسان لو اتصف بالادراك التصديقي يحصل الظن بانتفاء الوضع للذات
المطلق المتصف بالادراك التصديقي والا لاطرد كما مر واما الاطراد فلو كان في الاصناف فكالممكن فانه من صحة استعماله في جميع اصناف المخلوقات يحصل الظن بالوضع للذات
المطلق المتصف بالامكانية لانه لو كان موضوعا لذات مخصوص متصف بالامكان او نوع مخصوص كان في الباقي لاجل المناسبة في اصل الامكان فلا اطراد لغلبة التخلف
في الاصناف في المناسبات من المشابهة والتضايف وامثالها سواء كان من باب عدم المصحح كما على غير النوعي او لوجود المصحح مع التخلف كما على النوعي نعم لو حصل الشك في

ان علامة الاطراد في جانب الحقيقة وعلامة عدم الاطراد في جانب المجاز

كون

كون اللفظ موضوعا للوصف الخاص او للذات المتصف بالوصف الخاص مثلا لو رأينا صحة استعمال لفظ الاسد في افراد الانسان مما اتصف بالشجاعة وحصل الشك في كونه
موضوعا للشجاعة الموجودة في افراد الانسان او كونه موضوعا لذات مخصوص متصف بالشجاعة فلا يصح جعل الاطراد في افراد صنف واحد علامة للوضع للمطلق لان هذا
الاطراد في العلاقة الخاصة الموجودة في الصنف كالكلية والجزئية التي ينتفي بانتفائها الكل يتحقق غالبا كالوضع فتدبر وما ورد في المقام ايرادات الاول تخلف الاطراد
في الحقائق كالفاضل والسخي والقارورة فان الاول موضوع لذات ثبت له الفضل ولا يصح استعماله في الله مثلا والثاني موضوع للذات المتصف بالسخاوة ولا يصح استعماله
في الله مثلا والثالث موضوع لكل ما يستقر فيه الشيء ولا يستعمل الا في الزجاجة والجواب عن الاول اولا بان الاستعمال يتحقق في الجوشن الكبير يا فاضل وثانيا بان المنع شرعي
لكون اسمائه تعالى توقيفية وثالثا بمنع كونه موضوعا للمطلق ما ثبت له الفضل لجواز كونه موضوعا لذات ثبت له الفضل مع كون سابقه الجهل ورابعا بان التخلف لا ينافي الغلبة
المفيدة للظن وعن الثاني بعين ما ذكرنا الا الاول وعن الثالث بان الوضع لو كان باقيا لكان صحة الاستعمال مطردا وهو لا يستلزم الاستعمال ولو لم يكن باقيا فعدم الاطراد
مسلم ولا يكون مضرا بما ذكرنا الثاني بان المراد الاستعمال فان الاستعمال المجازي قد يكون مطردا وبان اطراد المصحح ممنوع والمراد الاستعمال لا يكون دليلا وعلى فرض تسليم تحقق
الاطراد في المجاز احيانا لا يكون مضرا بالغلبة الثالث ان الظن الحاصل من الغلبة لا يكون حجة وفيه انا قد حققنا حجيته ومنها صحة التقسيم عرفا من دون المنافرة وهي
علامة لكون اللفظ موضوعا للجامع لانه لا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه ولغيره والغالب فيه حصول المنافرة ومنها النقض والتكرار والاول علامة المجاز والثاني علامة الحقيقة
والمراد بالنقض حصول التناقض بين اللفظين فيما لو استعمل اللفظ في شيء مع نصب القرينة الدالة عليه فلو حصل التناقض بين اللفظين عرفا كقوله رأيت اسدا يرمي فهو
علامة وضعه لغير هذا المورد والا كان اللازم عدمه لتوافق مفاد الوضع مع القرينة فمن عدمه يحصل الظن بالعدم بل لو حصل القطع بالتناقض يحصل القطع بالوضع كما
لا يخفى ولو حصل من نصب القرينة التكرار في الافادة عرفا فهو دليل على كونه موضوعا له ولو لم يحصل التكرار ولا النقض كقوله رأيت انسانا طويلا او انسانا متصلا
فيمكن القول بالاشتراك المعنوي باجتماع شرائطه فيحكم به ومع عدمه يحكم بالاشتراك اللفظي ومنها اتحاد الجمع واختلافه فلو رأينا اختلاف الجمع في الشيء كالامر فانه يجمع بمعنى الفعل
على الامور ويجمع بمعنى القول على الاوامر فهو دليل على عدم الوضع للجامع فان الغالب في الالفاظ الموضوعة للجامع اتحاد جمعه فمن الاختلاف يحصل الظن بالعدم ويدور الامر
بين الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز ولا يكون دليلا على احدهما لان المتبادر من الامر هو في الفعل لا في القول وهذا لا يكون ناشيا من وضع الهيئة بل هو يكون
اما من باب الوضع للمادة او من القرينة والاصل الاولي يقتضي كون المادة حقيقة في الفعل ومجازا في القول والاوامر يقتضي خلافه وح فلا بد اما من الحكم بالاشتراك
اللفظي وترك مقتضى عدم التبادر من الجانبين او الحكم بالحقيقة والمجاز وحمل التبادر من احد الجانبين على الاطلاق وعدمه كذلك ولا ترجيح في البين واصالة عدم القرينة
معارضة باصالة عدم تعدد الوضع والثاني مقدم لكونه موضوعا الا انه يمكن القول بانه في اللفظ الواحد في المقام يمكن فرض لفظين موضوعين احدهما من حيث
كونه جامدا وان عرض له هيئة الجمع كهيئة امور والاخر هو من حيث كونه مشتقا ومعروضا للهيئات الاشتقاقية المنصوبة وغيرها كهيئة امر ويأمر الخ ولا يكون اشتراكا
والتبادر لاحدهما بحال الاخر لا اثر وليس كذلك هذا فيما انتفت امارات الاشتراك اللفظي واما مع وجودها كالتبادر لاحدهما بحال المادة فيحكم بالاشتراك اللفظي ويكون التبادر في الجمع
اطلاقيا ومنها الاشتقاق وهو على وجهين الاول لو رأينا الضرب بمعنى المفهوم يشتق منه وبمعنى اخر لا يشتق منه يحكم بكونه حقيقة في الاول للغلبة والثاني انا لو رأينا كون
المشتق منه موضوعا لمعنى ومجازا في الاخر فالاصل سرايته في المشتقات وكونه كذلك فيها وكذا العكس وذلك للغلبة واصالة عدم تعدد الوضع لكن هذا انما يكون من جهة الاشتقاق
ولو فرض انتفاء هذه الجهة وصيرورة المشتق منه علما لشيء كزيد فلا يكون المشتقات كذلك لانه ح جامد لا ربط له بالمشتقات ومنها التزام التقييد بالقرينة في التفهيم عرفا
وعدمه يكون الاول علامة للمجاز والثاني علامة للحقيقة اما الاول فلانه يتحقق غالبا في المجاز وفيه تامل لانه في الحقائق ايضا كثير منها تحققه في المطلقات المشككة
بالنسبة الى الافراد الغير المتبادرة فان في تفهيم ارادة الكلي من حيث هو ولو تحقق في الفرد الغير المتبادر محتاج الى نصب القرينة وكذا الامر في تفهيم كل فرد وصنف من المطلقات
مما كان من باب اطلاق الكلي على الفرد لانه حقيقة وفي التفهيم يحتاج الى القرينة وكذا في الحقيقة المرجوحة وكذا الامر في المشتركات اللفظية في صورة ارادة المعنى الخاص وكذا
الامر في الاشتراك التعييني لا يقال انه نادر سواء كان بهذا ان يكون كلا اولا او بسبب الاستعمال كالاول لانا نقول كل واحد منها غير الثاني وان كان نادرا لكن الثاني والجميع ليس نادرا
واما الثاني فلانه يتحقق غالبا في الحقائق وهو ايضا منتقض بالمطلقات المشككة بالنسبة الى الافراد والاصناف الظاهرة **خاتمة** اعلم ان الدليل قد يكون انيا وهو الاستدلال
من المعلول الى العلة وذلك كما ذكرنا من التبادر ونحوه فانه مسبب المعنى الوضع والاستدلال به على الوضع وقد يكون لميا وهو الاستدلال من العلة الى المعلول
من باب اخذ العلة والمناسبات كما لو رأينا وضع اللفظ في مورد يكون شديد الحاجة فيحصل الظن بكون العلة للوضع هي شدة الحاجة ورأيناها في مورد اخر وحصل
الظن بثبوت الوضع فيه وكما لو رأينا كون اللفظ كثير الاستعمال في معنى وشك في كونه على سبيل الحقيقة او المجاز فيحصل الظن بان الواضع لاحظ عدم لزوم التجشم
في نصب القرينة في الاستعمال لاجل الوضع وهكذا غيرهما اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا اشكال في حجية الدليل الاني في اثبات الوضع كما ذكرنا واما الدليل اللمي فالحق عدم حجيته
وذلك لوجهين الاول الاصل لانه عمل بما وراء العلم ولم يكن دليل على حجيته الثاني الاجماع لانه قياس واستحسان والاجماع قائم على عدم حجيتهما في الاوضاع
اصل اعلم ان تشخيص الوضع والعدم كانت ثمرته العمدة حمل اللفظ المجرد عن القرينة على الحقيقة وهذه القاعدة اجماعية وعرفية وكتابية وعقلية ومن انكره فهو
من محض عناد ولجاج او جهالة والحقيقة تنقسم الى اللغوية والعرفية العامة والعرفية الخاصة والمجاز ايضا ينقسم الى هذه الاقسام اما الحقيقة اللغوية فقال بعض
بانها استعمال اللفظ في الموضوع له الاولي ومنه انه يدخل الالفاظ الموضوعة عند اهل العرف بالوضع التعييني من غير سبقه بالوضع الاولي ولا خلاف ولا اشكال
في تحققها والا يلزم كون الالفاظ مجازا بلا حقيقة او كون كلها موضوعة بالوضع المستحدث التعييني في العرف العام وكل منهما بديهي الفساد ولا اشكال ايضا في
بقائها اجمالا والا يلزم كون كل الالفاظ منقولة وفساده بديهي لان المسميات في زماننا من الحنطة والشعير والماء والارض والرجل والمرأة واللبن والحطب و
الدهن وهكذا كانت موجودة قبل الشرع مما يشتد به الحاجة ولا بد من تفهيمها في ضمن لفظ فاما ان يكون هو هذه الالفاظ التي كانت حقيقة فيها في زماننا
وبقي الى هذا الزمان او كان غير هذه الالفاظ وكان استعمال هذه فيها لاجل المناسبة بينها وبين الموضوع له ثم كثر استعمالها فيها حتى صارت منقولة في العرف تعيينيا

في تقسيم الحقيقة والمجاز الى اللغوي والعرفي

والاول هو المطلوب والثاني مستلزم لكون الالفاظ الاخر غير هذه الالفاظ موضوعة لها في اللغة وهو خلاف الاصل والضرورة والوجدان لانا لا نرى
غير هذه الالفاظ ونعلم عدمها وايضا مستلزم لكون هذه الالفاظ موضوعة في اللغة لغير هذه المسميات واستعملت فيها مجازا الى ان صارت حقيقة منقولة واللازم المجازية
سبق الوضع وتحقق النقل وهو خلاف الاصل والاصل كونها لغوية الى ان نعلم النقل واما وجوده تفصيلا فالمتواتر في الهيئات كهيئة فعل وفاعل وغيرهما معلوم واما
نعلم بكون وضع الهيئات اوليا واما المواد فقال البعض ان فيه اشكالا لان نقل اللغويين لا يبلغ حد التواتر وعلى فرض حجية الاحاد يمكن ان يكون اخبارهم عن المعنى الحقيقي
في زمانهم وانت بعدما ثبت لك حجية قول اللغوي مع كون ظاهر بعض كلماتهم اخبارا عن زمانهم ومن تقدم يظهر لك فساد وجه الاشكال لا يقال غاية الكلام كون اخبارهم
اخبارا عن زمانهم ومن تقدم الى زمان الشارع والزائد على ذلك ممنوع لانا نقول هذا خلاف ظاهر كلامهم على ان ما قلنا من القطع بكون المسميات موجودة في زمان
اللغة يكفي في المقام واما الحقيقة العرفية العامة فهي ان لم يكن مقصود الناقل فيه تفهيم طائفة دون اخرى فالحق وجودها اجمالا ايضا والا يلزم بقاء الالفاظ كلا
على الاوضاع الاولية من دون النقل وهو ايضا بديهي الفساد كالدابة وغيرها واورد عليه الاخباريين بانها غير ممكنة لاستلزامها اجماع كل اهل العرف وهو غير ممكن
وعلى فرض امكانه فالاطلاع عليه ايضا غير ممكن وفي الاول انه لا يستلزم الوضع التعييني لجواز استعمال اللفظ فيه من اهل العرف مجازا لاجل حاجة وهكذا الى ان وصل
الى حد الحقيقة مع ان على فرض التعييني لا يستلزم اجماع كل اهل العرف لجواز كون الواضع واحدا منهم واطلع الاخرون عليه تدريجا من باب الترديد بالقرائن وفي
الثاني ان العلم بالاجماع او بكونه موضوعا عندهم يحصل بالحدس كما في التبادر والاجماع واما وجوده مفصلا ففيه اشكال الان ثبت بكونه في اللغة مهملا فنذير واما
العرفية الخاصة وهي ما كان مقصود الناقل فيه تفهيم طائفة دون طائفة فلا ريب ولا خلاف في وجودها مفصلا وذلك كاصطلاحات ارباب الصنايع والاشكال
انما وقع في قسم منها اعني الحقيقة الشرعية لكن قبل الخوض في المطلب لا بد من رسم مقامات **المقام الاول** في بيان معناها عند القوم وهو عبارة عما يستفاد من وضع
الشارع مع كونه مرتبطا بالحكم الشرعي سواء كان اللفظ والمعنى كلاهما معروفين في اللغة او احدهما او لا مطلقا وقد تذكر الحقيقة الدينية في بعض الكتب وهي على ما صرح
بعض ما يستفاد المعنى بوضع الشارع مع عدم كونها معروفة في اللغة لفظا او معنى او كلاهما وقد يقال ان الحقيقة الدينية هي ما اجريت على الذوات كالمؤمن والفاسق
والكافر وامثالها والحقيقة الشرعية هي ما اجريت على الذوات كما في الافعال كالصلوة والواقع منها ما هو المعروف في اللغة لفظا لا معنى والبحث عن الحقيقة الشرعية
يغني عن البحث في الحقيقة الدينية **المقام الثاني** في تحرير محل النزاع والكلام فيه في امرين الاول في الشارع وللاحتمالات الاول موجد الشرع الثاني مبلغه بلا
واسطة الثالث مبلغه بالمعنى الاعم وبالاخير يشمل الائمة بل المجتهد ولا نزاع فيه لضرورة تحقق الحقيقة المتشرعة ولا يمكن انكاره وبالثاني يختص بالنبي ص وبالاول يختص
بالله تعالى ولا يشمل النبي ص الا على فرض القول بالتفويض وهو باطل لان المراد بالتفويض اما ان يكون هو تفويض الخلقة اليه بان الله تعالى خلقه ص وفوض خلقة الاشياء
اليه او يكون المراد به هو تفويض الرزق اليه بان الله تعالى خلقه وخلق الاشياء وفوض رزقهم اليه او يكون المراد به هو تفويض احكام العباد اليه بمعنى انه خلقه وخلق
الاشياء ورزقهم وفوض احكام المكلفين اليه وللاحتمالات الاول انه كان عالما بالمصالح والمفاسد علم الله تعالى انه يعلم ولا ينطق الا على وجه المصالح ورضاه ففوض الامر اليه
الثاني انه فوض الامر اليه وان لم يكن عالما بالمصالح والمفاسد وان الطفا على وجه غير المصالح او يكون المراد به هو تفويض جعل المخترعات والاصطلاحات اليه اما لانه يعلم انه
يفعل بنحو ما اراد الله الهاما او غيره ففوض اليه او فوض اليه مطلقا وكيف كان فكل من الاول والثاني باطل لانه كفر والثاني من الثالث والرابع مخالف للقواعد العقلية
والاول من الثالث والرابع لخصوصيته لكنه لم يكن تفويضا حقيقة لان التفويض هو جعل الاختيار اليه كيف شاء والمفروض عدم كونه كذلك وبهذا المعنى لا يكون موجدا بل عطف المجرور بالمرفوع
كان مظهر لما علم ارادة الله به الهاما او غيره وعلى فرض كونه موجدا يكون النزاع ايضا في الثاني وذلك لوجوه الاول التبادر فان المتبادر من الشارع هو النبي ص الثاني
عدم صحة السلب عنه الثالث ظهور الاتفاق مع انه لا ثمرة لهذا النزاع لان المراد بالشارع لو كان هو النبي ص فكان تكلمه على اصطلاحه لا على اصطلاح المخاطبين كما
سيجيء توضيحه في بحث تعارض عرف المتكلم والمخاطب ولو كان المتكلم هو الله سبحانه فكان تكلمه مع النبي ص على اصطلاحه لكون المخاطب ممن له اصطلاح والمتكلم ممن لم
يكن له اصطلاح وسيجيء في هذه الصورة وجوب الحمل على اصطلاح المخاطب ولو كان المراد بالشارع هو الله تعالى فاللازم اطلاع المخاطب باصطلاحه مع كون تكلمه على نحو هذا الاصطلاح
ولا يكون الاصطلاح لغوا هذا فيما كان المتكلم هو الله سبحانه ولو كان المتكلم هو النبي فاللازم هو اطلاع المخاطبين بهذا الاصطلاح مع كون تكلمه ايضا على هذا الاصطلاح لكونه من
هذه الجهة متعارفا لما ذكرنا لم يفرق العلماء بين الفاظ الكتاب والسنة على المذاهب وبما ذكرنا ظهر فساد القول بكون الثمرة ان على فرض كون المراد بالشارع هو النبي ص يحمل الفاظ
السنة على اصطلاحه دون الفاظ الكتاب وعلى فرض كون المراد هو الله ينعكس الثاني ان النزاع انما هو في التعييني ويدل عليه امور الاول كلام النافين حيث قالوا بانه لو نقلها
الشارع لفهمه ولوصل الينا والثاني ظاهر اللفظ اعني الحقيقة الشرعية لان نسبتها الى الشارع موقوفة على ثبوت الوضع والاستعمال منه وكذا ظاهر كلماتهم بان صيرورة تلك
الالفاظ كذلك هل تكون بوضع الشارع ام لا الثالث كلامهم في ثمرة النزاع من ان على فرض عدم الثبوت يحمل اللفظ المجرد على اللغة وعلى فرض الثبوت يحمل على المعنى المستحدث
من دون تفصيل بين ما لو كان الثبوت على التعيين او التعين ووجوب ملاحظة تاريخ صدور الخطاب لتحقق النقل على الفرض الثاني وكذا كون عمل القائلين بالوضع
الحمل على المعنى الشرعي من دون ملاحظة التاريخ وكذا تمسكهم في اثبات الوضع بالاستقراء في ارباب الصنايع وكيف كان فمفروض كون مراد النافين لنفيه مطلقا ومراد المثبتين
الاثبات في الجملة وهم كانوا مختلفين فيه ايضا كما سيجيء في الاقوال وسنذكر الادلة في اثبات ما هو منها **المقام الثالث** في الاقوال فالقول بنفي الوضع والمستحدث والاستعمال
فيه ويقول بان الشارع استعمله في المعاني اللغوية على سبيل التقييد نسب هذا الى القاضي ابو بكر الباقلاني وقول بثبوت المستحدث والاستعمال فيه مع عدم بلوغه الى حد
الحقيقة في زمان الشارع بل بلغ اليه في زمان الائمة ع اما الباقر ع كما عن بعض او الصادقين ع كما عن اخر وقول بثبوت المستحدث والوضع التعييني له في زمان الشارع بكثرة
الاستعمال فيه وقول بثبوت الوضع التعييني له واما الالفاظ فقول بالتخصيص بالعبادات وقول بالتخصيص بالمتداول في زمان الشارع وقول بالتخصيص بما ثبت فيه الحقيقة
المتشرعة والظاهر من بعض هو اعتبار القيد الاخير من كلام بعضهم مطلقا **المقام الرابع** في الثمرة وهي فيما ذكره المحقق دام ظله بين قول القاضي وغيره ممن قال بثبوت
المستحدث بعد تحقق الوضع والبيان في الصغرى والموضوع له على الاول واجماله على الثاني واستلزامه عنوان مسألة الصحيح والاعم المستلزمة لعدم صحة اجراء اصالة

عدم

عدم التقييد في كل ما شك في مدخليته في المطلوب مطلقا على فرض القول بالمستحدث صحيحا او التفصيل بين الاركان وغيرها او التفصيل بين الاركان والاجزاء وغيرها
على فرض القول بالاعم بخلاف مذهب القاضي لصحة اجراء الاصل على مذهبه مطلقا اما صحة التمسك على مذهب القاضي فلانه يحمل قوله صلوا على معناه اللغوي والدعاء ولا ريب ان
الزوائد الشرائط والاركان خارج عن اصل الموضوع له واصل الموضوع له مبين لغة وعرفا فكلما شك في الحاق شيء زايد عليه من جانب الامر فبمجرده يكون ابتناؤها الا
الموضوع للمتعلق للامر فالاصل عدم ارادة المقيد حتى يثبت الدليل على التقييد واما عدم صحة التمسك بالاصل على مذهب من قال بثبوت المخترع وكونه هو المستجمع لجميع الاركان
والاجزاء والشرائط فيمكن في الشك فيهما مطلقا فلو حصل الشك في كل من الركن او الجزء او الشرط لم يحصل العلم بتحقق الموضوع له بدونه فيكون مجملا ومعه لا يحصل الصدق
اعني هذه صلوة حتى يقال انه مطلوب لاطلاق الامر واما لو قلنا بكون الوضع للاعم اعني الاركان فمثله في الشك في الركنية دون غيره كما لا يخفى لانه مع الشك في الجزئية
والشرطية يكون اتيانه بدون المشكوك فيه اتيانا بالاصل الموضوع له ويصح التمسك بالاصل كالقاضي بخلاف الشك في الركنية ولو قلنا بكون الوضع للاركان
والاجزاء دون الشرائط فمثله في الشك فيهما دون الشك في الشرطية ويظهر تمامه على فرض القول بثبوت المخترع لا بل بصحة التمسك بالاصل او لكن اثبات احد المذاهب
بخلاف القاضي لعدم احتياجه الى عنوانه اصلا او ربما يقال بموافقة القول بثبوت المخترع مع كون استعمال اللفظ فيه مجازا مع قول القاضي في صحة التمسك بالاصل مطلقا
عدم الاحتياج الى مسألة الصحيح والاعم لان اللفظ لو استعمل بدون القرينة فيحمل على المعنى اللغوي عنده ولو استعمل مع القرينة المعينة فالامر واضح لا يكون مجملا ولو
استعمل مع القرينة الصارفة دون المعينة فيحمل على اقرب المجازات بالدعاء وهو ما كان زوائده اقل فلو حصل الشك في مدخلية شيء يكون الاقرب بالدعاء عدم المدخلية
ويحمل عليه وح لا يكون مجملا سواء قلنا بقول القاضي او الصحيح والاعم ولا يخفى فساده لوجهين الاول ان هذه الاقربية اعتبارية لا اعتبار بها اصلا واجماعا الثاني ان
هذه الاقربية الاعتبارية مخالفة للحقيقة المتشرعة وكل من قال بثبوت المخترع قال انه هو الحقيقة المتشرعة ولا ريب ان المستفاد عند المتشرعة هو الزائد على ما هو اقرب
بالدعاء اعتبارا ومنه ينكشف عدم ارادته ومعه كيف يحمل عليه واصالة تشابه الازمان وعدم ثبوت التغيير يقتضي مفاده ذلك مع استبعاد ان يكون استعمال الجاري
في زمان الشارع في غير ما ثبت فيه تحقق الوضع التعييني المستلزم لكثرة استعمال المجازية مبلغ مفاد كرامن الثمرة انما هو فيما كان الدليل على الحكم لفظا عاما او
مطلقا مع شرائطه مجردا عن القرينة واما لو استعمل مع القرينة المعينة للمدخلية او العدم فلا اشكال ولا ثمرة ولو استعمل مع القرينة الصارفة عن المخترع دون المعينة
يلزم الحمل على اللغة ان كان هذا المجاز الشرعي اقرب من ساير المجازات كالصلوة مع ركن واحد او اثنين وهكذا بكونه معنا حقيقيا الى زمان الشارع مع غلبة الاستعمال
فيه قبله وهو سبب للقربية والظهور ويجب على الحكيم وارادته هذا ما لم يحصل العلم بكثرة استعمال اللفظ من الشارع في مجاز اخر مما مر والا فيحمل على مذهب القاضي لا
يكون المخترع اقرب مجازاته لكونه قابلا بنفيه فكيف بالاستعمال الموجب للاقربية لان بقي المراد هو المعنى اللغوي مع القيود وح لو صادفنا القرينة ارادة المعنى اللغوي
كالدعاء فيحمل على الدعاء مع القيود ان لم يكن غلبة استعماله في مجاز اخر والا فيحمل على الاقل ولو شك في مداخل يتمسك بالاصل على مذهب القاضي لاصالة عدم قيد
زائد بخلاف المخترع لانه على التفصيل كما مر واما على مذهب من قال بثبوت المخترع مجازا فلا يكون اقرب الا اذا حصل العلم بكثرة الاستعمال فيه او بعد العلم بثبوت المخترع فيه مع
الاستعمال فيه مرة او مرتين يتبادر ارادة هذا عند العرف من اللفظ وان كان مجازا واما الثمرة بين من قال بالوضع التعيني ومن قال بالتعييني فهي ان على الاول يلزم عليه في
حمل اللفظ ملاحظة التاريخ في صدور الخطاب وحدوث الوضع دون الثاني لو قلنا بكون الوضع التعييني حاصلا في اول زمان البعثة كما هو الحق ويمكن نفي هذه الثمرة
بتمامها بان بعد العلم بثبوت المخترع يكون بناء العرف على حمل اللفظ عليه وان كان مجازا **المقام الخامس** في الاصل وهو مع القاضي مطلقا لاصالة عدم المخترع ولاصالة
عدم الاستعمال في المعنى المجازي اللازم على مذهب المجازي ولاصالة عدم النقل اللازم على مذهب الوضعي ثم الاصل مع التعييني في ذلك لوجوه الاول اصالة تأخر الحادث لان
كل من قال بالتعييني قال به في اول زمان البعثة مع استبعاد حدوث الوضع التعييني بعد تحقق النقل التعييني في مقابله الثاني ان الامر دائر بين المجاز والنقل والاول اولى
كما سيجيء الثالث الغلبة لان الغالب في المنقولات هو التعيينيات اذا عرفت تلك المقامات فاعلم ان الحق ثبوت الوضع تعيينيا والدليل على ذلك وجوه الاول الاجماع على
حمل الالفاظ المتداولة التي ثبت فيها الحقيقة المتشرعة الواردة في الكتاب والسنة على المعاني المستحدثة عند التجرد مع عدم ملاحظة التاريخ وهذا سيرة العلماء قديما
وحديثا ووجهه لا يخلو من وجوه الاول كون الالفاظ مع القرائن الخاصة حين الصدور واطلع عليه المتقدمون ثم خفي بالنسبة الينا الثاني كون الالفاظ مع القراين اما
بان قال النبي ص للمشافهين بانه يجب عليكم حمل هذه الالفاظ على هذه المعاني عند التجرد وهم نقلوا هذا الكلام الى من تاخر واطلعوا عليه ثم خفي بالنسبة الينا الثالث
كون الالفاظ موضوعة عنده في زمان البعثة وعلم المشافهون وهم علموا من تاخر من باب الترديد بالقرائن والاستعمالات كتعليم الاباء ابنائهم في هذا الزمان
من غير وجوب ان يقال اللفظ موضوع لكذا والاول والثاني فاسد جدا لانه لو كان كذلك لوصل الينا ولو في الجملة بقي الثالث وهو المطلوب لانه لو كان كذلك لوصل
الينا ايضا لانا نقول الوصول اما ان يكون على سبيل ان اللفظ موضوع لذا او على سبيل الترديد بالقرائن والاول غير لازم كما هو واضح والثاني هو المطلوب لكونه حاصلا
لنا من استعمال من تقدم علينا من اهل المتشرعة مع حصول العلم بالوضع عندهم الثاني الاجماعات المنقولة عن السيد المرتضى وابن دريد والشيخ وغيرهم من المتقدمين على
ثبوت الحقيقة الشرعية ووجوب حمل اللفظ على ذلك عند التجرد الثالث الاستقراء وهو من وجوه خمسة الاول ان الغالب في ارباب الصنايع ثبوت الاصطلاح لهم
يحصل منه الظن بثبوت الاصطلاح للشارع الذي هو صاحب باب الصنايع ايضا وكل من قال بثبوت الاصطلاح له قال بثبوت اصطلاحه في هذه الالفاظ الثاني انه قد ثبت
بالتتبع والاستقراء ان الشارع استعمل نوع تلك الالفاظ في المعاني المستحدثة ولو مرة ولم يستعملها في المعاني اللغوية والغالب فيه ثبوت الوضع في امثال ذلك وبناء
العرف على ذلك ايضا مثلا لو وجد صاحب صنعة واستعمل الالفاظ في المعاني المغايرة للسابقة من دون استعمالها في المعاني السابقة فلا ريب ان بناءهم فيه على ثبوت
الاصطلاح منه لان تغير نوع الالفاظ دفعة مع كونها مجازا نادر الثالث انه قد ثبت بالتتبع والاستقراء ان هذه الالفاظ قد استعملت في زمان الشارع في هذه المعاني
كثيرا من باب تعليم الاحكام وقل استعمالها في المعاني اللغوية ومنه يحصل الظن بجعل الشارع اياها موضوعة لهذه المعاني الجديدة والا لم تكن هذه المغايرة الرابع
ان هذه المعاني مما كانت تشتد اليها الحاجة في زمان الشارع لتعليم الاحكام من شخص خاص اعني النبي ص والغالب في امثال ذلك ثبوت الوضع من هذا الشخص

الخامس انه لاستقراء المركب لا من الاربعة الرابع ان مصحح الاستعمال في تلك المعاني المجهدة كالاركان المخصوصة على مذهب الاعمي والمجموع منه ومن الشرائط على
مذهب المفصل اما ان يكون هو الوضع او العلاقة والوجدان السليم ينفي الاخيرة من ان استعمال الشارع لفظ الصلوة في الاركان المخصوصة او المجموع منه ومن الشرائط
ليس لاجل لشبهها على الدعاء او مناسبتها له ومعه ينحصر بالاول وهو المطلوب الخامس دليل الحكمة بيان ذلك ان المعاني المستحدثة مما يتوفر الدواعي الى التعبير
عنها لمسيس الحاجة اليها فالمناسب ان يضع لها الواضع الفاظا ليستغني عن تجشم القرينة وهو وان كان دليلا لبيا لكنه في مقام التأييد لا باس به السادس انه يظهر من
اخبار الائمة في بيان معاني هذه الالفاظ للسائلين في مقام انشاء الحكم انها كانت حقيقة فيها كقوله ع اولها التكبير واخرها التسليم وفيه اولا ان ظاهرهم تحديدها
من حيث تحريم ما ينافي الصلوة وثانيا ان غايته اثبات الوضع في زمان الائمة السابع انه لو كان اصطلاح الشارع مخالفا لاصطلاح عرف المتشرعة لوجب على الرواة الضبط
ولوصل الينا وفيه اولا ان الضبط لازم لو كان الحكم مخالفا للاصل وعلى فرض المخالفة مع اصطلاح المتشرعة يكون موافقا للغة الموافقة لاصالة عدم النقل وثانيا
ايضا بانه لو كان مخالفا لاصطلاح اهل اللغة لوجب على الرواة الضبط وفيه ان الضبط ان كان المراد هو ضبط الاصطلاح على سبيل انه موضوع له ممنوع وان كان المراد
على سبيل الاعم من تعليم الوضع ولو على سبيل الاستعمال الغير من باب تعدد القراين فهو موجود ولذا اجمعوا على حمل الالفاظ عليها عند التجرد الثامن قوله ع صلوا كما
رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وسبيل الاستدلال ان الظاهر منه هو ارادة المستحدث اعني التركيب لا الدعاء والظاهر من الحمل الحقيقة وفيه ان غاية ما يستفاد منه هو كونه
في مقام بيان تعليم المخترع بفعله ولا يكون في مقام ان اللفظ هل هو موضوع له ام لا التاسع الاجماع على توقيفية العبادات ولو كانت
باقية على المعاني الاصلية لكان المرجع فيه هو العرف واللغة وفيه اولا ان الظاهر منه كون العبادات المطلوبة توقيفية وثانيا ان غايته اثبات الاستعمال في المستحدث لا الوضع له العاشر
ظهور الاجماع بل الاجماع على ثبوت المستحدث ولو على سبيل المجاز نعم ربما يتمسك بالتبادر وهو فاسد لان ادعائه في زمان المتشرعة لا يجدي نفعا وادعائه في زمان الشارع
موقوف على وجود المدعي في زمان الشارع الا ان يدعي انا لو كنا قاطعين بالتبادر او كان المراد منه اثبات المستحدث لان هذا الوضع اما ان يكون تعينيا حاصلا من كثرة
الاستعمال واحتمال استعمال الشارع هذه الالفاظ في غير هذه المعاني ثم حصول الاستعمال من غيره من بعد زمان الشارع تجاوزا الى ان وصل الى حد الحقيقة بعيد جدا ولا يخفى
على الخبير البصير ان وجه الاول والثاني والثالث والرابع والخامس ان تم اي الخامس السابع يثبت المستحدث والاستعمال فيه والوضع له تعيينيا والسادس والثامن والتاسع والسابع
والعاشر انما يثبت المستحدث والاستعمال فيه بالمعنى الاعم ولا يخفى ان القدر المتيقن الثبوت من هذه الادلة هو الالفاظ المتداولة التي يثبت فيها الحقيقة المتشرعة سواء
كانت من العبادات او المعاملات واما غيرها فلا يجري هذه الادلة كما لا يخفى فاللازم الرجوع فيه الى الاصل والحكم بالعدم بقي الكلام في ذكر ادلة سائر الاقوال وابطالها منها
القول بالتعميم ويمكن التمسك للتعميم في كلما ثبت فيه الحقيقة المتشرعة بوجوه الاول ان الشارع قد استعمل نوع تلك الالفاظ في المعاني الجديدة حين مرات فلم يستعملها في
المعاني اللغوية والغالب فيها ثبوت الوضع وفيه انا لا نسلم كون استعمالها في المعاني الجديدة اكثر من استعمالها في المعاني اللغوية
الثاني الاستقراء بان الالفاظ العام البلوى قد ثبت فيها الحقيقة المتشرعة ويلحق بها غيرها الحاقا للمشكوك بالاعم الاغلب وفيه ان المشكوك فيه صنف اخر ومعه لا يحصل
الظن الثالث عدم القول بالفصل وفيه ان القول بالفصل موجود الرابع التبادر فيما ثبت فيه الحقيقة المتشرعة وفيه ان التبادر لا يثبت المدعى كما مر نعم الاجماع المركب
ظاهر فيما ثبت فيه الحقيقة المتشرعة بان كل من قال بالوضع فيها قال مطلقا او ادعاء الاجماع على حمل اللفظ الوارد في الكتاب والسنة عليه مع التجرد وهو لا يتم الا بالوضع
كما عرفت في الدليل الاول ومنها القول بالوضع التعيني والمنشأ قد مر في تاسيس الاصل وكلها فاسدة اما الاصلين فظ بعد وجود الادلة كما عرفت على اثبات الوضع
التعييني سيما الاجماع على الحمل على المعاني الجديدة بدون القرينة من دون ملاحظة زمان التاريخ مطلقا او لو بتر المجاز على النقل فلان ما ذكر اما ان يكون هو الاصل او
الغلبة فالاول قد عرفت الجواب عنه واما الثاني فلمنع غلبة المجاز على النقل في مثل هذا الاستعمال من صاحب الصنعة مع تغييره نوع الالفاظ سيما كثيرا بل الغالب فيه
ثبوت الوضع وعليه بناء العرف مع ان الغلبة غير مكافئة لما مر واما غلبة نقل التعيني في المنقولات فاولا يمنعها في المنقولات في العرف الخاص بل الغالب فيه هو التعييني
كما عرفت وثانيا بان هذه الغلبة لا تكون مكافئة لما مر ومنها القول بنفي الوضع مطلقا والدليل له لا يخلو من وجوه الاول الاصل والثاني قوله تعالى وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه ولا ريب ان لسان القوم قبل بعثة الرسول ص وفي اول زمان البعثة كان هو المعنى اللغوي الثالث قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا الرابع انه لو ثبت
لكان منقولا الينا اما بالتواتر او الاحاد والثاني غير حجة والاول لو كان لما وقع الخلاف والجواب عن الاول ظاهر وعن الثاني اولا ان لسان القوم هو المعاني الجديدة
لما مر الا دلة وثانيا جعل لسان القوم في زمان الشارع هو المعاني اللغوية موقوف على الدليل وليس الا الاصل وقد مضى الجواب عنه وبعد ما ثبت مصادرة وثالثا
ان الاية ظاهرة في نفي الحقيقة الشرعية وما ذكرنا اقوى منه وعن الثالث فاولا ان المقصود من الفاظه بالعربي لا بالفارسي ولا بالتركي وهو اعم من كونها بالوضع
الاول او هو امر بلوغ وثانيا ما مر في باب العلايق من ان المراد لا يكون جميع القران لوقوع بعض الفاظ غير عربي فيه كالسجيل والقسطاس بل المراد هو الاغلب
او كون اسلوبه عربيا مع ان الرسول ص عربي هو يكفي للانتساب ولا يحتاج الى اجتماع جميع اهل العرب في الوضع وعن الرابع فاولا بان التواتر لا يكون منافيا الخلاف
وثانيا بان الاحاد حجة لانسداد باب العلم وثالثا بالمتبادر وثالثها وهو الحقيقة الشرعية كما يجيء في الصحيح والاعم ومنها القول بنفيه في المعاملات ودليله الاخ
من وجوه الاول الاصل وقد مر جوابه الثاني الاستقراء لان الغالب في المعاملات هو البقاء على المعاني الاصلية ويلحق المشكوك بالاعم الاغلب وفيه اولا ان المشكوك
فيه صنف مغاير لما يتحقق فيه الاستقراء وهو كونه مستندا ولا كثير الاستعمال وفيه وثانيا ان هذا الاستقراء معارض باستقراء اخر وهو ان الغالب في المتداول ثبوت
الوضع ويلحق به المشكوك فيه من الالفاظ المعاملية المتداولة مما ثبت فيها الحقيقة المتشرعة كالطهارة والنجاسة والعقد والنكاح وامثالها فهذا والثاني اقوى
لاعتضاده بالثالث الاجماع على توقيفية العبادات على الوصول من الشرع والاجماع على عدم توقيفية المعاملات وكون المرجع فيها هو العرف واللغة وفيه ان
ادعاء الاجماع على عدم توقيفية المعاملات كلا ينافي الاجماع على كون المراد ببعض المعاملات هو المعاني الشرعية والحمل عليها عند التجرد كما ذكرنا وهذا يكشف عن
كون الادعاء اغلبيا بان الغالب في المعاملات لما كان باقيا على المعاني الاصلية دون العبادات فادعى في الثاني التوقيفية دون الاول مع ان الاجماع ممنوع

اصل

[illegible] الاعم
في الصحيح

اصل في انه بعد القول ببطلان مذهب النافي والبناء على المشهور من كون تلك العبادات ماهيات مخترعة فهل يكون المخترع هو العبادة الصحيحة اعني الماهية الملتئمة
من الاركان والاجزاء مع الشرائط او الاركان والقدر الجامع بين الصحيح والفاسد اعني الاركان او الصادق عند العرف لا بشرط شيء ولا يكون منافيا الا في قيد في اصل المطلوب
وبعد ثبوت القيد لو تحقق معه يكون صحيحا ولو تحقق بدونه يكون فاسدا ولو لم يثبت يكون الاتيان معه وبدونه صحيحا ان كان الدليل على الوجوب لفظا مطلقا مع شرائطه
كما سياتي وسيجيء توضيح المطلب قبل الخوض فيه يقتضي التكلم في مقامات المقام الاول في تحرير محل النزاع والكلام فيه يقع في امور الاول انه هذا النزاع اعني الصحيح
والاعم هل يتفرع على القول بالوضع في الحقيقة الشرعية او على استعمال اللفظ في المخترع ولو مجازا او على اصل المخترع مع قطع النظر عن الاستعمال فيه وان كان على مذهب
القاضي من القول بنفي المستحدث والحق ان النزاع لا يكون متفرعا على مذهب القائلين بنفي المستحدث لانه لا يمكن عبادة صحيحة او فاسدة عندهم او كون الصحيح والفاسد
عند القائلين بثبوت المستحدث بل لان اللفظ عندهم كان باقيا على المعنى اللغوي فمتى اطلق يحمل عليه وهو مبين ولو حصل الشك في الحاق شيء من جانب الشارع اليه
مع عدم القرينة يكون عليه الاصل عدم التقييد ويحمل على كون المراد هو نفس الدعاء لا بشرط شيء لبطلان تذكر اللفظ الظاهر فيه مع ارادة خلاف الظاهر اعني كونه مقيدا
بوجود شيء اخر او بعدمه مع عدم نصب القرينة وبعد اتيانه يكون صحيحا لصدق الصغرى اعني الدعاء بدون المشكوك فيه وكل دعاء مطلوب لاطلاق الامر بالماهية التي
لا ينافي تحققها في اي فرد سواء كان مع وجود المشكوك فيه او مع عدمه هذا فيما كان الدليل الدال على الحكم مطلقا واما لو كان الدليل الدال على الحكم مجملا كما لو تحقق الاجماع
على وجوب الصلوة مع الاختلاف في الحاق السورة اليه فلا يصح القول بنفي السورة من حيث الاطلاق كما على فرض القول بثبوت المستحدث على الوجه الصحيح او الاعم وذلك لان
الصدق وان كان متحققا الا ان الصدق لا يستلزم كونه صحيحا ومطلوبا الا ان يتحقق في المقام كلية الكبرى مع اجمال الدليل لم تكن الكلية موجودة لان الدعاء المطلق
بالاجماع فتحصل الاختلاف فيه في انه مع السورة ام لا وكيف يمكن القول بكون الثاني مطلوبا وصحيحا بالاجماع حتى يكون اتيانه صحيحا بقي الكلام على فرض القول بثبوت
المستحدث ومعه هل يتفرع على القول بثبوت الوضع للمستحدث او الاعم منه ومن الاستعمال المجازي يمكن ترجيح الاول بوجوه الاول ان على فرض عدم الوضع يكون اللفظ
مبينا ولا يحتاج الى هذه المسألة لانه مع عدم القرينة يحمل على المعنى اللغوي وينفي المشكوك فيه بالاصل كما مر ومع القرينة المعينة فالامر واضح ولا يحصل الشك في
مع القرينة الصارفة دون المعينة فلو حصل الشك في شيء اخر بمعنى انه اراد المستحدث المركب من خمسة اجزاء لا بشرط شيء او ستة يحمل على الاول لكونه اقرب الى الدعاء ومعه
ينفي المشكوك فيه مطلقا كما على مذهب القائلين بنفي المستحدث ولا يلزم هذا على فرض كون النزاع في الوضع لان الموضوع له عند القائلين بالصحيح مجمل في صورة الشك ومعه لا
يحصل العلم بوجود الصغرى بدون المشكوك فيه حتى يصح التمسك بالاطلاقات وباصالة عدم التقييد الثاني ان النزاع لو كان في الاعم من الوضع والاستعمال يلزم على القائلين
بالصحيح نفي الاستعمال في الاعم الموجود في الفاسد مجازا وهو بديهي الفساد لتحقق الاستعمال فيه كثيرا كقوله ع دع الصلوة ايام اقرائك وامثاله ولا يلزم هذا على فرض جعل النزاع
في الوضع لان القائلين بالصحيح ينفون الوضع للاعم لا الاستعمال في الاعم وهو لا يكون منافيا للاستعمال المجازي الثالث تمسك المطرفين بالتبادر وعدم صحة السلب
وصحته ولا ريب انهما انما تكون من امارات تشخيص الوضع والعدم لا من امارات تشخيص الارادة والاعم الرابع عنوانهم في المسألة من ان هذه الالفاظ هل هي اسام للصحيح
او الاعم ولا ريب في كون الظاهر من الاسمية هو الوضع اذا عرفت ذلك فاعلم ان الوجوه كلها فاسدة اما الاول فلان الاقربية اقربية اعتبارية لا يكون معتبرة اصلا واجماعا ومعه
يكون المستحدث المراد مجملا بدون المشكوك فيه ويحتاج الى هذه المسألة على فرض هذا القول بالصحيح لا يصح التمسك بالاطلاق وباصالة العدم بخلاف القول بالاعم
على فرض الشك في الجزئية والشرطية لتحقق الصدق واما الثاني فلان القائلين بثبوت المخترع على وجه الصحيح مجازا يقولون بانه مجاز لغوي وغير المخترع من اقسام الفاسد
كالصلوة بدون الركوع او بدون السجود وامثاله ايضا مجاز لغوي الا انه يكن مخترعا من جانب الشارع وهم لا ينفون غير المجازية المطلقة واستعمال الشارع فيه واما
يقولون ان المخترع هو وغيره من المجازات لا يكون مخترعا فيه والمستحدث هو الاقرب بين المجازات بعد تعذر الحقيقة فتدبر واما الثالث فلان التمسك بالتبادر انما هو لاثبات
الحقيقة المتشرعة وجعلها كاشفة عن المستحدث عند الشارع باصالة تشابه الازمان وعدم النقل او التغيير وبالاجماع المركب لان كل من قال بكون الحقيقة المتشرعة هو الصحيح
قال بكون مستحدث الشارع اياه هو سواء كان على سبيل الوضع ام لا والا فكيف يمكن التمسك بالتبادر لاثبات الوضع في زمان الشارع واما الرابع فلان هذا العنوان
انما يكون من القائلين بالوضع لكون اغلبهم عليه مع ان ادعاء الاسمية في زمان الشارع ممنوع وفي زمان المتشرعة مسلم وهو يجتمع مع القول بكون المستحدث مجازا في
زمان الشارع كما مر على ان بعض من عنون بهذا العنوان صرح بان النزاع انما هو في الاعم وكيف كان فانما يتفرع على فرض القول بثبوت المستحدث من ان المستحدث و
المخترع هل يكون هو الماهية الملتئمة من الاركان او من الاركان والاجزاء او منها ومن الشرائط وهو يجتمع مع كون اللفظ موضوعا لها ام لا ولا مدخلية له من هذه الجهة
باللفظ والاستعمال فكيف بالوضع وهو بديهي الثاني في ان المراد بالصحة ما ذا فاعلم ان الصحة في اللغة والعرف العام هي بقاء الشيء على اثاره المترتبة وفي الاصطلاح في
المعاملات عبارة عن ترتب الاثار وفي العبادات اختلفوا فيها فذهب المتكلمون الى انها عبارة عن موافقة الامر وذهب الفقهاء الى انها عبارة عما يسقط به القضاء لما
شان القضاء والمراد بالاول هو الموافقة للامر الظاهري والمراد بالثاني هو ما يكون مسقطا للقضاء عن الامر الواقعي كما يظهر من ثمرتهم فان من صلى صلوة مع الطهارة
المستصحبة ثم كشف الخلاف فهو صحيح عند المتكلمين ولا يكون صحيحا عند الفقهاء ومن نذر اعطاء درهم لمن صلى صلوة صحيحة واتى به على من صلى بالصلوة المفروضة
فذمته بريئة على مذهب المتكلمين دون الفقهاء والنزاع هل يكون في اصل تشخيص المصطلح عليه او يكون لبيا بمعنى انهم متفقون على كون الصحة عبارة عن ترتب الاثار
وهو في العبادات انما هو بعد حصول الامتثال لكنهم اختلفوا في الامتثال من انه هل يكون خاصا بالعمل بالمعتقد لان الافعال للمتكلمين يكون للاعتقادات لها مدخلية
في اصل الاحكام وبعد حصولها ليس تكليف الواقعي سواء فبعد تبيانه يكون امتثالا وصحيحا وبعد تبدل الاعتقاد يكون حكما فقيا متاصلا اخر ويقول الفقهاء
بعدم مدخلية الاعتقاد في اصل تعلق الاحكام وانما هو مرآت للواقع فبعد كشف الخلاف لا يكون اتيا بالحكم والمامور به فلا يكون امتثالا ولا صحيحا والحق ان كلا منهما
لا يخلو من بعد اما الاول فلان شان المتكلمين هو التكلم عن الحقايق على الوجه المطابق مع الشرع ولا يكون من شانهم التكلم في تشخيص المعنى واما الثاني فلزوم كون
كل المتكلمين قائلا بالتصويب والفقهاء قايلا بالتخطئة لكن يمكن دفع البعد بان ما الاول فلان تشخيص المعنى صادر منهم في بعض المقامات واما الثاني فلانه لا يلزم

القول بالتصويب لجواز كونهم قائلين بالصحة من باب الاجزاء او من باب التصويب او لتلفيق وكيف كان لا يكون المراد هنا هو موافقة الامر ولا ما يسقط به القضاء
الا انه عدم جريان النزاع في اغلب المعاملات لعدم الامر في اغلبها حتى يتصور موافقته او المسقط بل المراد ان اللفظ هل يكون موضوعا للماهية الملتئمة من الاركان
والشرايط والاجزاء وكلما يكون له مدخلية في ترتب الاثار بحيث لو اتى به المكلف يتحقق الاثر وهو الصحيح سواء كان في المعاملات والعبادات او لا بل يكون هو موضوعا
للاول القابل لان يتحقق في شيء يتحقق به الاثر لا وامان يكون المامور به هو المعتقد او نفس الشيء فكل على مذهبه ومما ذكرنا ظهر ان الصحة ليست داخلة في الموضوع له
في المطلوب بل انما تكون هي من لوازم فعل المكلف هذا هو المراد بالصحيح والمراد بالاعم هو الوضع للجامع القابل لان يتحقق في الفاسد والصحيح واما كون الجامع هو الاركان
او الصادق عند العرف نخلاف الثالث في الالفاظ يظهر تفصيله عنوان بعضهم بالعبادات عدم جريان النزاع في المعاملات انما بناء على عدم ثبوت المستحدث فيها او بناء
على ادعاء الاتفاق على كون المستحدث فيها هو الاعم ولكن الحق ان النزاع يجري في المعاملات ايضا فيما ثبت فيه المستحدث وذلك لان القول بعدم جريانه لو كان بناء على
عدم ثبوت المستحدث فيظهر بطلانه مما مر في الحقيقة الشرعية ولو كان بناء على ادعاء الاتفاق على كون الفاظ المعاملات موضوعة للاعم فهو ايضا فاسد لعدم
الفرق بين العبادات والمعاملات من هذه الجهة والاتفاق ممنوع بل يظهر من الشهيد في ذلك وقوع النزاع فيها ايضا كالعبادات حيث قال لو تنازع الرجلان فقال احدهما
اشتريت منك الشيء الفلاني وقال الاخر بعتك لكن فاسدا فذلك القائل لبعت مدع لانه اعترف بالبيع لان البيع حقيقة في الصحيح وقوله فاسد لعبد ذلك يكون انكارا بعد
الاقرار المقام الثاني في الفرق بين هذا البحث وبحث اصالة البراءة او الاحتياط لكون الكلام في المقام في صورة الشك في الشرطية او الجزئية او المانعية في ماهيات العبادات
والمعاملات وفي البحث الاتي في الشك في الوجوب او التحريم مطلقا نفسيا او مقدميا ومنه الشك في الركنية والجزئية والشرطية فالمناسب بذكر فيه امور الامر الاول
في الفرق المذكور فاعلم ان الفرق ان الكلام في هذا البحث انما هو في صورة الشك في ماهيات العبادات والمعاملات من الشك في مدخلية شيء ركنا او جزءا او شرطا او مانعا
ثبوت المدخلية مع الشك في كونه على وجه التعبد او التوصل او الشك في كون المدخلية مطلقا عمدا او سهوا او عمدا فقط او كان الشك فيهما معا والفرق انما هو بالاجمال
والبيان في الصغرى على القول بالصحيح لاخصية مع الشك مطلقا بدون المشكوك لا يحصل الصغرى اعني هذه صلوة لجواز دخول المشكوك في الصلوة فيه فيكون مجملة ومع
الاجمال لا يصح التمسك بالاطلاق على فرض وجوده مع شرائطه ومع الاجمال يرجع الى مسئلة البراءة او الاحتياط لانها عنونت لبيان الحكم الظاهري في المجملات والمشتبهات
من انه البراءة او الاحتياط بخلاف القول بالاعم لان الاركان مثلا في الشك في الشرطية او الجزئية والمانعية فانه بدون المشكوك الصغرى حاصلة بانها صلوة وح لو كان
الطلاق في البين اعني كون الحكم ثابتا باللفظ المطلق مع شرائطه من التواطي وعدم وروده مورد حكم اخر وانتفاء المعارض المساوي او الاقوى يحكم به بعدم وجوب
المشكوك لاصالة عدم التقييد كما لو قال التيمم بالماء ولم يرد تقييده بالثلج فنقول في الماء بدونه ان غاء والماء في اي زمن وحال ووصف وزمان وه كان تحصل صحيح الظهور في الاطلاق
ولاصالة عدم تقييد محض به وح يكون الاطلاق مقتضيا للصحة وهو اجتهادي يقدم على القاعدة وان قلنا بالاحتياط ثمة لان في المجملات والمقام لا يكون مجملا ايضا
الصغرى والكبرى معا والبحث الاتي انما هو في المجملات والمشتبهات سواء كان في الموضوع كما ذكرنا او في الحكم كما لو كان الدليل مجملا من الاجماع والاطلاق مع انتفاء احد شرايطها
مرهان كان على مذهب الاعمي دالفاضي لانه بدون المشكوك وان كان نصدقا الموضوع وبانه معلوما لانه بدون المشكوك يصدق انه صلوة الا ان الصلوة عنده اعم من الصحيح والفاسد
ويحتاج لاثبات الاول الى دليل مثبت لكلية الكبرى بانها مطلقا صحيحة الا ما خرج والفرض كون الدليل مجملا كالضرورة او الاجماع على وجوب الصلوة واختلفوا في انه مع السورة ام
لا فلا يعلم انه لا يصح ان تؤتى به بدون السورة صحيح بالاجماع لاختلاف المجمعين واللفظ المطلق مع انتفاء شرائطه كما مر وح لا يثبت كلية الكبرى حتى تؤتى به فيقضي عنها مطلقا
وبعد حصول الاجمال في الموضوع او في الحكم لا يمكن القول بالصحة بدون المشكوك ويندرج تحت البحث الاتي في ان القاعدة في المشتبه الشرطية والجزئية والمانعية هل البراءة
او الاحتياط الامر الثاني فان القول بالصحيح هنا هل يلزمه القول بلزوم وعدم وجوبه ظاهرا الى ان ثبت وجوبه او الاحتياط ووجوب الاتيان به ظاهرا الى ان ثبت عدم وجوبه
ثمرة في صورة الشك في المدخلية من الشرطية وغيرها او لا والقول بالاعم هل يلزمه القول بالبراءة ثمرة ام لا والحق عدم الاستلزام لان على القول بالصحيح يلزمه عدم صحة التمسك
بالاطلاق على نفي المشكوك فيه سواء كان هناك اطلاق الا ما عرفت من اجمال الصغرى ومعه يحصل الصغرى للقاعدة الفقاهتية في المشكوك من انه لا يعلم وجوبه بعد الفحص ويندرج
في البحث الاتي من انه المجمل وما لا يعلم مقتضى القاعدة البراءة وعدم وجوبه ظاهرا او الاحتياط ووجوبه ظاهرا ولا يلزم من اختيار الصحيح هنا اختيار لزوم الاحتياط ثمة والقول بوجوبه
فيما لا يعلم وجوبه مطلقا بناء على اختياره قاعدة البراءة ولا نه على البراءة ان كان اعمها ولا في ادلة الاحتياط لزوم الاحتياط ان كان صحيحا وعلى القول بالاعم اعني الاركان في صورة
الشك في غير الركنية يكون الموضوع صادقا مبينا من غير المشكوك والصغرى حاصلا من انه بدون المشكوك الصلوة وان كان الاطلاق في البين مع شرائطها مر يحكم بصحته بالاطلاق
واصالة عدم القرينة على التقييد هو دليل اجتهادي لا ربط له بمسئلة البراءة والاحتياط اللتان هما قاعدتان فقاهتيان يعمل بهما في صورة الاجمال وعدم الدليل ولا يلزم
من اختياره الاعم هنا اختيار البراءة ثمة كما ظهر الامر الثالث فان الثمرة في هذه المسئلة هل تكون متفرعة على القول بالاحتياط ثمة دون البراءة او تكون متفرعة
على المذهبين والحق ان الثمرة في هذه المسئلة اعني لزوم الاتيان على فرض الصحيح وعدمه على فرض الاعم انما يتفرع على مذهب القائلين بالاحتياط ثمة ولا يتفرع على مذهب
القائلين بالبراءة ثمة اما الاول فلان القاعدة الاولية عنده ثمة لزوم الاحتياط في المجمل وبعد اختياره الاعم هنا وجود الاطلاق مع فرض تحقق الصغرى بدون المشكوك فيكون
مقتضى الاطلاق عدم الشرطية وعدم لزوم اتيان المشكوك فيه وهو مقدم على قاعدة الاشتغال لكونه اجتهاديا والثاني فقاهتيا واما لو قلنا بالصحيح هنا فلا يصح التمسك بالاطلاق
لما عرفته من اجمال الصغرى وتكون القاعدة الاحتياط سليمة عن المعارض مقتضية لوجوب اتيان المشكوك واما الثانية فلان القاعدة الاولية ثمة عنده البراءة وعدم
لزوم الاتيان الا ما دل الدليل على الثبوت وح فلو وجد الاطلاق مع القول بالاعم فيكون هذا معاضدا للقاعدة الاولية المقتضية لنفي المشكوك واما لو قلنا بالصحيح
هنا فلا يصح التمسك بالاطلاق وتكون القاعدة الاولية مقتضية لنفيه فتغ الفرقان نفي المشكوك فيه على الاعم يكون بالدليلين الاجتهادي والفقاهتي وعلى الصحيح يكون بالدليل
الواحد اعني الفقاهتي فقط المقام الثالث في الاقوال قول بكون المسمى هو الماهية الملتئمة من الاركان والاجزاء حال اجتماعها مع الشرائط بدخول التقييد
به فيه دون القيد والنسبة بين العقد والصحة على هذا المذهب تكون متساوية مثلا لزمه وهو المسمى بالصحيح بالمعنى الاخص وقول بكونه هو الماهية الملتئمة من الاركان

او الصادق

او الصادق عند العرف لا بشرط شيء والشرايط والاجزاء ملحقتان بالموضوع في مقام الطلب لا في اصل الموضوع له بمعنى كونهما داخلين في المطلوب لا في الموضوع له وعلى هذا
المذهب لا يكون التصادق مستلزما للصحة لتحققه في ضمن الفاسد هو المسمى بالاعم بالمعنى الاعم وقول بكونه هو الماهية الملتئمة من الاركان والاجزاء لا بشرط شيء والشرايط
ملحقة بالموضوع له في مقام الطلب هو صحيح من حيث الاجزاء واعم من حيث الشرايط وهو المسمى بالاعم بالمعنى الاخص والصحيح بالمعنى الاعم المقام الرابع في الثمرة فبين الاول
والثاني صحة التمسك بالاطلاق واصالة عدم التقييد على نفي المشكوك فيه على القول الثاني دون الاول في صورة الشك في الجزئية والشرطية على فرض كون المراد بالاعم
هو الاركان ومشتركان في عدم صحة التمسك به في صورة الشك في الركنية وقد ظهر منه ثمرة بين الاول والثالث صحة التمسك بالاطلاق على الثالث دون الاول في صورة الشك
في الشرطية ومشتركان في عدم صحة التمسك به في صورة الشك في الجزئية والركنية وبين الثاني والثالث صحة التمسك بالاطلاق على القول الثاني دون الثالث في صورة الشك
في الجزئية ومشتركان في عدم صحة التمسك به في صورة الشك في الركنية ومشتركان ايضا في صحة التمسك به في صورة الشك في الشرطية هذا على فرض كون المراد بالاعم هو
الاركان ودون الاعم على فرض كون المراد به هو العرفي وما يمكن الاستدلال به على نفي الثمرة سيجيء ذكره في طي الادلة وبيان فساده المقام الخامس في بيان ما يصح جعله دليلا
لاثبات الصحيح او الاعم في زمان الشارع وما يمكن الوصول به الى المستحدث فيه وهو امور الاول الحقيقة الشرعية بانه لو امكن تخيص الالفاظ في زمان الشريعة بالامارات
غيرها من كونها حقيقة في الصحيح او الاعم فيجعلها كاشفة عن كون المستحدث في زمان الشارع ذلك والدليل على تلك الوجوه الاول الاجماع العملي فانا نرى كون بناء العلماء قديما
وحديثا على التمسك بالامارات من التبادر وصحة السلب وامثالها لاثبات الصحيح او الاعم مع عدم انكار احدهم في اصل حجية الامارات حتى ان بعضهم خالف فادعى اخر
كان يقول الخرياني المتبادر هو الاعم ويقول الخراساني هو الصحيح وهذا يكشف عن رضاهم بحجيتها ولا ريب ان مقصودهم ليس تخيص الحقيقة الشرعية من حيث هو لعدم كونه ثمرة
الغاية في كلام الشارع الذي هو المقصود بل كان مقصودهم جعلها كاشفة عن المستحدث في زمان الشارع الثاني انه لو لم يصح جعلها كاشفة لما جاز جعل الحقيقة العرفية
العامة كاشفة عن اللغة والتالي باطل بالضرورة وهو واضح فكذا المقدم اما الملازمة فلاشتراكهما في التوقيفية واحتمال حصول التغير بين الزمانين الثالث اصالة عدم
النقل على فرض القول بالوضع في زمان الشارع واصالة عدم التغير في الاستعمال على فرض القول بكون استعمال اللفظ فيه في المستحدث مجازا الرابع الاجماع المركب بان كل من قال بثبوت
المستحدث في زمان الشارع قال بانه ما صار حقيقة في زمان المتشرعة الخامس انسداد باب العلم في طريق الاثبات لندرة الاخبار المتواترة والاجماع وامثالهما في طريق اثبات
المستحدث والوجه المانع هو اتفاق العلماء على توقيفية العبادات وكلام الوجه للتخصيص لكون اللغات ايضا توقيفية الا ان يكون الفرق عندهم جواز ثبوت الثاني بالعرف
العام وعدم جواز اثبات الاول الا بالاخبار الواصلة منهم لان معنى التوقيفية هو السماع منه والجواب منه ان وجه التخصيص هو التنبيه على حصول التغير في الفاظ العبادات
من نقلها الى المعاني المستحدثة وعدم كون حال كثير الالفاظ التي تكون باقية على المعاني الاصلية ويكفي لوجه المغايرة جواز جعل العرف العام كاشفا عن اللغة فيما
لا الفاظ دون الالفاظ المعهودة وقوله بان معنى التوقيفية هو السماع منه ممنوع بان السماع اعم من ان يكون بلا واسطة او مع الواسطة مما ثبت حجية ان جعلها كاشفة كما
تقدم الامر الثاني الاخبار والاجماع والكتاب وغيرها واوضح الامر الثالث الاصل الاعتباري اعني اصالة الاشتراك المعنوي اصالة عدم ملاحظة الزايد ان كان المركب من المركبات الخارجة
كما في المقام وسيجيء توضيحه انشاء الله تعالى المقام السادس في بيان الاصل وهو مع الاعمي من وجهين الاول ان لفظ الصلوة قد استعمل في الفاسد والصحيح من غير العلم بكون الاستعمال
منهما على سبيل الخصوصية مع وجود الجامع في البين والاصل فيه هو الوضع للجامع اما بالنسبة الى الحقيقة والمجاز فلغلبة الاشتراك المعنوي واما بالنسبة الى الاشتراك اللفظي
فللغلبة ولاصالة عدم تعدد الوضع سيما هنا لان على فرض القول بالوضع للصحيح اعني الماهية المركبة من الاركان والاجزاء والشرايط تختلف بالنسبة الى الصلوة من الصبح
والظهر وهكذا ولحال المكلفين كالحاضر والمسافر والعاجز وغيرها ولا يكون بينها جامع قريب لكون صلوة الصبح بشرط عدم الزايد وصلوة الظهر بشرط الزايد وصلوة
العاجز بشرط الكيفيات المخصوصة وصلوة غيره بشرط الكيفيات المضادة للاولى ومعه لا يكون جامع في البين وح لا بد اما من القول بالاوضاع المتعددة بحسب المركبات المختلفة
او القول بكونه من باب الوضع العام والموضوع له الخاص على الاول يلزم القول بانه ماهيات والاوضاع في الصلوة بحسب حالاتها ولم يقل به احد والثاني ايضا كذلك لان الغالب
في الاسماء المستقلة في الدلالة وفي تعيين المتعلق هو على سبيل الوضع العام والموضوع له العام وعلى سبيل الوضع الخاص والموضوع له الخاص مع ان القول بكونه من باب
الوضع العام والموضوع له الخاص موقوف على وجود جامع قريب في البين وقد عرفت عدمه الثاني على مذهب بعض ان المستحدثات كالصلوة مركبة من الاجزاء الخارجية
وملاحظة الهيئة الملتئمة من جنس اجزاء خارجية مثلا حين الاختراع او الوضع لهذا الخارج او الماهية الذهنية المنتزعة منه موقوفة على تحقق الملاحظة السابقة بالنسبة
الى كل جزء وهو واضح فاذا شككنا في تحقق ملاحظته بالنسبة الى شيء في الادخال فاصل التركيب يجري اصالة العدم ولازمها الحكم بكون المخترع هو الاقل والمقام كذلك كما لا يخفى
فتدبر نعم في البسيط الخارجي عند العرف مع كونه مركبا عقليا كالماء المركب من الماء والهواء والتراب والنار لو شككنا في وضع اللفظ بازاء الاوليين او المجموع فلا يجري
اصالة العدم وذلك لان هذا المركب لعقلي بسيط خارجي يحتاج الى التفات واحد ولا يكون محتاجا الى التفاتات المتعددة بالنسبة الى الاجزاء العقلية بل ربما يكون
الواضع جاهلا بها او بوضع اللفظ بازاء هذا البسيط عنده بالتفات واحد وحدوث الالتفات الواحد منه يقيني والشك انما يكون في محل الالتفات من انه هل
هو المركب من الاوليين في العقل او المجموع ومعه لا يجري الاصل لكونه شكا في الحادث ولا يكون الزايد من التفات واحد محتاجا اليه حتى يصح التمسك بالاصل
فتدبر المقام السابع في اصل المطلب ويقع الكلام فيه في مطالب اربعة الاول ملاحظة حال الدليل بالنسبة الى القول بالصحيح بالمعنى الاخص اعني كون المسمى عند
المتشرعة هو الماهية الملتئمة من الاركان والاجزاء حال اجتماعها مع الشرايط والحق فساد هذا القول وذلك لوجوه الاول الاصل وقد تقدم تقريره بالوجهين الثاني صحة التقسيم
عند المتشرعة الى الصحيح والفاسد الى المجتمع مع الاجزاء وعدمه وكذلك الشرايط من غير حصول التنافر والاصل فيه وضع اللفظ للجامع الثالث عدم حصول التكرار عند المتشرعة
في قوله صلوة صحيحة وعدم حصول التناقض كذلك في قوله صلوة فاسدة وهو دليل على الوضع للجامع الرابع صحة الكلام عندهم في قوله يشترط في الصلوة الطهارة من
دون لزوم التجريد وكذا الامر في كل جزء وشرط في القبلة والستر وامثالهما وكذا في عد الشرايط لغير الصلوة وهو دليل على عدم الوضع للشرايط اذ الامكان اللازم حصول
التجريد يكون مفاد الكلام ان للصلوة مع الطهارة طهارة وهو فاسد ويلزم التجريد حتى يصح الكلام وهو غير لازم عندهم جزما الخامس الاطراد فانا نستعمل لفظ الصلوة

يتحج في كل ما وجد الاركان مع كل جزء او شرط وتمام الاول والثاني وهما معا ومنه يحصل الظن بكون الاستعمال فيهما من باب استعمال الكلي في الفرد لا من باب كونه حقيقة في
الاول مجازا في الباقي لاجل العلاقة والا لتحقق التخلف كما في سائر المجازات السادس عدم التبادر فان المتبادر من الصلوة المجردة عن القرينة لا يكون هو ما اشتمل على
مجموع الاجزاء والشرائط بل المتبادر منه هو المتعارف في محل العرف وهو ما اوله التكبيرة وآخره التسليم وان انتفى عنه بعض الشرائط والاجزاء من الطمانينة وفساد القراءة
او الوضوء او الستر وهكذا من غير تبادر المشتمل على جميع الاجزاء والشرائط من الستر وطهارة الثوب والبدن من الحدث والخبث كيف ولو كان المتبادر هو الصحيح لكان اللازم
عدم صحة التقسيم وحصول النقض والتكرار والتجريد وقد عرفت عدمه وايضا لو كان كذلك لكان القائل باني صليت بعد ظهور فساد صلوته كاذبا عند العرف وليس كذلك
قطعا وايضا لكان المتبادر من قول القائل ما صليت وما توضأت هو الاخبار عن نفي تحقق العمل الصحيح حيث اخبر بكذبه مع كونه ممن تحقق منه العمل الفاسد لم يعد كاذبا
عند العرف وليس كذلك لانه كاذب عرفا السابع عدم صحة السلب فان من صلى مع عدم اداء حركة او طمانينة او مدا طلب نحو الشرع لا يصح ان ينفى انه لم يصل ولا تكون هذه صلوة
نعم يصح ان يقال انها ليست بصلوة صحيحة وهو امر واضح الثامن الاجماع العملي من المتقدمين والمتاخرين من التمسك بالاطلاقات الواردة في الوضوء والتيمم والصلوة و
الزكوة والبيع وامثالها في مقام الشك في الشرطية والجزئية والطمانينة وامثالها من غير منكر من هذه الجهة وهذا لا يصح الا على مذهب الاعمي لان الالفاظ لو كانت موضوعة
للمستجمع من الشرائط والاجزاء ففي صورة الشك في الشرطية وامثالها انما يحصل الشك والاجمال في الصغرى ويلزم عدم صحة التمسك بالاطلاق كما مر ولكن فيه منع الاجماع
لانه من الصحيحي هو المحقق البهبهاني ولم يتمسك بالاطلاق في المستحدثات وكذا غيره ممن نرى من بعض المتاخرين الا ان يقال بمنعه او بان مخالفته لا يضر بالاجماع التاسع انه على تقدير
القول بالصحيح يلزم عدم ورود التقييد في الالفاظ المطلقة المعهودة لان كلما ثبت شرطية او جزئية وهكذا فهو يكون قيدا للمسمى وهو خلاف الغلبة لان الغالب في المطلقات
التقييد بخلاف فرض القول بالاعم فانه ح يكون تقييدا للاطلاق وهو موافق للغلبة العاشر الاستقراء وهو من وجهين الاول ان الغالب في ارباب الصنايع حصول التخلف
في اصل مخترعاتهم مع مطلوبهم سيما فيما اختلف المطلوب بحسب اختلاف الاحوال كما مر ولو في كيفية او زمان بمعنى ان الغالب فيهم ثبوت الاختراع منهم ثم في مقام الطلب يلحق
شيئا اخر به ويقيدون المستحدث في مقام الطلب بشيء من الشرط او الزمان او الكيفية بالنسبة الى حال وعدمه في حال اخر ولو في طلب طلباتهم والتلازم بين مستحدثهم
ومطلوبهم في جميع طلباتهم نادر ومنه يحصل الظن بكون الصانع الذي هو الشارع كذلك في مخترعه وهو تمام على المذهب الاعمي لما عرفت من التلازم بين الصحيح والمطلوب
على مذهب الصحيحي الثاني ان الغالب في مخترعات ارباب الصنايع عدم دخول الاجزاء التي لا يكون تركها في حالة السهو والجهل مضرا في اتيان المطلوب في اصل مستحدثهم ومنه يحصل
الظن بكون الاجزاء الغير الركنية بالنسبة الى مستحدث الشارع كذلك وفيه تامل سيظهر وجهه في مقام تعيين الاعم الحادي عشر ان المستحدثات المعهودة لو كانت هي الصحيحة
للزم كون النهي في العبادات كقوله لا تصل في الدار المغصوبة الا على الصحة كما يقول به ابو حنيفة وذلك لان الصلوة الموجودة فيه دالة على الصحة وح تعلق التكليف اعني النهي
بذمة المكلف بالنسبة اليها موقوف على كون المكلف قادرا على اتيان الصلوة الصحيحة في الدار الغصبي والا فكيف يصح التكليف وح يكون الصلوة دالة على الصحة بالمطابقة
والنهي دال على الفساد بالملازمة ولا ريب ان الاول اقوى وح يجب صرف الثاني عن الفساد وبقائه على الحرمة وهو المطلوب ودلالته على الصحة خلاف الاجماع وهذا
لو كان باعتبار فساد القول بالصحة فهو المطلوب ولو كان باعتبار فساد تقديم المطابقة وكون اللازم تقديم الالتزام وهو خلاف الاصل لان الاصل تقديم المطابقة
لكونها اقوى حتى يثبت الدليل على خلافه ومعه يتعين القول بكون الفساد ناشيا من القول بالصحيح الثاني عشر ان الالفاظ المعهودة لو كانت موضوعة للصحيح لللازم
عدم حصول التعارض بين قوله صل ولا تصل في الدار الغصبي لان مفاد صل ح هو الصلوة في غير دار الغصبي لان من جملة الشرائط هو عدم الكون غصبا وقوله لا تصل
نهي عن موضع اجزاء الصلوة في دار الغصبي لا يقال هذا انما يتم اذا كان الشرط معلوما وهو ممنوع لجواز كونه شرطا في نفس الامر وداخلا في الصلوة وكان بيانه بقوله لا تصل
ح لانا نقول لو كان كذلك لكان نحو قوله صل بالنسبة الى الكون الغصبي والعدم مجملا ويكون قوله لا تصل مبينا ولا تعارض بين الاجمال والبيان والتعارض موجود
قطعا ولا يلزم ذلك على مذهب الاعمي لانه ح يكون من باب الاطلاق والتقييد اللازم حصول التعارض ومعرفة[?] الاطلاق الثالث عشر الاخبار الواردة في بيان ماهيات
العبادات منها قوله ع اولها التكبير واخرها التسليم ولا ريب ان الشرائط كالطهارة وامثالها خارجة عما بين الاول والاخر ويلزم ح الحكم بخروجها من اصل المستحدث
الرابع عشر بناء العرف في المطلوب الذي قد يزيد وينقص بالنسبة الى الاحوال على كون المستحدث هو الجامع بين ما يزيد وينقص الخامس عشر انه لو كان المستحدث هو
المركب من الاركان والاجزاء والشرائط فتكون الشرائط داخلة في اصل المستحدث لا خارجة عنها وح لا يصح جعلها خارجة على مذهب الصحيح ولا معنى لتسميتها بالشرائط لكون
الكل ح اجزاء مع ان تسمية الشرائط وخروجها عن الماهية اجماعية لا اشكال فيه وفيه ان على فرض القول بالصحيح لا يلزم القول بكون المستحدث هو المركب من الكل لجواز
ان يقول بكون المستحدث هو الاركان والاجزاء لا بشرط شيء كما يقول الاعمي بل مقيدا بالشرائط وح يكون التقييد بحال الاجتماع مع الشرائط داخلا واصل الشرط
خارجا فتدبر السادس عشر ان القول بالاعم موافق لاصالة البراءة وفيه ان التمسك بها لاثبات الاوضاع فاسد كما عرفت في السابق هذا غاية ما يمكن الاستدلال
به على اثبات الوضع للاعم المقابل للصحيح بالمعنى الاخص ويمكن التمسك لاثبات القول بالصحيح المذكور بوجوه الاول التبادر فان المتبادر من قوله صليت وتوضأت وتيممت
هو الاعمال الصحيحة وغيره ولا منع التبادر والا لكان القائل بذلك بعد ظهور فساد صلوته كاذبا ولم يكن كذلك جزما ولكان المتبادر من قوله ما صليت هو نفي العمل الصحيح
ويلزم لو ظهر انه صلى صلوة فاسدة متعارفة بانتفاء الطمانينة وامثالها كان صادقا عرفا ولم يكن كذلك بل كاذب عرفا فان المتبادر منه نفي سنخ الصلوة وثانيا بان المتبادر
هو الصلوة المتعارفة المشتملة على المستحبات كالقنوت وهي لم تكن معنى حقيقيا اجماعا وضرورة وهو يكشف عن كون التبادر اطلاقيا وثالثا بانه معارض بعدم صحة السلب
عمن صلى مع ترك حركة او وقف مما يوجب الفساد وهو اقوى من التبادر كما مر سيما مع اعتضاده بالتبادر الذي هو مع سائر الوجوه من صحة التقسيم وعدم لزوم النقض والتكرار
وامثالها سيما التكافؤ والتساقط فيكون الاصل سليما عن المعارض لا يقال على فرض تسليم تبادر الصحيح ولو كان اطلاقيا تنتفي ثمرة مذهب الاعمي اعني صحة التمسك
بالاطلاق في مقام الشك لان المطلقات تنصرف الى الافراد الشايعة وح تنصرف قوله صل الى الصلوة الصحيحة ولا بد من اثبات الصغرى اعني هذه صلوة صحيحة كالقول
بالوضع للصحيح وهو في مقام الشك غير ثابت لانا نقول هذا فاسد من وجوه الاول انه لو كان كذلك لما صح التمسك بالاطلاق من هذه الاطلاقات اصلا وهو خلاف

الاجماع

الاجماع الثاني بان ما سلمنا في التبادر الاطلاقي انما هو الصلوة المتعارفة المشتملة على بعض المستحبات كالقنوت وان كان فاسدا بانتفاء الطمانينة وامثالها وهي ليس
مرادا جزما واجماعا وح يجب الحمل على الموضوع له اعني الاركان لا بشرط شيء لا يقال بعد تعذر ارادة الفرد الظاهر اعني المتعارف يجب حمله على الصلوة الصحيحة لكونها اقرب لانا
نقول هذا فاسد اما اولا فلانه لا قرينة اعتبارية لا عرفية واما ثانيا فلان الحمل على هذا اما ان يكون لاجل المناسبة بينها وبين الفرد الظاهر اعني الصلوة المتعارفة او يكون
باعتبار المناسبة بينه وبين الموضوع له والاول فاسد لكونه سبك المجاز من المجاز ولان بعد تعذر الفرد الظاهر يجب الحمل على الموضوع له لان المصادم للحمل كان هو ظهور
ارادة هذا الفرد والمفروض تعذره واذا ثبت ارتفاع المانع يجب الحمل على مقتضى الوضع لوجود المقتضي مع عدم المانع فتدبر والثاني ايضا فاسد لان الحمل على هذا المجاز انما
يصح اذا تعذرت الحقيقة وهي غير متعذرة لعدم مانع لها بالنسبة الى هذا المجاز ح لعدم ظهوره في مقابل الحقيقة فتدبر الثالث ان المسلم من التشكيك في التبادر الاطلاقي
انما هو في زمان المتشرعة وهو لا يكون مضرا بالحمل على الموضوع له في زمان الشارع لاصالة التواطؤ واصالة تاخر حدوث التشكيك لا يقال لو كان كذلك
فلا يصح القول باعتبار التشكيك اصلا كما هو مذهب السيد لجريان هذا الكلام بعينه في جميع المطلقات المشككة والتالي باطل باتفاق الفريقين لانا نقول الملازمة
ممنوعة للفرق بين هذه الالفاظ وساير الالفاظ حيث ان الالفاظ الباقية على معانيها الاصلية كان لها وجود واستعمال عند العرف قبل صدور الخطاب وح يمكن
ان يكون وجود الكلي في فرد اغلب او اغلب الاستعمال فيه وكان نظامه فيه قبل صدور الخطاب بل هو كذلك جزما لان الغالب في الوجود هنا كان غالب الوجود في زمان الشارع
كذي الراس الواحد وهكذا فاذا صدر الخطاب فلا بد من حمله على الفرد المتعارف بخلاف الالفاظ التي ثبت لها مستحدثه من جانب الشارع فان هذه المستحدثات قبل زمان
الشارع لم تكن موجودة فكيف بغلبة الاستعمال في فردها او غلبة وجودها في فردها وح يكون التشكيك حاصلا بعد الاصل تاخره حتى يحصل العلم بحدوثه
قبل صدور الخطاب وفيه القطع بكون التشكيك حاصلا في زمان الشارع لشدة الحاجة في الاستعمال لتعليم الاحكام والغالب ارادة الزايد على الاركان من الصلوة لا نفس
الاركان من حيث هو وكذا الغالب في الوجود هو المشتمل على الزايد على الاركان فالجواب عنه هو الوجهان الاولين ورابعا بان هذا الكلام انما يصح في المطلقات واما في
العموم كما لو قال الشارع كل صلوة كذا فلا يصح للاجماع على عدم اعتبار التشكيك فيها وفيها ح تتحقق ثمرة القول بالاعم لا يقال الدليل الخارجي يعين ارادة الصحيح ومعه
تنتفي ثمرة القول بالاعم اما الاول فلان الفاسد ليس مرادا للشارع لامتناع تعلق طلبه بالقبيح ومعه ينحصر الامر على كون مراده منه هو الصحيح واما الثاني فواضح مما مر لانا
نقول هذا فاسد من وجهين الاول النقض على مذهب القاضي فان الدعاء عنده قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا كما لو كان بعد الركوع والاول لا يصح ارادته من الشارع
ومعه ينحصر الامر بالثاني والحمل على الصحيح اعني الدعاء المستجمع لجميع ما يعتبر فيه من جانب الشارع في مقام الطلب ومعه تنتفي صحة التمسك بالاطلاق على مذهبه وهو خلاف
الاجماع لما عرفت من صحة التمسك بالاطلاق في مقام الشك على مذهب القاضي مطلقا وعدم جريان ثمرة النزاع بين الصحيح والاعم على مذهبه الثاني الحل وهو ان مراد الشارع
انما يكون هو الصحيح لا الفاسد اجماعا والصحة انما هي اتيان المأمور به المطلوب من جانب الشارع اجماعا ولكن انما يقول الاعمي بكون اللفظ موضوعا لنفس الاركان لا
بشرط شيء سواء كان مع النظر الى الاجنبية مثلا ام لا ويكون اللفظ بدون القرينة الدالة على تقييد الاركان بعدم النظر ولا بوجوده ظاهرا في ارادة الاركان لا
بشرط شيء من وجود العنوان وعدمه فاذا قال الشارع صل مع عدم القرينة عقلا وشرعا فاللازم حمل كلامه على كون مراده هو هذا الظاهر الجامع للاجزاء بالجمل ويلزم منه كون
المأمور به هو نفس الاركان لا بشرط شيء سواء كان مع النظر او مع عدمه وح لو اتى المكلف باحد الفردين يكون اتيانا بالمأمور به وهو معنى الصحة بخلاف القائل بالصحيح
فانه لا يمكنه المعرفة بالمأمور به من جانب الشارع حتى يحكم بالصحة لان في مقام الشك لا يكون المعنى الحقيقي مشخصا له من انه هل يكون مع وجود هذا الشيء مثلا ام لا
ومعه لا يكون له ظاهر حتى يقول انه المأمور به بعد ورود الامر حتى يحكم بالصحة من دون ادخال المشكوك به فتدبر لا يقال ان على فرض القول بالاعم اعني نفس الاركان
نقطع بكون المطلوب ذا يد على ذلك والزايد مجمل في البين ومع الاجمال لا يصح التمسك باصالة عدم التقييد لكونه شكا في الحادث ومعه تنتفي ثمرة القول بالاعم
لانا نقول نمنع اولا حصول العلم الاجمالي قبل ملاحظة الادلة وبعد ورود الادلة على اثبات بعض الشرائط والاجزاء يكون العلم حاصلا بخصوصه ونمنع حصول العلم
بكون المطلقات زايدة على ما ثبت وثانيا بان على فرض تسليمه انما يصح فيما كان الدليل على الشرائط والاجزاء والموانع اخبار الاحاد ولا يقول بحجيته مع القطع بكون الصلوة
النازل على النبي ص زايدة على الاركان المعلومة مجملة بين الاخبار الاحاد التي دلت على ثبوتها وح ينسد باب العلم فتكون شبهة الكثير في الكثير ويثبت حجية الظن كما
لا يخفى الثاني صحة السلب عن الصلوة العارية عن الشرائط والجواب عنه انه معارض بعدم صحة السلب كما مر والثاني اقوى لوجهين الاول ان الغالب في السلب انما
هو الكشف بوصف من اوصافه كالكمال والصحة كما يقال لا اسعد الا مع الوفاء ولا يطيع الا بطوعه وهكذا الثاني اعتضاده بالتبادر وغيرهما مما مر سيما التكافؤ
والتساقط فيكون الاصل سليما عن المعارض الثالث ان المتبادر من قول العلماء يشترط في الصلوة كذا هو دخوله وشرطيته لاصل الصلوة لا للصلوة المطلوبة
وفيه اولا منع كون المراد ذلك بل المراد منه هو الصلوة المطلوبة ولذا يصدق هذا من الاعمي ايضا وثانيا سلمنا لكن الامر دائر بين التقييد اعني الصلوة المطلوبة
والتجريد على فرض القول بالصحيح كما مر والاول اولى سيما مع اعتضاده بما مر الرابع قوله ع لا صلوة الا بطهور وجه الاستدلال ان لا حقيقة في سلب الحقيقة والمنفي هو
لا يصح الا على مذهب الصحيحي وفيه اولا ان الحمل على الحقيقة اعني نفي الطبيعة ليس وظيفة الشارع وثانيا بان الغالب في هذا الاستعمال في كلمات الشارع ارادة نفي الصفة
من الفايدة او الصحة او الكمال وهكذا في العرف ومنه يحصل الظن بكون المراد في ذلك هذا او تكون ارادة سلب الحقيقة موهوما ويحمل على سلب الوصف لكون هذا الظن
حجة ومعه يثبت مذهب الاعمي وعلى فرض التنزل يحصل التعارض بين الظنين ويحصل الاجمال والحمل على سلب الحقيقة موقوف على القرينة وهي مفقودة في المقام
الا ان يثبت كون المادة موضوعة للصحيح ومعه يلزم الدور لان اثبات الصحيح موقوف على حمل النفي على سلب الحقيقة وهو موقوف على اثبات الصحيح لفقدان غيره من
القرينة وهو موقوف ويمكن ايراد الدور بوجه اخر وهو ان هذا الكلام صار حقيقة عرفية في سلب الوصف وسلب الحقيقة ح مجاز عرفي والحمل عليه موقوف على اثبات
الصحيح لفرض انتفاء غيره من القرائن ومعه يلزم الدور لكنه ممنوع بعدم ثبوت النقل اولا وبعدم ثبوت تقديم الحقيقة العرفية على اللغوية ثانيا وثالثا بانه تيم[?]
بالنسبة الى الطهارة والمدعى اعم والتمسك بالاجماع المركب فاسد لانه من الاتفاق هو القول بالاعم العرفي وربما يدخل بعض الشرائط في اصل المستحدث على مذهبه

وبخرج عنه بعض الاركان كما سيجيء توضيحه ورابعا بان هذا الظهور معارض بالظهور الناشئ من قول مولينا الباقر ع اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة لان الظاهر
من العطف هو المغايرة ذاتا ويكون الاصل سليما عن المعارض ومثله قوله ع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لجواز ان يكون الجواب هو الاخير وبهذا يظهر ايضا انه لابد هنا من التقييد
بحال العلم للاجماع على تحقق الصلوة وصحتها مع ترك الفاتحة في حال السهو ولكنه وارد على المذهبين الخامس ان الصلوة والزكوة والصوم وامثالها عبادة اجماعا
والفاسد ليس بعبادة اجماعا ولازم المقدمتين عدم كون هذه الالفاظ للفاسدة وفيه اولا ان هذه القضية تحتمل احتمالات ثلثة الاول ان يكون المقصود ان
نوع هذه الالفاظ عبادة في ضمن اي فرد تحقق الثاني ان يكون المقصود ان هذا النوع عبادة في الجملة ولو باعتبار فرد الثالث ان يكون المقصود ان الصلوة شيء
واحد وهو عبادة والاول فاسد جزما وكل من الاخيرين يحتمل ولا يكون الظاهر هو الثالث حتى يتم المطلوب بل الظاهر ان الصلوة المطلوبة عبادة ولذا يصدق هذا من
الاعمي ايضا وثانيا بانه معارض بقولهم هذه صلوة فاسدة وح لابد اما من حمل هذا الحمل على المجاز او ارتكاب التقييد في الاول اعني كون المراد هو ان الصلوة في الجملة او
المطلوبة عبادة السادس انهم قسموا الصلوة الى الواجب والمستحب وظاهر التقسيم هو الحصر والفاسد ليس بواجب ولا مستحب واللازم انحصار الصلوة للصحيح منها ولانهم قسموا
الى الحرام والمكروه ايضا ولا ريب في ان المقسم فيها هو الفاسد الا ان الاصل كون المقسم للاعم من الصحيح والفاسد ثانيا بان المراد منه هي الصلوة المطلوبة كما مر السابع ان القول
بالاعم مستلزم لورود التقييدات الكثيرة والاصل عدم التقييد وفيه اولا ان الاصل عرفا هنا الا ان الدليل لو دل على شرطية شيء او جزئيته فالاصل لا يصلح للتمسك
به سواء قلنا بالصحيح او الاعم الا ان في الاول يكون مقيدا للصغرى وفي الثاني يكون مقيدا للاطلاق ولو كان الدليل مشكوكا فيجري اصالة عدم التقييد على مذهب الاعمي
مع الاشكال على مذهب الصحيحي وثانيا بان على فرض القول بالصحيح يلزم عدم ورود تقييد على الاطلاق من هذه الاطلاقات وعدم صحة التمسك بها اطلاقا بل وهو ايضا خلاف
الاصل بل الاجماع الثامن الاستبعاد وهو ان الاختراع انما يكون لاجل الطلب والحكمة تقتضي عدم التخلف بين المطلوب والمخترع والتخلف بعيد وفيه اولا انه استبعاد عقلي
لا اعتناء به اصلا واجماعا وثانيا بانه معارض بالغلبة وهي ان الغالب في ارباب الصنايع هو حصول التخلف بين مطلوبهم ومخترعهم ولو في واحد من طلباتهم وايضا الغالب
ان الصانع المخترع الذي يريد طلب مخترعه من المكلفين مع اختلافهم لهم واختلاف المطلوب زيادة ونقصانا في حقهم بوضع اللفظ للجامع الموجود في البين التاسع
الاستبعاد وهو ان على فرض تسليم الوضع للاعم اعني الاركان مثلا لا ريب في كون كثرة استعمالات الصلوة في لسان الشارع كصل وصليت وامثالهما في الاركان المجتمعة
لجميع ما يعتبر فيها وبعيد ان لا يبلغ الى حد الحقيقة فيها مع كثرة الاستعمال التي هي من جملة الادلة التي يثبت بها الوضع للمعاني المستحدثة وفيه اولا انه مع هذه الكثرة اما ان
يبلغ الى حد الحقيقة وكان باقيا الى زمانا هذا او لم يبلغ بل كان باقيا على الاعم او بلغ ولم يكن باقيا بل صار منقولا بعده الى الاعم والاول فاسد لانه لو كان كذلك لكان
الاثار الثابتة منها وقد عرفت عدمها والثاني هو المطلوب ولا يجديه نفعا والثالث مخالف للاصل الاجماع المركب الاستبعاد ولاشتراك الزمانين في كثرة الاستعمال
في هذا المعنى العاشر انه لا ريب في تحقق الشرايط والاجزاء للصلوة من جانب الشارع ولا ريب في انتفاء المشروط بانتفاء شرطه وهذا يتم على فرض القول بالصحيح ودون الاعم
وفيه ان القاعدة مسلمة عند الفريقين ويتم على المذهبين والاختلاف انما هو في المركب فيقول الاعمي بان المركب المفروض انما هو المطلوب ينتفي بالانتفاء ويقول
الصحيحي بان المركب انما يكون هو المستحدث وينتفي بانتفاء الشرط مثلا الحادي عشر الاجماع على توقيفية العبادات دون المعاملات ولو كانت العبادات موضوعة للاعم لكان
هذا رجوعا الى عرف المتشرعة ومعه لا وجه للتخصيص وفيه اولا انه لو كان كذلك للزم عدم وجود القول بالصحيح في المعاملات وليس كذلك لما عرفت في السابق في تحرير محل النزاع
وثانيا بانه لو كان كذلك للزم عدم جواز التمسك بالعرف المتشرعة لاثبات الصحيح وليس كذلك لما مر ولتمسكهم بالتبادر وصحة السلب وامثاله وثالثا بان عدم توقيفية المعاملات
يحتمل ان يكون من باب بقائها على المعاني الاصلية ومعه يكفي القول بالاعم في العبادات لوجه التخصيص ورابعا بان الفرق بين الاعم والصحيح من جواز اثبات الاول بالعرف
المتشرعة دون الثاني تحكم صرف والثاني عشر اصالة الاشتغال وفيه اولا انها لا ملازمة بينها وبين القول بالصحيح وثانيا بانه لا يصح التمسك بها لاثبات الوضع كما مر في
وبما ذكرنا ظهر ان الحق الحقيق بالاتباع هو بطلان القول بالصحيح بالمعنى الاخص **المطلب الثاني** في بطلان القول بالصحيح بالمعنى الاعم اعني كون المستحدث هو المركب
من الاركان وجميع الاجزاء ويدل على فساده بعض الوجوه مما مر في فساد القول بالصحيح بالمعنى الاخص كالاول والثاني والثالث والسادس والسابع والثامن والتاسع
العاشر والحادي عشر والرابع عشر والدليل على الوضع لمجموع الاركان والاجزاء ليس الا بعض ما ذكرنا في اثبات القول بالصحيح بالمعنى الاخص وقد عرفت فساده **المطلب**
الثالث في انه على فرض الاعم هل يكون هو الاعم الاركاني او يكون هو الاعم العرفي اعني ما يصدق عليه في العرف انه صلوة سواء كان مع بعض
الاركان وبعض الاجزاء وبعض الشرايط ولا والثمرة تظهر في الشك في الركنية مع صدق العرف بدون المشكوك فيه وفي الشك في الشرطية او الجزئية مع عدم
صدق العرف بدون المشكوك فيه فعلى الاول يصح التمسك بالاطلاق على الاعم العرفي دون الاركاني وعلى الثاني يكون الامر بالعكس واما في صورة الشك في الركنية
مع عدم صدق العرف بدون المشكوك فيه والشك في الجزئية او الشرطية مع صدق العرف بدون المشكوك فيه فلا ثمرة له لعدم جواز التمسك بالاطلاق في الاول على
المذهبين وجوازه في الثاني على المذهبين اذا عرفت ذلك فاعلم ان توضيح المطلب يقتضي التكلم في امور الاول ملاحظة حال الاركان وصدق العرف من انهما هل هما متوافقان
في كل مورد اعني كلما تحقق فيه الاركان لا يصدق فيه العرف وكلما يتحقق فيه الاركان يصدق فيه العرف او لا بل يتخالفان الثاني ان يعد حصول التخالف هل المناط هو
العرف او الاركان الثالث في انه على فرض الاركان هل يكون الاركان في حال الاختيار او يكون هو الاعم منه ومن غيره اما الاول فالحق انهما يتخالفان بمعنى انه قد لا يتحقق
فيه الاركان ويصدق فيه العرف وقد تحقق فيه الاركان ولا يصدق فيه العرف اما الاول فلان الصلوة المشتملة على مجموع الشرايط والاجزاء والاركان مع ترك ركن
منها كالانحناء او القيام المتصل بالركوع لا يصح سلب الصلوة عنه في العرف المتشرعة لا يقال ان هذا ظاهر ناش من القرينة للاجماع على انتفاء الصلوة بانتفاء احد من الاركان
ومعه يتعين حمل عدم صحة السلب على المسامحة لانا نقول اولا ان هذا الكلام ينتقض بالاجزاء لان الاجماع قائم على ان ترك كل جزء او شرط منها في حال العمد مستلزم لترك
الصلوة فلو كان مجرد الاجماع على الانتفاء دليلا على كون الصلوة اسما للتام لثبت به مذهب الصحيح بالمعنى الاخص وثانيا بان القدر المتيقن من الاجماع هو انتفاء الصلوة
المطلوبة لا الصلوة المستحدثة لكونها خلافيا من انها هل تكون هي الاركان او مع الاجزاء او مع الشرايط ايضا وكذلك قد يتحقق فيه الاركان ويصح سلب الصلوة عنه كما

صلوة

صلوة مشتملة على النية والتكبير والقيام المتصل بالركوع والانحناء والسجدة مع ترك سائر الاجزاء والشرايط كلا لا ريب انه يصح سلب الصلوة عنه لا يقال لو كان اجزاء
الماهية زائدة على الاركان الخمسة لكان الاركان ايضا كذلك لان الماهية تنتفي بانتفاء جزئها مطلقا سواء كان عمدا او سهوا والتالي باطل اجماعا للاجماع على اختصاص انتفاء الصلوة مطلقا بانتفاء
هذه الخمسة واما غيرها فلا لكون الصلوة منتفية بانتفائه في حال السهو وهو صلوة حقيقة وهذا يكشف عن كون صحة السلب ظاهرا لانا نقول اولا ان القدر المتيقن من
عدم انتفاء الصلوة بانتفاء غير الاركان في حالة السهو هو الصلوة المطلوبة ولا يكون دليلا على عدم انتفاء الصلوة المستحدثة لجواز انتفائها بانتفائه حالة السهو وكان
اطلاق الاسم عليها مجازا من باب كونها بدلا عن الصلوة المستحدثة من حيث الصحة لا نفسها وثانيا بان استلزام انتفاء جزء الماهية لانتفائها مطلقا مسلم في المركبات الحقيقية
واما المركبات الجعلية كما في المقام فهو غير مسلم بل هو تابع لجعل الجاعل فربما يجعل المركب من الاجزاء من حيث هو وربما يجعل المركب من الاجزاء في حال العمد وربما يجعل المركب
من الاجزاء بعضها من الاول كالاركان وبعضها من الثاني كغير الاركان وح لا يلزم من انتفاء الثاني انتفاء المركب الا حال العمد فقد يكون كما لا يصح سلب الصلوة عن الفاقد
عن ذكر كل لا يصح السلب عن كل صلوة مشتملة على مجموع الشرايط والاجزاء والاركان مع فرض انتفاء واحد من واجباتها ركنا او شرطا او جزءا فكما لا يصح سلب الصلوة
عن الخالي عن القيام فكذا لا يصح سلبها عن الخالي عن الركوع او السجود او التشهد او الطمأنينة او الطهارة او الستر وهكذا ويلزم من ذلك عدم دخول كل من هذه الاركان
والاجزاء والشرايط داخلا في المستحدث والا يلزم صحة السلب مع فرض انتفائه المفروض عدمه وهو فاسد ضرورة للعلم بدخول بعضها اجمالا في المستحدث ومنه
يظهر كون عدم صحة السلب ظاهريا او مسامحيا ومعه سيبطل تعيين العرفي وتبطل ثمرة الاعمي اعني صحة التمسك بالاطلاق في صورة الشك في الركنية او الجزئية
او الشرطية لجواز كون المستحدث هو الاركان او بعض الاركان وبعض الاجزاء وبعض الشرايط الغير الاركانية وكان المشكوك منه لانا نقول غاية ما سلم تم هذا
الكلام اعني كون عدم صحة السلب ظاهريا بالنسبة الى بعض ما علم مدخليته في الصلوة في الجملة واما في مورد الشك فلو تحقق صدق العرف مع عدم صحة السلب بدون
المشكوك فيه يصح التمسك بالاطلاق لانا نعلم بكون عدم صحة السلب ظاهريا في الجملة لا يوجب الحكم بكون عدم صحة السلب مطلقا ظاهريا لان الاصل كونه وضعيا ولم تثبت مقامية
الا بالنسبة الى بعض ما علم مدخليته مجملا في بين ما علم مدخليته مع انه يمكن ان عدم صحة السلب عن الخالي عن الانحناء المطلق او السجدة المطلقة او النية المطلقة كما لو كان
مقصودا بيان هيئة الصلوة لغوا ممنوع ومنه يعلم كون ما ذكرنا داخلا في اصل المستحدث وكل من قال بكون هذه داخلة في المستحدث قال بدخول القيام والتكبيرة الا
فيها واما الزايد عليها من الاركان النفس الامرية المشكوكة او الاجزاء والشرايط فكذلك لم يثبت دخولها في المستحدث فلو جرى عدم صحة السلب بدونه والمشكوك وحصل الصدق صح
التمسك بالاطلاق وان كان الشك في الركنية ومعه تحقق ثمرة العرفي وهو المقصود في المقام فتدبر **الامر الثاني** فالحق هو تعيين العرفي وذلك لوجهين الاول
الاصل لانه اذا ثبت كون الصلوة في العرف المتشرعة حقيقة في ذلك فاما ان يكون في زمان الشارع ايضا حقيقة في ذلك او في غيره والاول هو المطلوب والثاني
مستلزم للنقل والاصل عدمه الثاني الادلة التي ذكرناها في كون عرف المتشرعة كاشفة عن المستحدث في زمان الشارع مع انه لو لم يصح جعلها كاشفة فكيف يمكن التمسك
بهذه الامارات على بطلان القول بالصحيح ولا ريب ان القائل بالاركان يتمسك بها على بطلانه ولو لم يتمسك بها فلا يمكنه ابطاله فتدبر والدليل على الوضع للاركان او
الاول الاجماع على انتفاء الصلوة بانتفاء كل واحد منها ولو كان بعضها غير داخل في الماهية فلا معنى للاجماع على الانتفاء عند الانتفاء وكذا لو كان زائدا عليها فلا
انتفاء عند انتفائه مطلقا من غير تخصيص بحالة العمد ومعه لا معنى للقول بكون المستحدث زائدا على الاركان وفيه ما قد عرفت في السابق من ان القدر المتيقن من الانتفاء
عند الانتفاء وعدم الانتفاء عند عدم الانتفاء انما يكون بالنسبة الى الصلوة المطلوبة ومن منع لزوم الانتفاء عند الانتفاء مطلقا ولو في حالة السهو في المركبات الجعلية الثاني
الغلبة بان الغالب كون الوضع من المخترع للاجزاء التي تنتفي بانتفائه المركب مطلقا وهو لا يصح الا مع الاركان وفيه اولا ان القاعدة مسلمة واللازم منه انتفاء المستحدث عند
الانتفاء مطلقا لا الصلوة المطلوبة وثانيا بمنع الغلبة في المركبات الجعلية وثالثا بمعارضة هذه الغلبة بما دل على كون عرف المتشرعة كاشفة عن المستحدث وهو اقوى سلمنا
عدم الترجيح فيكون الاصل سليما عن المعارض الثالث الاستبعاد العقلي بان يوضع اللفظ لما لا ينتفي بانتفائه الصلوة في حال السهو لما تنتفي بانتفائه مطلقا
وفيه اولا انه دليل عقلي غير مفيد لليقين ولا يكون معتبرا اصلا واجماعا وثانيا يلزم على ما ذكرنا ما ذكر حتى يكون مستبعدا لجواز كون الاجزاء الغير الركنية بالنسبة الى
المطلوب كما يجب المستحدث وموجبا للانتفاء عند الانتفاء مطلقا وثالثا بانه معارض بما ذكرنا ويكون الاصل سليما عن المعارض فتدبر **الامر الثالث** في انه
على فرض القول بالاعم الاركاني هل هي الاركان في حال الاختيار او الاعم منه ومن حال الاضطرار كالايماء وغيره ويظهر الثمرة في الاحكام الثابتة كقوله يجب في الصلوة
الستر والتوجه الى القبلة والطهارة فعلى فرض القول بالاعم تثبت الشرايط للايماء ايضا لو كان متواطيا بالنسبة الى الحالتين والا فلا يثبت الا بدليل اخر والحق
هو القول بالاعم وذلك لعدم صحة السلب ولصحة التقسيم ولاصالة الاشتراك المعنوي والمتبادر وان كان هو الاركان في حال الاختيار لكنه اطلاقي لمعاني
بما هو اقوى وهل يكون بالنسبة الى الفردين متواطيا او مشككا والحق هو الثاني للتبادر المذكور وهل يكون بدويا او يكون استمراريا الحق هو الاول وذلك
لانه لو قال الشارع يشترط في الصلوة كذا فبعد الالتفات الى الفردين لا ينسبق الذهن الى حال الاختيار وبما ذكرنا ظهر ان صحة التمسك بالاطلاق مشروطة بشرايط
اربعة الاول وجود الصغرى وصدقها حقيقة بدون المشكوك فيه الثاني كون الدليل الدال على الحكم لفظا مطلقا او عاما لا مجملا الثالث كون الاطلاق مما يتحقق
فيه الشرطان اعني التواطؤ وعدم وروده مورد حكم اخر الرابع عدم وجود المعارض الاقوى او المساوي المثبت لمدخلية المشكوك فيه والاول غير موجود
على القول بالصحيح مطلقا وموجود في الجملة على مذهب الاعمي وح لو جمع معه باقي الشرايط يصح التمسك به والا فلا **المطلب الرابع** في بيان ما يمكن به نفي الثمرة
بين المذهبين وما يمكن نفي الثمرة على مذهب الاعمي وجوه ذكرنا بعضها في السابق في الاستدلال على القول بالصحيح وكون المتبادر في مقام الطلب هو الصحيح
او تعيينه بالدليل العقلي اعني القطع بعدم ارادة الشارع الفاسد وكالقطع بكون المطلوب زائدا على الاركان وهو مجمل ومعه لا يصح التمسك بالاطلاق
وكالقطع بان المدار لو كان هو صدق العرف المتشرعة وعدم صحة السلب بدون المشكوك فيه يلزم عدم دخول هذه الاجزاء في المستحدث وقد عرفت الجواب
عنها في السابق وقد يذكر وجه اخر وهو ان هذه الاطلاقات واردة مورد حكم اخر اعني مقام الاجمال لا مقام الاطلاق وذلك لان كثرة التقييدات الواردة

عليها بوجب لوهن في ارادة الاطلاق ومنها ان كثرة التقييدات ممنوعة في اغلب الاطلاقات كقوله توضؤا وتيمموا واغتسل وصوموا وزكوا وحجوا وكذلك البيع
والصلح والنكاح واغلب الفاظ المعاملات نعم هو في الصلوة مسلم على فرض الاعم الاركاني وثانيا بان كثرة التقييدات لا يستلزم عدم ارادة الاطلاق لكون عدم
التقييد اكثر من التقييد بمراتب لان صل على فرض الاعم ينفي تقييد الاركان عن كل الاشياء وجودا وعدما وبعد ورود الدليل على التقييد ببعض الاشياء كالسورة
والطمانينة يكون المقيد بالنسبة الى غير المقيد قليلا في غاية القلة كيف ولو كان الامر كما ذكره الخصم يلزم عدم صحة التمسك باغلب الاطلاقات وهو خلاف الاجماع
ثم يمكن القول بوجه اخر بنفي الثمرة على مذهب الصحيحي ايضا امكان الحكم بنفي المشكوك فيه بظاهر اللفظ وموافقته للاعمي في نفي المشكوك فيه بالاصل بل يمكنه الحكم
بنفي المشكوك فيه في بعض الاماكن لا يمكن للاعمي الحكم بنفيه وذلك لان الحقيقة المتشرعة اما ان تكون كاشفة عن المستحدث في زمان الشارع اولا وعلى الثاني فلازم
على القول بالصحيح عدم الاستدلال بالامارات على بطلان الاعمي واثبات الصحيح وهو بديهي الفساد كيف ولو لم يتمسك بها فمن اين يمكنه اثبات الصحيح وبطلان
الاعم وعلى الاول فاما ان يكون الصدق بدون المشكوك فيه متحققا ام لا وعلى الاول يكشف عن عدم دخول المشكوك فيه في المستحدث وفي المطلوب
ويلزم القول بالصحيح وان لم يكن اطلاق في البين بخلاف القول بالاعم فان الصدق عنده لا يستلزم الصحة ولا يمكنه العمل الا بعد وجود الاطلاق في البين وعلى
الثاني فلا يكون الصغرى الصدق ثابتا بين ولا يمكن الحكم بنفي المشكوك فيه بظاهر اللفظ سواء قلنا بالصحيح او الاعم والجواب عنه ان القائل بالصحيح يجعل العرف المتشرعة
كاشفا عن المستحدث ان وجد الصدق على وجه الحقيقة وهو ممنوع كما يقول الاعمي بصدق الصلوة بدون السورة او بدون الحمد او بدون كل جزء من اجزائه او من شرائطه
مجازي وصدق الحقيقي موقوف عنده على تعيين نفي المدخلية من جانب الشارع ويقول القائل بالاعم انه حقيقي وح ففي مقام الشك لو حصل الصدق عند القائل
بالصحيح يكون مشكوكا في كونه حقيقيا او مجازيا بخلاف الاعمي فانه يقول بكونه حقيقيا فلذا لا يمكن نفي الثمرة بوجه اخر بل الحكم بنفي المشكوك بالاصل على
مذهب الصحيح دون الاعم لان في مقام الشك يمكن نفي المشكوك باصالة عدم التفات الواضع في الموضوع له وح على مذهب الصحيحي ايضا تثبت الصغرى اعني هذه
صلوة بدون المشكوك بالاصل ويثبت الصحة بالتلازم بين الموضوع له والصحة على مذهب الصحيحي دون الاعم بل لا بد له من الحكم بالصحة بدليل اخر من اصالة عدم التقييد ان كان اطلاق
وان لم يكن فيكون مجملا لانا نقول التمسك بالاصل في ماهيات الالفاظ ولو كانت مركبات خارجية غير صحيح لان دخول الاركان الخمسة في الصلوة قطعي لكنه قطعي في الجملة
من انها نفس الموضوع له او جزئه بناء على كون المركب هو المسمى فيرجع الشك في ان الاركان لا بشرط كانت موضوعة له او بشرط شيء اعني مع الجزء او الشرط والقطع حاصل
باحد القيدين في نظر الواضع مع عدم المعلومية فيكون شكا في الحادث ولا يجري الاصل على بناء العقلاء في الشك في الموضوع له على الاجمال والاحتياط الا على التباين
باصالة عدم الالتفات فتدبر اذا عرفت ذلك فاعلم ان الشك الذي يمكن للقائل بالاعم التمسك بالاطلاق على نفيه دون القائل بالصحيح انما هو في موارد منها الشك
في اصل المدخلية سواء ثبت وجوبه في الصلوة على سبيل النفسية مع الشك في المدخلية او ثبت وجوبه في الجملة مرددا بين النفسية والمدخلية من الشرطية او الجزئية
او الركنية او لم يثبت وجوبه اصلا مع احتمال كل منها او احتمال المدخلية الصرفة مع العلم بعدم النفسية ومنها القطع بالمدخلية مع الشك في ان مدخليته وجودا او عدما هل يكون
منحصرا بحال العمد او يكون اعم فعلى مذهب الاعمي يتمسك بالاطلاق على نفي المدخلية في حال السهو لان القدر المتيقن الثبوت من التقييد هو حال العمد ومنها القطع بالمدخلية
عمدا او مطلقا مع الشك في كونه توصليا او تعبديا مشروطا بالنية فالاعمي يتمسك بالاطلاق على نفي اشتراط النية وان اثبتنا ان الاصل في الاوامر اشتراط النية وهو
اقوى من الاطلاق كما سيجيء توضيحه في المباحث الاتية ولكنه قد يكون الاطلاق معتضدا بشيء يكون اقوى ويلزمه الحكم بنفي الشرطية بخلاف مذهب القائل بالصحيح هذا
اذا لم يكن اجماع مركب بين المباشرة النفسية واشتراط النية والا يثبت الاشتراط كما يثبت الاشتراط على مذهب القائل بالصحيح لان الامر دال على اشتراط المباشرة ويثبت
اشتراط النية بالاجماع المركب في قلب الاجماع بان الاطلاق دال على نفي شرطية النية ويثبت نفي شرطية المباشرة بالاجماع المركب فاسد لكون دلالة الامر على المباشرة النفسية
من باب الظهور والتصرف فيه مجاز ودلالته على نفي شرطية النية انما يكون من باب الاطلاق والتصرف فيه تقييد وهو اولى ولو لم يكن اقوى لم يكن الامر بالعكس ويكون
مجملا على المذهبين فتدبر وكذلك لو حصل الشك في ان ايقاعه هل يشترط ان يكون على وجه الاباحة ام لا فيتمسك القائل بالاعم بالاطلاق على نفيه حتى يثبت عدم جواز
اجتماع الامر والنهي او كون النهي موجبا للفساد واما لو حصل القطع بالمدخلية عمدا او مطلقا مع الشك في الدخول على الجزئية او الخروج على الشرطية فلا يصح التمسك بالاطلاق
لتساويهما في جهة التقييد هذا فيما يحقق الشرائط الاربعة الموجبة لصحة التمسك بالاطلاق واما فيما لا يصح فيكون مجملا ويكون المرجع الى الاصل الفقاهتي
وهو لزوم الاحتياط او البرائة كما سيجيء تحقيقه في الادلة العقلية انشاء الله **اصل** لا ريب ان المقصود الاصلي هو تعيين المرادات لا سيما مراد الشارع من الالفاظ
الموجودة في الكتاب والسنة وهو لما كان واحدا بالاصل والاتفاق المخطئة والمصوبة لبطلان استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وعدم اختلاف الاحكام باختلاف الاصطلاحات
على المذهبين كما سيجيء في التخطئة والتصويب لم يكن المراد هو العرف المتاخر من زمان الخطاب بالاجماع والضرورة والتكليف بما لا يطاق لعدم تخيل المخاطبين الاصطلاحات
المتجددة بعده ولزوم الاغراء بالجهل لخلو الالفاظ عن القراين فيكون المراد هو العرف الموجود في زمان الخطاب وح لو كان مع القرينة المعينة فلا اشكال ولو كان بدونها
فيجب الحمل على الحقيقة لما حقق في محله ومعه لو كان اللفظ ماله حقيقة واحدة من دون نقل ولا تعدد ولا اصطلاح من الشارع كالماء والارض والسماء فيحمل عليها
بلا اشكال وكذا في صورة الشك في الاتحاد والاختلاف والنقل لاصالة عدم النقل وعدم التعدد واما في صورة القطع بالاختلاف والنقل فلو كان النقل
من تصرف الشارع كالحقائق الشرعية فيحمل عليها باجماع الكل سواء وافق عرف المخاطبين ام لا ولو لم يكن للشارع فيه تصرف فلو كانت الحقيقة الموجودة في زمان
التكلم واحدة معلومة من دون الاختلاف بين المتكلم والمخاطب والبلد فيحمل عليها بالخصوص ولو كانت متعددة معلومة ناشية من واضع واحد او متعدد مع تسليم كل
لوضع الاخر كالمشتركات اللفظية لا من حيث الاصطلاحات مع عدم التسليم فيحمل عليها بالاجماع ومجملا في المراد ولو كانت متعددة باختلاف الاصطلاحات من المتكلم
والمخاطب والبلد فيعنونون بتعارض عرف المتكلم والمخاطب والسائل والمسئول ولو كان التعدد والاختلاف بسبب النقل الحاصل من تصرف العرف العام مع الشك في بدوه
من انه قد استقر قبل زمان الشارع او فيه او قبل التكلم حتى يحمل على العرف او استقر بعد زمان التكلم حتى يحمل على اللغة فيعنونون بتعارض العرف واللغة كما سيجيء وتحقق

الكلام

في تعارض عرف المتكلم والمخاطب

الكلام في المقام بحيث ينكشف النقاب عن وجه المرام يقتضي التكلم في مطالب ثلثة الاول فيما اذا كان للشارع فيه اصطلاح وقدم حكمه وسيجيء **المقام الثاني**
في تعارض عرف المتكلم والمخاطب ولا يخلو من اقسام لانه اما ان يحصل العلم بكون عرف المتكلم موافقا لعرف المخاطبين على فرض التعدد او لعرف المخاطب على فرض كونه
واحدا او يحصل العلم بكون عرف المتكلم موافقا لعرف بعض المخاطبين دون بعض اخر او يحصل العلم بكون عرفه مخالفا لعرف كل المخاطبين كان يكون المتكلم بدويا
والمخاطب شاميا او يحصل الشك في الاتحاد والتخالف اما الاخير فيحمل على الاتحاد للاصل وبناء العرف والاجماع واما الاول فلا اشكال فيه واما الثاني فيجيء
الكلام فيه واما الثالث فاختلفوا فيه فذهب بعض الى تقديم عرف المتكلم وذهب بعض الى تقديم عرف المخاطب وذهب بعض الى تقديم عرف البلد الذي حصل
التكلم فيه وذهب بعض الى التفصيل بين الاوزان والمقادير وغيرهما من تقديم عرف البلد على الاول وفي غيره هو احد الاقوال فاستدل على تقديم عرف المتكلم
بان الناس قد استمرت عادتهم على تكلمهم بمقتضى اصطلاحهم وعدم متابعتهم اصطلاح الغير في المحاورات الا لقصد التعليم وامثاله ولا يكون مرادهم الحمل على عرف
المخاطب مستلزم للتجوز وذكره بدون القرينة غلط كما نسب هذا التوهم الى بعض وذلك لان هذا الاستعمال يكون من باب التبعية في الاستعمال كما يتكلم العربي بلد العجم
بالعجمي وبالعكس ولا يكون هذا مجازا لانه استعمال في الموضوع له عنده او عند مخاطبه من حيث هو موضوع له واستدل على تقديم عرف المخاطب بان الغرض الاصلي
حصول التفهيم للمخاطب والمفروض كونه يفهم من اللفظ المجرد هو اصطلاحه ويكون ارادة غيره في حقه من دون القرينة اغراء بالجهل ومستلزما للاضلال والحق هو
التفصيل وبطلان اطلاق القولين وتوضيحه يقتضي رسم مقامين **المقام الاول** فرض الكلام بالنسبة الى حال المتكلم والمخاطب مع قطع النظر عن حال البلد
فنقول اما ان يحصل العلم بجهل المتكلم بمخالفة عرف المخاطب والمراد بالجهل هو عدم الالتفات والالتفات بالعدم او يحصل العلم بكونه شاكا فيها او يحصل العلم
بعلمه بها او يكون حال المتكلم مشكوكا والاخير يحمل على صورة الجهل على فرض عدم امكان الفحص لاصالة عدم العلم وعلى الاول فيحمل على عرف المتكلم مطلقا لانه
بنوافقه اصطلاح المخاطب وكون الظاهر عنده من اللفظ المجرد هو هذا المعنى فلو اراد غيره فيلزم الاغراء بالجهل باعتقاده وهو فاسد واما الثاني اعني صورة الشك فيجب
عليه نصب القرينة لشكه في حصول التفهيم للمخاطب واما الثالث فاما ان يحصل العلم بعلم المتكلم بعلم المخاطب بالمخالفة او يحصل العلم بعلمه بجهله بها او يحصل العلم بكونه
شاكا فيه او يكون حال المتكلم مشكوكا والاخير يحمل وعلى الثاني يحمل على عرف المخاطب لان المتكلم معتقد بجهل المخاطب باصطلاحه وكون الظاهر من اللفظ عند المخاطب
هو اصطلاحه ولو اراد مع ذلك من اللفظ اصطلاح المتكلم يكون اغراء بالجهل واما الثالث اعني صورة كونه شاكا فيجب عليه نصب القرينة ان كان مقصوده البيان
لا الاجمال لان مقصود المتكلم تفهيم المخاطب شيئا مخصوصا ولا يكون عالما بحصوله من ذكر اللفظ بدون القرينة لا يقال يجوز له اجراء اصالة عدم علم المخاطب بمراد اصطلاح المخاطب
لانا نقول اجراء الاصل مع امكان الفحص غلط جزما ولا يكون عادة العقلاء قطعا ولو لم يجد القرينة على هذا الفرض يجب التوقف لعدم الترجيح في البين واما الاول فاما
ان يحصل معه العلم بعلم المتكلم بعلم المخاطب **بعلم المتكلم** بالتعدد او يحصل العلم بعلم المتكلم بكون المخاطب شاكا فيه او يحصل العلم بكون حال المخاطب
مشكوكا عند المتكلم من هذه الجهة او يكون حال المتكلم ايضا مشكوكا لنا وعلى الثلثة الاخيرة يجب التوقف لعدم الدليل على الترجيح وعلى الثاني يجب الحمل على عرف
المتكلم لان المتكلم ح معتقد بجهل المخاطب بعلم المتكلم ومعتقد باعتقاد المخاطب باعتقاد المتكلم وحدة الاصطلاح اعني اصطلاح المتكلم وكون الظاهر من اللفظ عند المتكلم
اصطلاحه وكون اصطلاح المخاطب عنده مجازا وح لو اراد من اللفظ اصطلاح المخاطب يكون اغراء بالجهل باعتقاد المتكلم ولا يصدر من المتكلم العاقل وعلى الاول
فاما ان يحصل للمتكلم العلم بعلم المخاطب بالتعدد او يحصل له العلم بعلم المخاطب بجهل المتكلم بالتعدد او يكون حاله مشكوكا عند المتكلم وعلى الاخير يجب على
المتكلم نصب القرينة ومع عدمه يجب التوقف لما مر وعلى الثاني يجب الحمل على عرف المخاطب لان المتكلم ح معتقد بان المخاطب معتقد بان المتكلم معتقد بان المخاطب
بوحدة الاصطلاح وهو اصطلاح المخاطب وح فذكر اللفظ وارادة الاصطلاح عنده اغراء بالجهل باعتقاد المتكلم وعلى الاول وهو اجتماع العلوم الاربعة يجب عليه
نصب القرينة ولو لم توجد فيجب التوقف لعدم الترجيح ولا يخفى ان ما ذكرنا في تقديم عرف المخاطب باعتبار علم المتكلم بجهل المخاطب انما هو لو لم يحصل العلم للمتكلم بعموم
العلم للمخاطب في زمن ما حاجة وقبله والا فلا يحمل عليه **المقام الثالث** اعني فرض الكلام مع ملاحظة حال البلد فلا يخلو صور الاختلاف من اقسام الاول موافقة
عرف المتكلم والمخاطب مع اختلافهما لعرف البلد الثاني مخالفة العرفين مع مخالفتهما لعرف البلد الثالث مخالفة العرفين مع مخالفة احدهما لعرف البلد ومنه الاخر
الرابع مخالفة العرفين مع موافقتهما لعرف البلد والاخير فرض نادر ويعلم حكمه من ساير الاقسام واما الاول ففي صورة العلم بجهل المتكلم بالمخالفة يحمل على عرف
المتكلم والمخاطب ويظهر سره مما مر وفي صورة العلم بعلم المتكلم بجهل المخاطب بها يحمل على عرف المخاطب والمتكلم وفي صورة العلم بعلم المخاطب بعلم المتكلم بجهل المخاطب
بها يحمل على عرف المتكلم والمخاطب وفي صورة اجتماع العلوم وبعض صور الشك مما الذي مر وكان اللازم فيه هو التوقف يكون هنا ايضا على التوقف لو لم تحصل
قرينة خارجية عن عادة او غلبة الاستعمال او عهد او غيرها ويظهر سره مما مر نعم الغالب وجود القرينة على ارادة عرف البلد في الموازين والمقادير وفي غيرهما غيره
ولكن في الاكتفاء به في محل الشك مشكل وان كان اعتباره في الموازين والمقادير لا يخلو عن قوة واما الثاني فبالنسبة الى عرف المخاطب والمتكلم تمام وبالنسبة
الى البلد ايضا تام وكذلك الامر في الثالث هذا فيما كان المتكلم هو غير النبي والائمة واما لو كان هو النبي او الامام ففيما قلنا بتقديم عرف المتكلم اعني صورة جهله بالاختلاف
فيتفرع على مسئلة اخرى وهو ان علمهم في الموضوعات هل يكون اراديا او فعليا فلو كان من الاول كما هو الحق فيكون كالسابق ولو كان من الثاني فيرتفع من الاقسام
صورة جهل المتكلم واما لو كان المتكلم هو الله تعالى فيحمل على عرف المخاطب مطلقا لانه لم يكن له اصطلاح وح لو كان واحدا فالامر ظاهر ولو كان متعددا فمع عدم القرينة يكون مجملا اذا
عرفت ذلك فاعلم ان القائل بتقديم عرف المتكلم باعتبار عادة الناس على تكلمهم بمقتضى عرفهم ان كان مراده فيما لا يظهر الاختلاف فهو مسلم لكنه خارج عن محل الكلام
وان كان مراده مطلقا حتى فيما قلنا بتقديم عرف المخاطب او لزوم التوقف فممنوع وكذا من قال بتقديم عرف المخاطب لا يصح اطلاق كلامه كما عرفت وكذا القول بتقديم عرف
البلد من حيث هو مطلقا فاسد وان كان مراده باعتبار القرينة او الغلبة فيما افادت الظن فهو في موضعه مسلم ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الكلام ابتدائيا او
مسبوقا بالسؤال هذا فيما كان عرف المتكلم مخالفا لعرف المخاطبين مع كون المخاطبين متفقا في الاصطلاح واما مع كون المخاطبين ايضا مختلفا في الاصطلاح ففيما قلنا

بالتعدد

بعلم المتكلم

في تعارض عرف المتكلم والمخاطب مع عرف البلد

بتقليبهم عرف المتكلم اعني فيما لو كان جاهلا فلو كان جاهلا عن اصطلاحات المخاطبين كلا فيحمل على عرف المتكلم ولو كان جاهلا عن بعض دون الاخر فالاصطلاح المجهول عنده لم يكن مراده قطعا واما الاصطلاح المعلوم عنده فلو كان واحدا فيظهر حاله مما مر واما لو كان متعددا فمع اجتماع العلوم التي مرت يحمل على عرف المتكلم لان الحمل على اصطلاح مجموع المخاطبين كلا او بالنسبة الى اصطلاحهم فاسد وذلك لعدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد لبطلان تعدد الحكم واختلافه بحسب الاختلاف في الاصطلاح في الموضوع الواحد من جهة واحدة سيما في حكم الشارع وهو قرينة للمخاطب على ارادة اصطلاح المتكلم والحمل على اصطلاح بعض المخاطبين دون بعض تحكم وارادة المتكلم اياه اغراء بالجهل والحمل على مقام الاجمال مخالف للاصل لان الاصل البيان واما في صورة الشك الذي حكمنا بالتوقف فيجب هنا ايضا ويكون الكلام مجملا واما فيما قلنا بتقديم عرف المخاطب كما لو كان المخاطبون جاهلين بالاختلاف كلا او بعضا بالنسبة الى هذا البعض بشرط كون هذا البعض ايضا مختلفين في الاصطلاح وكذا فيما لم يكن للمتكلم اصطلاح واحتمل الامر بارادة اصطلاح المخاطبين مع الاختلاف بينهم في الاصطلاح فلا يصلح للاستعمال بدون نصب القرينة عقلا فلا يجوز من الحكيم الا في مقام الاجمال لبطلان جميع احتمالاته من ارادة جميع الاصطلاحات او بعضها فلو فرض تحققه فهو مجمل اذا عرفت ذلك فاعلم ان العلامة قال في التهذيب ان تعددت العرفية حمل كل طائفة الخطاب على المتعارف عليه عندها واحتج عليه بوجهين الاول ان اللفظ عند كل طائفة ظاهر في معنى فيجب الحمل عليه والا لزم الخطاب بالظاهر مع ارادة خلاف الظاهر من دون قرينة وهو ممتنع الثاني انه لولا ذلك لوجب الحمل على اصطلاح معين من تلك الاصطلاحات او على جميعها او على معنى خارج عنها والاول باطل لاستحالة الترجيح بلا مرجح والثالث باطل بالضرورة والثاني ايضا باطل بالبداهة ومعه يتعين ما قلناه وانت بعد التأمل فيما قلنا تعرف بطلان الوجهين وان قلنا بتعميم الخطاب لان الخطاب وان سلم شموله للغائبين والمعدومين الا ان المقصود من الخطاب هو عرف المشافهين فيجب على غيرهم تحصيله لبطلان تعدد حكم الله واستعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد بل ولو قلنا بالتصويب لان النزاع في وحدة الحكم وتعدده انما هو في الحكم الفاصل كما سيجيء في مبحث الاجتهاد والتقليد توضيح فساد الوجهين ان فرض الكلام اما ان يكون مع جهل المتكلم باختلاف اصطلاح المخاطبين له او يكون الكلام مع فرض علم المتكلم بجهل المخاطبين باختلاف الاصطلاحات ويكون الكلام مع فرض اجتماع العلوم او يكون الكلام مع فرض الشك وكلها فاسدة اما الاول فلان المتكلم يريد من اللفظ ظاهره باعتقاده واعتقاده هو اصطلاحهم فهم المخاطب من اللفظ شيئا لا يوجب ارادة المتكلم اياه وكونه مكلفا به وليس كذلك بل معذور لاجل جهله واما الثاني فلعدم تحقق استعمال اللفظ بدون القرينة في هذه الصورة لان ارادة اصطلاح كل من المخاطبين في حقه يوجب استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ويوجب تعدد الحكم في موضوع واحد من جهة واحدة وهو مستلزم لاتصاف الشيء الواحد بالصفات المتعددة المتضادة او نفي تبعية الحكم وبطلان كل الاحتمالات بديهي وارادة اصطلاح واحد يوجب الاغراء بالجهل وهكذا الحق الاحتمالات وفهم المخاطب من اللفظ شيئا باعتبار جهله لا يوجب ارادة المتكلم اياه كما مر وعلى فرض تحققه يحصل القطع بكون المتكلم في مقام الاجمال لاجل مصلحة وذلك لكون بطلان سائر الاحتمالات بديهيا ومن المصالح لغاية الكلام ليفهم العبيد انهم ارادوا طلب شيء على الاجمال فيسألوا من عدم الالتفات الى الالتفات ولم يعرفوا الكثير في تعيينه لما كان موجبا المفسدة من التعيين او غيرها فلا يعينه واما الثالث فلوجوب الحمل على اصطلاح المتكلم لبطلان سائر الاحتمالات كما مر واما الرابع فللزوم التوقف وعدم الدليل على الترجيح اذا عرفت ذلك فاعلم انه يظهر من بعض المتأخرين ميله وادعاء الاجماع على الحمل على اصطلاح المتكلم في الصورة المفروضة اعني فيما كان المخاطبون مختلفين في الاصطلاح حيث قال في رد ما استدل به العلامة رحمه الله واما مع التعدد فالظاهر انه لا نزاع في تقديم عرف المتكلم وهو ايضا باطلاقه فاسد لانه من الصور وهو صورة علم المتكلم بجهل المخاطبين باختلاف الاصطلاحات والحمل على اصطلاح المتكلم اغراء بالجهل باعتقاده وبما ذكرنا ظهر الكلام فيما لو فرض كون المتكلم ممن لم يكن له اصطلاح فان اصطلاح المخاطب لو كان واحدا فالامر ظاهر ولو كان متعددا فاللازم نصب القرينة ومع عدمها يجب التوقف فتدبر واما القسم الثاني اعني صورة كون عرف المتكلم موافقا لبعض المخاطبين دون بعض ففي صورة جهل المتكلم بالاختلاف يحمل على اصطلاحهم والسر واضح مما مر وكذا في صورة اجتماع العلوم للغلبة لان الغالب فيه انما هو ارادته اصطلاحه المشارك مع البعض وان شئت فانظر الى تكلم السلاطين مع وزرائهم وكذا غيرهم وكذا الامر فيما لو علم المتكلم بعلم المشاركين له بالاختلاف وبجهل سائر المخاطبين واما في صورة علمه بجهل الكل فاللازم نصب القرينة للمراد او للاختلاف وتكليف المشاركين بتعليم غيرهم وكذا الامر في صورة الشك وينبغي التنبيه على امرين **الاول** انه لو كان للفظ حقيقة عرفية عامة وعرفية خاصة كلفظ الكلام فهل يحمل على الاول او الثاني قال بعض المتأخرين ان المستعمل لو كان من الاول فيحمل على الاول ولو كان من الثاني فعلى الثاني فلو كان مشكوكا فلا يبعد ترجيح الاول نظرا الى الغلبة وهو فيما لم يثبت كون المخاطب في الاول من اهل العرف الخاص وفي الثاني من اهل العرف الخاص وفي الثاني من اهل العرف العام فكلام متين والا ففي اطلاقه نظر ويظهر سره مما مر **الثاني** انه لو كان للمتكلم في اللفظ اصطلاح ممنوع كون اصطلاح المخاطبين هو العرف العام فبعد تعليمه الوضع واطلاعهم بكون المخاطبين مطلعا به فلو تكلم بهذا اللفظ مجردا عن القرينة فالظاهر الحمل على اصطلاحه وكون بناء العرف والعادة عليه سيما فيما كان المتكلم صاحب احكام واصطلاحات جديدة كالشارع المقدس فيه لا اشكال فيه ولذا اجمع العلماء في حمل الفاظ الكتاب والسنة على المعنى الشرعي من بعد ملاحظة بعض الامور واما قبل تعليمه الوضع وعدم اطلاعهم باطلاع المخاطبين فيه يحمل على العرف العام بلا اشكال لعسره واضح **المطلب الثاني** في تعارض العرف واللغة اختلفوا فيه فذهب بعض الى الاول وبعض الى الثاني وبعض الى التوقف وتوضيح المقال يقتضي تحرير محل النزاع واقسامه فهو ان اللفظ لو علم كونه موضوعا في العرف العام لمعنى مع كونه موجودا في اللغة قبل زمان الشارع وموضوعا فيها فاما ان يعلم كونه موضوعا لغير هذا المعنى العرفي او يعلم كونه موضوعا فيها للمعنى العرفي او يكون مشكوكا والثاني خارج عن المقام واما الثالث فاما ان يعلم الوحدة فيهما مع الشك في التعيين من انه العرفي او غيره او يعلم التعدد مع الشك في التعيين ويكون فيهما مشكوكين اما الاول فيحكم بكونه هو العرفي لاصالة عدم التعدد والنقل ولا يرد هذا معارض باصالة تأخر الحادث لانه مستلزم لتعدد الوضع ونقله وهما معدومان لكونهما موضوعين والمقابل حكميا واما الثاني فيحكم بكون المعنى العرفي احد معانيه فيه وكان بابا الاصالة عدم الوضع للثالث وعدم النقل الكلي وهما مقدمان على اصالة التأخر واما الثالث فالتعدد منفي باصالة عدم التعدد والعرفي متعين فيه باصالة عدم النقل فيكون النزاع في الاول اعني العلم بكون الموضوع له في اللغة مغايرا للموضوع له في العرف فيتصور على اقسام مع القطع بهجر اللغة قبل زمان الشارع يحمل على العرف للاقتضاء ومع العلم بالبقاء في زمان الشارع فاما ان يعلم زمان التكلم وبدو حدوث العرف ويكونان مجهولين والاول معلوما والثاني مجهولا او بالعكس والاول واضح فمع تقدم زمان التكلم يقدم اللغة ومع تقدم العرف يقدم العرف والثالث يحمل على اللغة لاصالة البقاء وتأخر بدو العرف والرابع يحمل

في تعارض العرف واللغة

على العرف لاصالة تاخر التكلم بمعنى الكلام في الثالث اعني المجهولين وصورة الشك في بقاء اللغوي في زمان الشارع مع جهل زمان التكلم وبدو حدوث العرف كما هو الغالب والحق هو تقديم اللغة وذلك لوجوه الاول ان اصالة التاخر في كل منهما معارضة باصالة التاخر في الاخر ويبقى اصالة بقاء الوضع الاولي في زمان التكلم مقتضيا لحمله على اللغوي سليمة عن المعارض وذلك كالجسم المايع المشكوك النجاسة الواردة على الجسم الطاهر الثاني ان الكلام انما هو في اللغة المدونة في زمان الائمة عم من انه كان مستقرا قبل زمان الشارع وفي زمانه واستمر الى زمان التدوين وكان حدوث العرف بعده او كان اخبار المدون عن زمان قبل الشرع وكان مهجورا في زمان الشرع المدون وكان العرف مستقرا فيه واستمر الى زمان المدون وبعده ولا ريب ان المتبادر من نقل المدون ان اللفظ موضوع لذاك هو الاخبار عن كونه موضوعا في زمانه الموجودة في عرفه لا عن الحقيقة المهجورة فيه مع ان غالب اخبارهم يكون من اجتهاداتهم في المحاورات وهو موقوف على المحاورات والحقائق الموجودة في زمانه لا المهجورة فيه بعد نفيها في المحاورات من التبادر وعدم صحة السلب وسائر الامارات ولا يمكنه الاجتهاد في المحاورات السابقة عن الشرع فكيف يكون اخباره عن الحقيقة المهجورة في زمانه مع لو كان هي الحقيقة الموجودة قبل زمان الشرع وفي زمانه واستمر الى زمان المدون فهو المطلوب ولا يلزم النقل لاشتراط النقل عن اللغوية الى العرفية في زمان الشارع ثم نقله منها الى اللغوية في زمان المدون ثم نقله منها الى العرفية بعده وهو مما يبعده الوجدان ولم يقل به احد الثالث ان مقصود المدون بيان معاني الالفاظ ليكون مرجعا في استنباط مرادات الشارع في الكتاب والسنة للعلماء والمستنبطين ولذا صار مرجعا لهم في الاستنباط مع عدم الردع من احد الائمة ولو كانت المدونات مهجورة في زمان الشارع فينا في بيانها غرضهم وصيرورتها مرجعا للعلماء من البدء الى الختم بل لو كانت مهجورة وكانت العرف موجودة فيه لكان اللازم بيانها دون المهجورة لانها تكون مجازات فيه مع انه لو كان كذلك لنبهوا او صرحوا عليه لرفع التدليس والاغراء نعم لو بينوا المعاني العرفية عند بيان الموضوع له دون اللغوية او ذكروا اللغوية على وجه المجازية لتعين العرف ولو ذكروهما معا على وجه يدل على حقيقتهما فيحكم بالاشتراك التعييني فيه ولو كان مجملا فيحكم باللغة للاصل كما مر الرابع انه لا ريب في بعد وراء الامر بين حمل كلام الشارع على العرف القريب من زمانه اعني العرف في زمان المدون والعرف الذي يأتينا يكون العرف القريب ولا استبعاد في مخالفة عرف الشارع مع العرف القريب اليه مع موافقته للعرف البعيد اليه الذي يأتينا الخامس الاستقراء بان اللغات اغلبها باقية مستمرة وفيه انه في غير المنقولات مسلم ولا يجدي للقطع بتحقق النقل في المنقولات مع الشك في بدوه مصادرة وللقول بتقديم العرف وجوه الاول الاستقراء بان الغالب استقرار العرف في زمان الشرع وفيه ان استقرار النقل في العرف العام بعد زمان الشرع وفيه انه في الالفاظ الشرعية مما فيه تصرف من الشارع على القول بالوضع التعييني مسلم لكن لا يجدي فيما لم يكن للشارع فيه تصرف وكان التصرف من العرف العام والاستقراء في افراد صنف لا يقتضي ولا يوجب الظن بالحاق صنف اخر بل يقتضي الحاق الفرد المشكوك من الصنف الاول بالغالب الافراد كما سيجيء توضيحه في الاستصحاب وان كان المقصود ادعاء الغلبة في الالفاظ الغير الشرعية مما فيه تصرف من العرف العام فهو مصادرة مع انه في حد ذاته نادر لغلبة الاتحاد بين اللغة والعرف العام مع انه معارض بالاستقراء في طرف المقابل ويكون ما ذكرنا سليما عن المعارض الثاني بناء العلماء على عدم الفحص في الالفاظ المعلومة المعاني في العرف عن حال اللغة ولو كان الحمل على اللغة مقدما لوجب الفحص حتى يعلم عدم المخالفة حتى يحمل فيه او لا منع بنائهم على عدم الفحص ولذا ما من مستنبط من الكتاب والسنة الا وله كتاب لغة او لغات يتفحص عن حال اللغة في محتمل المخالفة مع العرف وثانيا سلمنا لكن لما كان غالب الالفاظ متحدا مع اللغة فيوجب الظن بعدم الاختلاف في الاغلب ويجوز ان يكون الحمل على اللغة او لزوم الفحص عنه مشروطا بظهور المخالفة بناء على حجية الظن بالاتحاد من دون لزوم الفحص في الموضوعات الثالث الشهرة وفيه منع افادتها الظن سلمنا لكنها يوجب الظن لو لم يكن مدركها معلومة الفساد وهو كما تمسكوا هو الاستقراء والغلبة وقد عرفت فسادها على انها لا تكون قابلة للمعارضة مع ما ذكرنا على ان بعد المعارضة يبقى الاصل سليما عن المعارض وبعضهم عللوه بان العرف كالناسخ فيقدم وفساده غني عن البيان لان النسخ بعد زمان الشارع لا يجوز بخلاف النقل والقول بالتوقف انما كان لاجل تعارض الادلة ولا وجه له لما ذكرنا من تعين تقديم اللغة بما ذكرنا وفساد ما ذكروه لتقديم العرف ثم ذكر جماعة ان بعد تعذر العرفي فيما نحن فيه على القول به او اللغوية على القول به فيما نحن فيه وفي مقابل الشرع على القول بعدم الحقيقة الشرعية والشرعي في الشرعيات على القول به هل يتعين الحمل على اللغوية في الاول والعرفية في الاول من الثاني والشرعي في ثانيه واللغوية في الثالث اولا وبعضهم قال لا وهو والحق في الثاني الاول من الحمل على العرفية وفي الثاني من الثاني الحمل على الشرعية لكون الغالب في النقل التعيني الموجب لكثرة الاستعمال فيه الموجب لتبادره من المجازات واما الاول في الثالث فتعذر الحقيقة فيهما لا يوجب تبادر الحقيقة المهجورة لكونها مجازا كسائر المجازات مع ندرة الاستعمال بل بالهجرة ولذا صارت مهجورة والمناط في الاقربية هو ما يتبادر في العرف من المجازات لكثرة الاستعمال او غلبة الوجود لا قربا الماهية كقوله لا صلوة الا بطهور في الحمل على نفي الصحة ولا كونه اعظم بحسب القصد كقوله حرمت عليكم الميتة في الحمل على الاكل كما قال به ما ايضا بعض لان المناط على فهم العرف لا على التدقيقات كما سيجيء في تعارض الاحوال وان سلم الاخير فللتبادر لا لكونه اعظم مقصود لعدم الملازمة فتدبر **اصل** في تعارض الاحوال لو كان اللفظ مجردا عن القرينة فيحمل على الحقيقة كما عرفت ولو كان مع القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مع عدم كونها معينة للمراد فان كان المجاز متحدا فلا اشكال في حمله عليه حذرا عن اللغوية واستعمال الفاسد ان كان متعددا ففيها صور يعبر عنها عند الاصوليين بتعارض الاحوال فقد وقع التشاجر في ترجيح بعضها على بعض وتنقيح المقام فيه يقتضي التكلم في المقامين الاول في بيان الامور التي يكون بها ترجيح بعض المجازات على بعض اعلم ان بعد تعذر الحقيقة وعدم القرينة على التعيين فاما ان يكون بعض المجازات اقرب من بعضها او لا وعلى الثاني فاما ان يكون بعض المجازات اكثر استعمالا من الاخر حد يحصل به الظن بارادته بالنسبة الى مجاز اخر ام لا وعلى الثالث فاما ان يكون بعضها موافقا للاصول العدمية بالنسبة الى الاخر او بالاملية ام لا اما الاول اعني الاقرب فاما ان يكون عرفيا اعني سبق ذهن العرف اليه بعد تعذر الحقيقة وكون علمهم عليه وذلك كاضمار الاهل في قوله فاسئل القرية مع انه يمكن حمل القرية على الاهل مجازا او جعله مشتركا لفظيا بين الحال والمحل وكحمل الاسد على الحيوان المفترس في قوله رايت اسدا يرمي مع امكان الاضمار فيه اعني يرمي صاحبه وهكذا او يكون اعتباريا يعني كونه اقرب الى الحقيقة مع عدم سبق ذهن العرف اليه وعدم كون علمهم عليه وذلك كقوله عم لا صلوة الا بطهور على مذهب الاعمي فان حمل السلب على نفي الحقيقة مستلزم للكذب فالاقرب اليه هو الحمل على نفي الصحة لكونه نفيا للمرتبتين نفي الصحة والكمال بخلاف حمله على نفي الكمال فانه نفي لمرتبة واحدة والاول اقرب الى نفي الحقيقة المستلزمة لنفي المراتب الثلثة اعني الوجود والصحة والكمال لكن سبق ذهن العرف اليه مشكوك لما

في تعارض الاحوال

الاقربية العرفية فلا اشكال في حجيتها وذلك لان بعد كون بناء العرف عليه تشمله الادلة وتكون ارادة غيره مع عدم نصب القرينة اغراء بالجهل وهو لغو لا يليق من الحكيم
على حمل اللفظ على اقرب المجازات عند تعذر الحقيقة واما الاعتبارية فلا تكون معتبرة وذلك للاصل ولظهور الاجماع والآية لانه بعد عدم كون بناء العرف عليه
يشمله مفهوم الحصر المستفاد منها ولا فرق بين كونها مشتملة على وجوه المحسنات للكلام من البلاغة والفصاحة لا وذلك لان الشارع لم يكن في مقام بيان اعمال الفصاحة
بل كان في مقام بيان الحكم على مقتضى فهم السامعين والسائلين وهو ربما يقتضي التكلم على وجه غير الفصاحة واما الثاني اعني الظن الحاصل من الغلبة فيمكن القول بعدم حجيته
لكون تشخيص الارادة من الموضوعات الصرفة والاصل عدم حجية الظن فيها ولكن الحق ان القول بالحجية لا يخلو من قوة وذلك لوجوه الاول انه لو لم يعتبر الظن فلم يكن الخبر
الواحد الخاص والمقيد والنص والاظهر معتبرا ومخصصا للعموم في الاول ومقيدا للاطلاق في الثاني وصارفا للظاهر في الثالث والرابع لكون الخبر في المقامات معتبرا
للارادة ولم يثبت دليل على حجية الخبر في الموضوعات الصرفة ويلزم منه العمل بعموم الكتاب والسنة المتواترة او المحفوفة ومطلقاتها وظواهرها في مقابل الاخبار
الخاصة وهو مستلزم للقطع بالمخالفات القطعية للعلم بصحة بعض المعارضات بل كثيرها وهو خروج عن الدين مع انه لم يكن دليل على اعتبار المخصص والمقيد الا
ولا مناص الا العمل بالظن ولا فرق بين الظن الحاصل من الخبر الواحد والغلبة لا عقلا ولا شرعا اما الاول فلانه ربما يكون الظن الناشئ من الثاني اقوى واما الاول فلعدم
الدليل على حجية الخبر الواحد في تشخيص الارادة دون الغلبة وتوضيح المطلب في حجية الظن الثاني ان بعد تحقق الغلبة يكون بناء العرف عليه لان الاقربية العرفية قد تكون
حاصلة من غلبة الاستعمال وقد يكون حاصلة من غلبة الوجود فيشمله ما دل على اعتبار الاقربية العرفية الثالث ظهور الاجماع بل الاجماع المركب بين العمل بالظن
في تشخيص الوضع والعدد وبين العمل به في تشخيص الارادة ولكن يشترط في الغلبة كونها غلبة معتدة بها ولو حصل التعارض بين الظن الناشئ من بناء العرف فلا اشكال
في تقديم الثاني لكون حجيته لا اشكال فيه بخلاف الاول واما الثالث فالحق اعتباره لكون حجية الاصول العدمية اجماعية وعرفية وعقلية اما الاولان فظاهر وانما
الاخير فلابتناء تشخيص الارادة غالبا عليها كاصالة عدم التقييد وعدم التخصيص وعدم القرينة وامثالها فتدبر **المقام الثاني** في بيان صور التعارض ومعارضة
حالها من الترجيح وعدمه اعلم ان بعد تعذر الحقيقة وتعدد المجازات فاما ان يكون الاحتمالات المتعددة بين افراد السنخ الواحد كبين التقييدين وبين المجازين وهكذا او يكون
بين الفردين من السنخين ومن افراد الاول في الثاني ولم صور الاول دوران الامر بين التقييد والتخصيص لا فرق بين كون حدوث الاحتمالين باعتبار التعارض بين
الكلامين او غيره وذلك كقوله اكرم العالم ولا تكرم الفاسق والتقييد اما ان يكون تقييدا بالفرد المتواطئ او يكون تقييدا بالفرد الظاهر واخراج غير الظاهر او بالعكس وعلى الاولين
يكون التقييد ارجح وذلك لوجوه الاول ان دلالة لفظ المطلق على الحال المخصوص او الفرد المخصوص كالعالم الفاسق في المثال المذكور تكون من باب المقدمة من حيث كونه
ما يتوقف عليه اصل المطلوب من باب حكم العقل ودلالة العام على خصوص الفرد يكون من باب اصل الحقيقة ومن باب الدلالة اللفظية والثاني اقوى فيجب ارتكاب الاول
وعليه بناء العرف الثاني الغلبة فان التقييد كان اغلب من التخصيص لكون الالفاظ المطلقة بالنسبة الى الاحوال او الافراد اغلب من العمومات الثالث ان التقييد اخراج
لاصل المطلوب ببعض حالاته والتخصيص اخراج لاصل المطلوب بجميع احواله والاول موافق للاصل والمظنة ثم الاخلاف فيه هذا بالنسبة الى تخصيص الاقل من النصف
واما غيره فيكون كذلك بما ذكرنا وبالاولوية هذا بالنسبة الى المطلق الذي لم يرد فيه تقييد واما فيما قيد تقييدا فلان التقييدات لما كانت موجبة للوهن في اصل ارادة
الاطلاق فيكون اولى بالتقييد نعم يشكل الامر في صورتين الاولى ان يكون المطلق مما ورد فيه تقييدا وتقييدين والعام مما لم يرد فيه تخصيص حيث الاشكال ان غلبة ما من عام
الا وقد خص تكون جارية في تخصيص حكم العموم ولا يكون غلبة ما من مطلق الا وقد قيد جارية كما لا يخفى لكن الاشكال يرتفع بان الظن الناشئ من الغلبة لا يكون قابلا
للمعارضة بالظن الاقوى الناشئ من الدلالة اللفظية الثانية كون العام مما ورد فيه تخصيصات كثيرة توجب الوهن في ارادة العموم مع عدم كون المطلق كذلك والظاهر فيه
التوقف لو لم يقل باولوية التخصيص لانتفاء ظهورية الدلالة في جانب العموم وعلى الثالث اعني صورة كون التقييد موجبا لاخراج الفرد الظاهر فالحق ان الظهور لو كان من
باب انصراف العرفية مع كون غير الظاهر مما يصح سلب الماهية منه كالانسان فالحق ترجيح التخصيص لانتفاء دلالة المطلق في ارادة الفرد الظاهر لكون التعارض مع قرينة معينة
وليس دلالة العام على ارادة الفرد المخصوص بهذه المثابة ولو كان الظهور موجبا للاجمال في ارادة الكلي والفرد بحيث لا يصح سلب ارادة احدهما فالحق ترجيح التقييد لكون
هذا مجملا بالنسبة الى ارادة الفرد الظاهر دون العام فتدبر الثاني دوران الامر بين التخصيص والمجاز والاضمار وذلك كقوله اكرم العلماء ولا تكرم زيدا فيمكن تخصيص العلماء
بغير زيد وحمل النهي على الكراهة وارتكاب الاضمار اعني لا تكرم والد زيد والحق ترجيح التخصيص لوجوه الاول بناء العرف وسبق فهمهم الى التخصيص الثاني
الغلبة فان الغالب في العمومات التخصيص وليس الغالب في الحقائق ارادة المجاز وارادة شيء محذوف بل الغالب ارادة الحقيقة الثالث اجماع العلماء الرابع ان اللفظ الموضوع للمورد المخصوص
دلالته اقوى من اللفظ الدال على اشياء من جملتها المورد المخصوص وذلك لان الدلالة في الاول انما هو بالنسبة الى شيء مخصوص وفي الثاني دلالة واحدة متشعبة بالنسبة الى الموارد
فيحصل فيها الضعف بالنسبة الى كل مورد يندرج تحتها ومنها المورد الذي ذكرنا ولا فرق بين كون التخصيص واحدا او متعددا ما لم يصل الى اخراج النصف او الاكثر كقوله
في المثال المذكور لا تكرم عمرا والعالم وذلك لاشتراك الادلة ما لم يبلغ التخصيص الى النصف الا ما شك لان جوازه خلافي وعلى فرض الجواز لا بد له من نكتة ظاهرة لا ينصرف اليها
العرف فما لم يظهر العلاقة العموم والخصوص لا تكون مصححة بل يكون المصحح غيره من المشابهة او غيرها وهو حينئذ داخل في المجاز ويكون الامر دائرا بين المجازين مع انه نادر في
غاية الندرة الثالثة دوران الامر بين المجاز والاضمار كقوله واسئل القرية لامكان حمل القرية على الاهل ولامكان اضمار لفظ الاهل وكقوله رأيت اسدا يرمي لامكان حمل
الاسد على الرجل الشجاع ولامكان ارتكاب الاضمار اعني يرمي صاحبه وربما قيل انه قد يكون الاضمار اظهر كما في الاول وقد يكون المجاز اظهر كما في الثاني وقد لا يكون ظاهر
في البين وفي الثالث رجح بعضهم المجاز نظرا الى الغلبة وبعضهم الاضمار نظرا الى ان المجاز يحتاج الى الوضع الاولي في الحقيقة والوضع الثانوي في المجاز والعلاقة وكلاهما
فاسدان اما الاول فلمنع كثرة المجاز المقابل للتقييد والتخصيص لان الغالب في المجازات هو كونه من احدهما والمجاز المقابل لهما نادر وعلى فرض كثرته لم تكن غلبة معتد
بها واما الثاني فلان العلاقة والوضع الثانوي في المجازات موجودة سواء قلنا بترجيح المجاز او الاضمار ولا يلزم من الحكم بالاضمار عدمهما لتوقفهما على العلاقة الحالية
الحلية والمشابهة في المثالين المذكورين محققة والرخصة النوعية ايضا ثابتة سواء قلنا بالاضمار او المجاز واما الوضع الاولي فلا يكون فرق في الاحتياج اليه بين

في بيان صور التعارض

في تعارض التقييد مع التخصيص

ارتكاب

ارتكاب الاضمار والمجاز اما على الاول فلانه لو كان تقدير الكلام اهل القرية لما كانت القرية مهملة بل تكون موضوعة واما على الثاني فلانه مجاز مستلزم للوضع الحقيقي
ايضا وهو واضح ولكن ترجيح المجاز لا يخلو عن قوة من باب سبق انسباق ذهن العرف الى المعنى في الكلام ما لم يظهر خلافه فتدبر والاحوط التوقف الرابعة دوران الامر بين المجاز
والاشتراك وذلك كما في قوله واسئل القرية لامكان حمل القرية على الاشتراك بين الحائط والمحل والاهل نظيرهما واستعمل مجردا في الاول والمجاز على حقيقة
بمجاز والحق فيه ترجيح المجاز لندرة الاشتراك ولاصالة عدم تعدد الوضع والقول بترجيح الاشتراك كما عن السيد المرتضى قدس سره في بيان الاصل في الاستعمال
وربما يستدل لترجيح المجاز بانه لا يستلزم الاجمال وهو انسب بالتفهم والتفهيم بخلاف الاشتراك وفيه اولا ان الاجمال في المجاز ايضا حاصل كما لو كانت القرينة صارفة من دون
كونها معينة وثانيا انه استدلال لمي لا يفيد القطع والا لما تحقق الاشتراك واما الظني فلا يكون حجة كما عرفت وربما يرجح الاشتراك بانه ابعد عن الخطاء لا يمنع القرينة
واضح ومع عدمها يتوقف وفيه انه استدلال لمي كما عرفت آخر قلنا ان الاضمار اولى من الاشتراك لما ذكرنا في المجاز الخامسة دوران الامر بين المجاز والنقل والاول
اولى لاصالة عدم تعدد الوضع ولاصالة بقاء المواضعة الاولية والغلبة وبناء العرف والقول بترجيح المجاز باعتبار اصالة عدم القرينة فاسد لكون الاصل الذي ذكرنا
موضوعيا وهذا حكميا والاول ارجح سيما بعد اعتضاده بما مر والاضمار اولى من النقل لما ذكرنا السادسة دوران الامر بين النقل والاشتراك وذلك كقوله الطواف بالبيت
صلوة فيحتمل نقلها الى المعنى الشرعي ويحتمل اشتراكها بين المعنى اللغوي والشرعي والاشتراك لتعيين والثمرة على الاول ثبوت اشتراط الطهارة في الطواف من باب عموم المنزلة
وعلى الثاني عدم الثبوت لاحتمال كون المراد منها هي المعنى اللغوي وربما يرجح الاول لعدم لزوم الاجمال فيه بخلاف الاشتراك وفيه ما مر وربما يرجح الاشتراك لكونه ابعد من الخطاء
ولان الاشتراك اغلب في اللغات من النقل كما في الحروف من وعن وباء وغيرها وفيهما مفاسد اما ان يكون اكثر من النقل لو سلم فالمراد في الاول بلزوم ترجيح اكثر المفاسد
على الاقل وهو قبيح من الحكيم وان قلنا بكون الواضع هو البشر وعلى الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح والثالث هو المطلوب في الاستدلال بالوجه الاول فانه كونه استدلالا لميا الخ
وفي الاخير لعدم منع غلبة الاشتراك سيما لو قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية وعلى فرض تسليمه انما هو في الحروف وثانيا بانه يتم الاستدلال لو كان الواضع في الاوضاع المتعددة في المشترك
شخصا واحدا وهو ممنوع لجواز كونه من اشخاص متعددة بمعنى انه وضعه واضع لمعنى ووضعه واضع آخر لمعنى آخر من دون اطلاعه بالوضع الاول وثالثا انه لو تم لما افاد القطع لاقتضى
عدم تحقق النقل وهو بين البطلان ولو افاد الظن فهو استدلال لمي لا يكون معتبرا والحق ان الاشتراك موافق للاصل بالنسبة الى النقل لكون النقل مستلزما لحدوث الوضع اولا
ولرفع المواضعة ثانيا ولحدوث المواضعة في شيء آخر ثالثا بخلاف الاشتراك فانه مستلزم للوضعين ولكن فيه تامل لكون حدوث المواضعة ورفع المواضعة على فرض النقل
باب اللازم والملزوم وعدهما اثنان واعتبار الاصل في اللازم مشكل وعلى فرض تسليمه فاعتباره ممنوع لكون النقل اغلب بناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية والاحوط التوقف
ومما ذكرنا ظهر الحال في صور التردد والمعارضة فالتقييد اولى من المجاز ومن الاضمار ومن النقل ومن الاشتراك والتخصيص اولى من النقل والاشتراك لما ذكرنا من الادلة بقي في
المقام شيء آخر وهو دوران الامر بين النسخ وغيرها والحق ان في كلام الشارع لندرته في غاية الندرة يكون غيره اولى ولا خلاف فيه لاحد الا من حيث هو فهو اولى من المجاز و
الاضمار والاشتراك والنقل لانه متمم من التخصيص الذهني فيسبق اليه دون غيره والتقييد اولى منه لما مر في اولويته على التخصيص واما مع التخصيص فمع تعاقب الكلامين عرفا كقوله
اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم ينسبق الذهن الى التخصيص اعني عدم الارادة من اول الامر وكون المراد بالعموم غيره ومع الفصل بين الكلامين بزمان ينسبق الذهن الى النسخ
اعني تجدد الرأي في التكلمات العرفية والى النسخ الشرعي في التكلمات الشرعية اعني عدم ارادة التكلم هذا الحكم من اول الامر فتدبر **الامر الثاني** في الاول اعني صورة دوران
الامر بين الفردين من سنخ المجاز الواحد كدوران الامر بين التقييدين فلو كان التقييدان بالفردين المتواطئين او الظاهرين او النادرين مع كون احدهما مما ورد فيه تقييد
او تقييدان دون الاخر لا يبعد ترجيح التقييد فيما لم يرد فيه التقييد لجريان الغلبة اعني ما من مطلق الا وقد قيد فيه دون الاخر ولو كان احدهما مما ورد فيه تقييدات كثيرة توجب
اضمحلال الظن بارادة الاطلاق فالترجيح مع هذا التقييد لكون غيره دالا على ارادة الاطلاق فالمنافي للتقييد بخلاف الاخر لبقاء دلالته عليه وصح يصير من باب الاجمال والبيان ولو
كانا متساويين من هذه الجهات فلا ترجيح في البين واللازم التوقف ولو كان التقييد في احدهما موجبا لاخراج الفرد النادر فلا ريب في ترجيح الاول لزوم ارتكاب التقييد في الثاني وهو
واضح هذا في صورة دوران الامر بين التقييدين واما في صورة دوران الامر بين التخصيصين فلو كان التخصيص في احدهما موجبا لاخراج النصف او الاكثر دون الاخر فالترجيح مع ارتكاب
التخصيص في الثاني لعدم جواز الاول ما لم يظهر له نكتة والغلبة ولو كان مورد احدهما اقل بالنسبة الى الاخر كقوله اكرم العلماء الا اصفهانيين ثم قال لا تكرم الفساق يكون الترجيح مع
ارتكاب التخصيص في الثاني لان الموارد كلما كثرت يحصل الضعف في الدلالة على ارادة خصوصية كل فرد ومعه يكون الآخر اقوى دلالة فيجب التصرف في الثاني ولو كان
احدهما مما ورد فيه تخصيص او تخصيصات دون الاخر فلا بعد في ترجيح ارتكاب التخصيص في الثاني لجريان الغلبة اعني ما من عام الا وقد خص في الثاني دون الاول ولو كانا متساويين
من هذه الجهات فلا ترجيح في البين ويجب التوقف ولما عرفتها من اقسام المجاز نكمل هذا الامر بين المجازين والاضمارين فلا يمكن الاحصاء والمتبع هو فهم العرف والغلبة والاصل
ولو لم يحصل منها يجب التوقف من هذه الجهة فتدبر **اصل** اختلفوا في دخول الوجود في الموضوع له وخروجه على اقوال فذهب المحققون على خروجه وتميزه عن الموضوع له
كليا وذهب بعض الى دخول الوجود الخارجي فيكون الالفاظ موضوعة للوجود الخارجي وذهب بعض الى كونها موضوعة للموجودات الذهنية وذهب بعض الى كون
الكليات موضوعة للماهيات والجزئيات الخارجية وذهب بعضهم الى الجزئيات الذهنية للاشخاص الذهنية والخارجية للخارجية والحق الاول وخروج الوجود
بقسميه عنه وليسا بالنسبة الى الموضوع له الا كالعلم والمكان والزمان والدليل على ذلك وجوه الاول صحة تقسيم كل من اسماء الاجناس والاعلام الى الموجود والمعدوم
بقوله الانسان موجود في الخارج او الذهن او معدوم الثاني عدم لزوم التناقض والتكرار بعد كل واحد القيدين وانه لو لم يكن كذلك يلزم التصرف في الطلبات لانه لو توضا
لو كان موضوعا للوجود الخارجي يلزم من الامر بها الامر بتحصيل الحاصل ولو كان للوجود الذهني يلزم من الامر بها التكليف بما لا يطاق لعدم الاقتدار على ايجاد الصورة
المرتسمة في الذهن فيلزم التصرف بالغاء الوجود وهو خلاف الاصل وفهم العرف في المحاورات الثالث لزوم كون الاستعمالات مجازا سيما في الاعلام الشخصية لانه
لو كان موضوعا للوجود الخارجي فيكون للماهية مع تشخصاتها المكتنفة بالذات وهو يتغير ويلزم التغير في
الموضوع له ويلزم كون اغلب الاستعمالات المتجددة بعد الوضع مجازا وكذا في الوجود الذهني لان قوله رأيت زيدا وسمعت من زيد ضربته وامثالها متعلق

اول تیر ماه ۱۳۴۹ شمسی

بالخارج لا بالصور المرتسمة الرابع التبادر فان المتبادر ليس الا نفس الشيء الخامس الاستقراء في حال الواضعين من الاباء والامهات لان الملحوظ عندهم ليس الا نفس
الشيء الخامس الاستقراء في حال الواضعين من الاباء والامهات لان الملحوظ عندهم ليس الا نفس الشيء السادس التردد والشك بين الوجود والعدم في الخالي من القرينة
كالماء طاهر والكلب نجس مع انه في المستعملات والمعدومات الممكنة لا يتصف بالوجود الخارجي لا يتعرف وربما استدل بانه لو كان موضوعا للموجود الخارجي يلزم عدم
الكذب في الاخبار كقوله زيد قائم لانه يكون معناه ان الموجود في الخارج متصف بالقيام الموجود وفيه ان الاخبار عنه حكاية وقابل المطابقة للمحكي عنه وعدمها كيف وان الدلالة
وضعية يمكن التخلف لانها لا تكون علة ضرورية على ان الحكم بالاتصاف يحصل من المخبر وهو قابل ولا يكون علة نعم يشكل بان وجود القيام في الخارج ليس الا عرضه لموضوع
الموجود وانضمامه وعلى فرض الوجود الخارجي له يلزم ان يكون لوجود القيام وجود وعرض وانضمام لزيد مثلا الا ان يقال ان زيد الموجود في الخارج متصف بالقيام
العارض له في الخارج فيكون اخبارا عن عرضه له في الخارج ولو كان موضوعا للموجود الذهني فيلزم ثبوت مذهب النظام في الصدق والكذب بالمطابقة للاعتقاد
واللامطابقة والتصويب اما الاول فلان قوله زيد قائم معناه ان زيد الموجود في الذهن متصف بالقيام الموجود العارض له في الذهن وجميع الاخبار يكون كذلك وح يكون
الصدق مطابقة الحكاية للمحكي عنه والمحكي عنه هنا هو الصور المرتسمة من الموضوع والمحمول المستلزمة لكون الاتصاف ايضا ذهنيا فيكون المحكي عنه هو الاعتقادات
فيلزم كون الصدق مطابقة الحكاية للاعتقاد والكذب بمقابله وفيه اولا ان على فرض القول به يكون موضوعا للصور المرتسمة في ذهن الواضع لا المستعمل وهو منتزع من
منتزع عنه وهو واحد اعني نفس الشيء ومعه لا فرق بين الذهن والواقع من هذه الجهة واخبار المستعمل باعتقاد انه هو الموضوع والمحمول المرتسم في ذهن الواضع المطابق
للمنتزع عنه حكاية عنه ولا يلزم المطابقة لاعتقاد المخبر او من يلاحظ الكلام حتى يثبت مذهب النظام على ان الحكم بالاتصاف حاصل من المستعمل وان كان حاصلا في ذهن
الواضع لان وضع الالفاظ المفردة من الموضوع والمحمول انما كان للصور المرتسمة في ذهن الواضع واما الاتصاف فلم يكن فيه ضرورة ان الواضع حين الوضع لاحظ زيدا
من دون ملاحظة انه ضارب او قائم او نائم من الاحكام والاوصاف العارضة المتجددة بعد الوضع ولكنه انما وضع عليه والاتصاف له وضع نوعي من انسان نائم ونافر
فاذا اتصف بها بعد الوضع يدل احدهما بقيد المستعمل باتصافه به وبعد انه داخل تحت الاوضاع الشخصية والنوعية في نظر الواضع ويحكي عما دل على مفرداته وتركيبه بالاوضاع
الشخصية والنوعية وانه داخل تحتها فربما يطابقه وربما يخطئ او يسهو او ينسى او يتعمد فيخالفه ولا ربط باعتقاد المستعمل بل هو مصحح للاستعمال فلا يثبت به
مذهب النظام ولا التصويب على ان الاوصاف والاحكام العارضة للموضوعات اغلبها خارجية كضرب وقعد وذهب وراى وسمع وقام واكل وشرب وتكلم
وهكذا لانها عارضة لزيد مثلا في الخارج ومعه فكيف يحكي عن اعتقاده لانه يحكي عن اتصاف الموضوع بوصف في الخارج لانه خارج وان قلنا بكونه حكاية عن
الاعتقاد وضعا فلا بد من استعماله في الحكاية عن الخارج وان استلزم المجاز بمذهبه وهو واحد ومعه لا يثبت مذهب النظام ولا التصويب وهو واضح واما الثاني فلان الحكم انما
للموضوعات ولو كانت الموضوعات ذهنية فيختلف الاعتقاد فربما يعتقد شخص كون موضوع كالخمر خمرا او بعض خلا وبعض ماء ويلزم اختلاف الحكم حقيقة باختلاف الاعتقادات
وهو تصويب وفيه انه على فرض القول به انما هو يقول بكونه موضوعا للصور المرتسمة المنتزعة من الواقع في ذهن الواضع وهو شيء واحد لا يختلف على ان الاغلب هو العرض
في الخارج كما تقدم ان المراد به هو الواقعيات كما مر ويستدل ايضا بصحة السلب عن اعتقاد انه زيد ثم ظهر خلافه بانه لم يكن زيدا لانه لو كان للذهني فلازمه عدم صحة السلب
للقول بالوجود الذهني وجوه منها تبدل الاسماء بتبدل الاعتقادات كالشبح الخارجي فاعتقد انه زيد فيطلق عليه زيد ثم يعتقد انه عمرو فيطلق عليه عمرو وهكذا ولو كان
موضوعا للخارجي فهو شيء واحد يلزم عدم اختلاف الاسم وفيه اولا ان تبدل التسمية بتبدل الاعتقاد يصح مع القول بالوضع للخارج ونفس الشيء لان المستعمل
لا بد له من اعتقاده بحصول الموضوع له حتى يستعمل فاصالة الحقيقة يقتضي صحة الاسناد والاستعمال بدونه الاعتقاد ولا يعتقد كونه زيدا فيطلق زيدا وهكذا وهذا امر قابل
للتسلم ولكن يبطل الذهني بوجه اخر وهو انه لو كان من باب الذهني لما صح سلبه بعد تبدل الاعتقاد وقد عرفت صحة سلبه مع انه على فرضه يكون المراد بالذهن هو الصور
المرتسمة في ذهن الواضع وهو واحد يلزم منه عدم تبدل الاسم بتبدله وثانيا اورد عليه بالنقض بما يبقى للشيء كالكلب صورة في الذهن مع تبدله في الخارج بالاستحالة
او الانتقال او الانقلاب فلا ريب في تبدل الاسم وفيه ان المراد بالصورة هي الصورة المطابقة للخارج فلا يبعد منها لزوم عدم الكذب في الاخبار كما ذكرنا وجوابه بما ذكرنا مع
انه لا يثبت الذهنية لجواز الواسطة ومنها عدم صحة في الالفاظ الموضوعة للممتنعات والمعدومات وفيه اولا ان الوضع للخارج لا يلزم منه التحقق في الخارج لجواز الوضع
له وان لم يتحقق كما ان الاستعمال مجاز وثانيا بانه لا يدعى كليا وثالثا بانه يبطل الخارجي لا يثبت الذهني لجواز الواسطة وللقول بالخارجي وجوه منها تعلق الاحكام والاخبار
غالبا بالخارج كقوله اكلت الخبز ورايت زيدا وشربت الماء ودخلت الدار وضربت عمرا وامثالها وفيه اولا ان القرينة موجودة وهو ان هذه الافعال لا يتعلق
بالصور الذهنية ويحتمل ان تكون مؤسسة او مؤكدة ولا يتم الاستدلال والقول بان الاصل هو الحقيقة مدفوع بانه معارض بالتكليفيات كما مر وثانيا بان غايته الاستعمال
وهو اعم وثالثا بانه يصح مع القول بالماهية ايضا لانها قابلة للتعلق بواسطة الفرد من باب تحقق الكلي في الفرد ومنها انه لو كان للذهني يلزم التصويب وكون الصدق
مطابقا للاعتقاد كما مر وجوابه ايضا ومنها المفصل ان الكليات موضوعة للماهيات لانه لو كان موضوعا للموجود فيخرج عن الكلية لان لازم الوجود التشخص ولازمه
امتناع الصدق على الكثيرين وغيرهما كالاعلام الشخصية موضوعة للخارج لانه لو لم يكن له لزم وضعه للماهية اذ لا واسطة ومنه يلزم ترادف الافراد والاعلام مع الكليات
واسماء الاجناس والتالي ضروري البطلان وفيه ان الواسطة موجودة وهو الفرد مع قطع النظر عن وجوده ويسمى بهويات التشخصية ويكون الاعلام وافراد الجنس موضوعة
لها لا للماهيات ومما ذكرنا ظهر بطلان الثمرة التي ذكروها من انه على فرض الذهني يلزم الامتثال لو اعتقد كون الشبح زيدا فاكرمه المامور ثم ظهر خلافه بخلاف الخارجي او نفس
الشيء وجه البطلان ان على فرض الذهنية هو ذهن الواضع وهو شيء واحد لا يتفاوت وكذا جعل الثمرة التخطئة والتصويب من موضوعية الاعتقادات ومرآتيتها باطل لما
مر وكذا جعل الثمرة على فرض الخارج نفي احتمال الكذب على فرض الذهن كون الصدق مطابقا للاعتقاد فاسد لما مر **اصل** على فرض وضعها لنفس الشيء او الموجود
هل يكون موضوعا لنفس الشيء المعلوم او الموجود المعلوم كما يظهر من بعض بحيث كان العلم جزءا للموضوع له او لا بل الموضوع له هو نفس الشيء والعلم والجهل خارجان
كالوجود والزمان والمكان بل اولى والحق هو الثاني لما ذكرنا في الوجود من صحة التقسيم الى المعلوم والمجهول فيقال الخبر معلوم ومجهول وعدم النقض والتكرار بذكر

احد المقيدين

احد المقيدين والتبادر والاستقراء في حال الواضعين وتنصيص المفلز بانها موضوعة للشيء ولم يقولوا انها موضوعة للشيء المعلوم ولزوم الدور على فرض الدخول
فان العلم امر خارج يتعلق بمداليل الالفاظ ضرورة فهو موقوف على تحقق المدلول وهو موقوف على تحققه لكونه جزءا له على انه يلزم التصويب فانه يلزم حمل الالفاظ
في الموضوع كالكلب ونفس الحكم كيجب او يحرم على المعلومات فيلزم كون الحكم تابعا للموضوع المعلوم والعلم جزء لموضوع الحكم وهو التصويب في الموضوعات والتصويب المعنوي
معناه ان اثبات الحكم للموضوع من المجتهد تابع لاعتقاد المجتهد بكون الموضوع معروضا للحكم كذا وحكما اصليا وان قلنا بكون اللفظ الدال على الموضوع والحكم موضوعا
لنفس الامر لا المعلوم فيجوز ان يعتقد بعض بكون الخمر النفس الامري حكمه النجاسة واعتقد بعض بانه هو الطهارة وكان الحكم الاصلي للاول النجاسة وللثاني الطهارة وهو
تصويب في الاحكام كما يجوز ان يعتقد بعض ان هذا خمر من باب الموضوع الصرف ومعنى الخمر ذلك من باب الموضوع المستنبط واعتقد بعض انه خل ومعنى الخمر غيره اعتقد الاول
وكان حكمه الاصلي متعددا بحسب تعدد الاعتقادات في الموضوع صرفا ومستنبطا مع انه شيء واحد من حيث هو وهذا ايضا تصويب لان التصويب معناه كون الحكم تابعا
للمقام مع كونه صفة تابعا للوجوه والاعتبارات حتى العلم والجهل فالعلم له مدخلية في حصول الصفات والقول بكون الموضوع هو الشيء المعلوم يلزم كون الشيء المعلوم
متصفا بالصفة لا النفس الامري ويلزم كون العلم له مدخلية في الصفة وكذا في اثبات الحكم للموضوع للعلم والاعتقاد بكون حكمه كذا فيتصف بالحسن والقبح بسبب
الاعتقاد به ويتبعه الحكم ويتعدد بتعدد اعتقاد المجتهد والحكم بكون الثاني تصويبا دون الاول لاعتبار الموضوع فاسد جدا نعم لو اختص التصويب بالثاني
فلا يلزم التصويب ويمكن ان يدفع اصله بانه على فرض القول بالمعلوم هو المعلوم عند الواضع وهو شيء واحد ولا يستلزم تعدد الاحكام بحسب تعدد المعلومات فتدبر ولا
يقال القول بالمعلوم بعينه هو القول بالوضع للموجود الذهني فما وجه الفرق لانا نقول الموجود في الذهن لا يستلزم العلم بالموجود في الذهن لانه قد لا يلتفت اليه ويكون
مجهولا يحتاج الى المراجعة ثم بعد تحصيل المعرفة قد يطابق مع الموجود في الذهن وقد يخالف خطأ واستدل على ذلك بانه لو لم يكن المعلوم لجاز الاخبار عند عدم العلم ولجاز
التكليف عند عدمه وبطلان التاليين كالملازمة ظاهر وفي الاول ان الملازمة ممنوعة لان النسبة والحكم بين الشيئين موقوف عقلا وشرعا على حصول الاعتقاد به لان
بدونه قبيح عقلا وشرعا لانه حكم بدون الدليل والاعتقاد لا لانه داخل في الموضوع له فتدبر وفي الثاني انه لو كان المراد بالجواز هو الجواز العقلي فبطلان التالي ممنوع
في الشرع كما في اللحوم المشتبهة الخالية عن الاسباب الشرعية من يد المسلم وسوقه ونحو ذلك وامثالها لوجوب الاجتناب كذا في كل ما لم يرد دليل على تقييد التكاليف بصورة العلم
وكذا في العرف كما في الضرر الدنيوي من النفس والعرض والمال المتعلق بالحرمة بنفس الامر ولذا يجب ترك المشتبهات مظنونا او مشكوكا بل موهوما الا ان يعلم شرعا عدم وجوب
الاجتناب فيه عليه بناء العرف والعقلاء والاجماع ونفي الضرر ولا ضرار يحمل على نفس الامر ولا يقيد بصورة العلم او امكانه بادلة البراءة لارجحيته عليها فقوله لا
تاكل السم او الحامض او اخبر الواحد الفاسق او المجهول الحال الذي يفيد قوله الظن بل الشك والوهم بانه سم او حامض فيجب التحرز ولا ريب في انه لو ارتكبه يكون مذموما
ولا يكون تكليفا بما لا يطاق لامكانه عند عدم العلم مع عدم الالتفات بانه حامض وحرام ولو كان المراد هو الجواز الشرعي فهو ايضا فاسد لما ذكرنا من وقوعه في غالب
التكاليف النفسية الاخروية لعدم الدليل الشرعي والعقلي على عدم العقاب فيما لا يعلم فيقتضي رفع التكليف في المشتبهات حكما وموضوعا صرفا ومستنبطا واما جهاد
لما كان نحو ما سيجيء في بحث تقييد الالفاظ المثبتة لاغلب التكاليف النفسية فيما كان لاصالة البراءة معمولا بها بصوره امكان العلم فيما يجب الفحص كالاحكام وبعض الموضوعات
او العلم فيما لا يجب الفحص لا بان يكون العلم داخلا في المطلوب بل شرطا لتعلق التكليف مع انتفائه لم يكن تكليف ظاهرا وهكذا سائر القواعد في العبادات والمعاملات
فيما كانت على خلاف مقتضى الالفاظ منها قاعدة الطهارة فانها تقتضي طهارة المشتبهات بحسب الظاهر حتى يحصل العلم بالنجاسة وح مقتضى قوله الخمر نجس ان مقتضى وضع
اللفظ لنفس الامر الاحتراز عن المشتبهات مقدمة وكذا الدم والغائط والمني وامثالها الا ان القاعدة تقتضي طهارتها ولا قوانينها مما تقدم وتقييد الالفاظ بصورة العلم و
تخرج المشتبهات عن تحت الالفاظ وتدخل في القاعدة الا المشتبهة التي كانت مع سبب شرعي كشهادة العدلين واستصحاب النجاسة وامثالها فقد يعم ربما يعكس الامر باعطاء
الدليل اللفظي للرجحانات الخارجية كما قلنا في الميتة لكون الاصل في اللحوم الحرمة وكذا في الاحتراز عن المشتبه من بول ما لا يؤكل لحمه بناء على نظر انه ليله الى نفس الامر ودعوى
بالمرجح مع انه موافق لقاعدة الاشتغال ثم اعمال الاصل قد يكون مشروطا بالفحص كالاحكام اجماعا ولزوم الهرج والمرج ولذا يجب على العامي المجتهد او لا تحصيل التكاليف
الواقعية ثم يعمل بعد الفحص وعدم العلم بالاصل فيكون التقييد بعد الفحص هذا في التكاليف النفسية واما المقدمية سواء كان بعد العلم الاجمالي بثبوت التكليف بالمركب
المردد بين الزائد والناقص او بين المتباينين حكما كان او موضوعا كما في المحصور فيكون مقتضى اللفظ سليما عن المعارض معتضدا بقاعدة الاشتغال وقاعدة التحسين
والتقبيح والاشتراك وقاعدة الضرر واصالة البراءة غير جارية فيجب اتيان المشتبهات في الواجب وتركها في المحرم مظنونا او موهوما او متساويا الا ان يظن العدم بالظن المعتبر او السبب
الشرعي وكذا في الموضوعات المستنبطة وقد لا يكون مشروطا بالفحص كبعض الموضوعات منها الطهارة والنجاسة فان القاعدة تقتضي الحكم بالطهارة فيما لا يعلم ومع عدم العلم
فالصغرى حاصلة معتضدة بظهور الاجماع والسيرة ولزوم العسر والحرج نعم في بعض الموضوعات يكون محل الشك وذلك كالاستطاعة في الحج لمن كان له مال مع كونه شاكا
في كونه قدر الاستطاعة ام لا وكذا الشك في بلوغه قدر النصاب في الزكوة ام لا وكذا من سافر مع كونه شاكا في كون المسافة مسافة شرعية ام لا وكذا رؤية الهلال فلو
كان وجوب الحج والزكوة والقصر معلقا على العلم فلا ريب في عدم وجوب الفحص ولو كان معلقا على نفس الامر فيجب الفحص وطلب المقوم في الاول حتى يعلم الحال وتحقيق
في الثاني حتى يعلم الحال وهكذا الثالث او الاحتياط ولو لم نقل بلزوم الجزم بالنية ويرجع الكلام فيه وفي كل موضوع صرف انه كان الدليل الدال على التكليف معلقا على
العلم فلا يجب الفحص ولو كان معلقا على نفس الشيء فان كان الشك فيه مع العلم الاجمالي بثبوت التكليف في المبين فيجب الفحص ثم الاحتياط ان امكن سواء كان احدهما موافقا
للاصل او كلاهما او لا وذلك كالشك في انتقال الرمضان الى شوال فان الامر مردد بين الوجوب والحرمة المقتضيين للتخيير من حيث هو مع كون الوجوب موافقا لاصالة
عدم انتقال القمر من البرج الى الاخر لكون الحكم معلقا على الواقع واصالة البراءة معارضة بالمثل ويبقى الاستصحاب مقتضيا للوجوب لكن العمل به موقوف على الفحص
لاصالة الحقيقة واصالة الاحتياط وبناء العرف وقاعدة التحسين والتقبيح ومثله الشك في الخروج عن الحيض او دخوله فيه وكذا الشك في المسافة بعد كونه حاضرا
لاصالة الاتمام واما لو كان الشك فيه راجعا الى الشك في التكليف مع عدم العلم الاجمالي كالاستطاعة والنصاب او كون هذا خمرا او ماء فاصالة حمل اللفظ

القول فی المشترک

علی الحقیقة اعنی نفس الامر تقتضی وجوب الفحص واصالة البرائة تقتضی عدمه لان مع عدم العلم یحصل الشک فی تعلق الوجوب المشروط فیها الی حصول شرطه وطرفی الواقع سواء علم المکلف ام لا ام یتعلق نظرا الی عدم حصولها فی الواقع سواء علم المکلف ولا انه یرجع الی انه مع عدم العلم هل التکلیف ثابت ام لا والاصل الثانی ولا ادری عدم لزوم الفحص والنسبة عموم من وجه لافتراق الاول فیما علم التکلیف بخصوصه وافتراق الثانی اعنی القاعدة فیما لم یعلم مع عدم التکلیف فی الواقع ومادة الاجتماع هو ثبوت التکلیف من الوجوب او الحرمة فی الواقع مع عدم العلم قبل الفحص وبعده والثانی قد حکم بدخوله تحت القاعدة لارجحیتها من حیث کونها عامة معتضدة بالعقل وغیرها مما سیجئ فی اصالة البرائة والاول محل الشک من انه هل یحکم بدخوله تحت اللفظ فیقتضی لزوم الفحص او تحت القاعدة فلا یجب والظاهر الاول لعدم شمول ادلة البرائة قبل الفحص وضعفها اما العقل والعرف فلا یحکمان بل حاکمان علی خلافه کما لو قال المولی لعبیده من کان عنده الف دینار فلیات منها ماة ومن کان عنده الفا دینار فلیات بمأتین او فلیاتنی فما تر وسنا ویحج ومن دخل علیه شهر رمضان فلیصم ومن خرج عنه یحرم علیه الصوم مع کون العبد شاکا فی ان ما عنده هل یکون الفا او لا کان بناؤهم علی الفحص وبدون الفحص یکون مذموما عند العقلاء سیما لو کان فی الواقع عنده الف ولو اعتذر بانه لم اعلم لا یقبل عذره وکذا الشک فی المسافة والدخول والخروج واما الایات والاخبار فلانها فی مقام حکم اخر اعنی نفی العقاب مع عدم الدلیل والعلم ولا یکون فی مقام بیان انه قبل الفحص او بعده وعلی فرض التسلیم فلانها علیه من باب الاطلاق کما فی اغلب الادلة المثبتة للتکالیف والادلة معتضدة لاقلیة سوردها واعتضادها بالعرف والعقل کما مر وقاعدة التحسین والتقبیح والاشتراک علی ان البرائة فی الاحکام مختصة بما بعد الفحص ولو کان تقتضی فی الموضوعات قبل الفحص لزم سد باب التفکیک والاختلاف فی تصرف قبل الحد مع انها فی بعض الموارد عام یقدم ویتم غیره بعدم القول بالفصل علی ان دلیل القاعدة نفی المؤاخذة علی ذات الشیء من حیث هی ونفی الوجوب الذاتی وظاهر غیره والادلة مثبتة للوجوب المقدمی فی المشکوکات ولا منافاة بینهما فلا تنفی القاعدة الوجوب المقدمی وعلی فرض تسلیم شموله لنفی الوجوب مطلقا فلا ریب ان الظاهر منه هو النفسی وفی التعارض یحمل علی الظاهر ویکون الوجوب المقدمی سلیما عن المعارض ومعه یثبت لزوم الفحص والاحتیاط سلمنا عدم الترجیح فلم یکن مع القاعدة ایضا ویبقی الاصل الاولی المقتضی للزوم الاحتیاط من قاعدة الضرر وغیرها مما سیجئ فی اصالة البرائة سلیمة من المعارض لا یقال علی فرض تسلیم عدم الترجیح مع الادلة یکون الحکم مع القاعدة لانه یحصل الصغری قبل الفحص من انه لا یعلم تکلیفه وکلما کان کذلک فالاصل عدم التکلیف حتی یثبت لانا نقول هذا بما فرض عدم الترجیح بین الالفاظ مع کون العقل حاکما بنفی التکلیف وقد عرفت ان العقل هنا غیر حاکم بل حاکم علی خلافه مضافا الی انه کیف کان فالحق الحکم بعدم لزوم الفحص فی الموضوعات فی غایة الاشکال بل القاعدة علی خلافه الا ان یثبت دلیل خاص علی عدمه نعم فی غالب الموضوعات ثبت عدم وجوبه کما فی الزنا واللواط واما لهما وافعال المسلمین ویدعی مستصحب الایمان والاسلام والکفر والعدالة والفسق واما لهما وما ذکرنا ظهر ان تعلق الواجبات والمحرمات لو اعتبر علی ذمة احاد المکلفین مشروطا بامکان تحصیل العلم لا بالعلم ولذا یجب الفحص علی العاصی والجاهل بمجرد الاحتمال الا ما خرج بالدلیل والعلم اعم من الاجمالی والتفصیلی بان اللفظ موضوع لنفس الشیء لا انه فی الخطابات مصروف الی المعلوم وهو ایضا فاسد لانه قوله اشتری اللحم او یجب الحج لمن استطاع واما لهما یتبادر منه نفس من غیر التفات الی العلم نعم فی بعض المقامات یقید بصورة حصول العلم لا ان یکون جزء للمطلوب داخلا فیه کما مر

اصل فی المشترک مقدمة

امتناع المشترک بان المقصود من الوضع التفهیم وح لو کان المقصود التفهیم به مع القرینة فهو حاصل بها او یکون الوضع لغوا ولو کان بدونها فلا یحصل التفهیم فیکون الوضع لغوا وهو لا یصدر عن العاقل فضلا عن الحکیم او لا ان بعض الالفاظ موجود فی الکتاب والسنة کالقرء والعین ولا یتبادر منه المعنی بخصوصه بل یرد دالة بین الحیض والطهر وح اما ان یکون بالنسبة الی المعنیین مجازا او حقیقة او مجازا وعلی الاول یلزم المجاز بلا سبق الوضع وهو محال عقلا وعلی الثالث یلزم التساوی بین الراجح والمرجوح وهو ایضا محال عقلا فتعین الثانی وهو المطلوب وثانیا بانه استدلال لا یکون حجة بالاصل والاتفاق وثالثا باختیار الشق الاول ومنع کون الدال نفس القرینة بل اللفظ علی الحقیقة المجملة فی مقابل المجاز والقرینة دالة علی تشخص الحقیقة سلمنا کون الدال نفس القرینة غایته حصول التاکید وهو واقع فی الشرع ومحاورات العرف والعقلاء ورابعا باختیار الشق الثانی ومنع عدم التفهیم فانه یفهم منه عدم ارادة المجازات واما فی الحقایق فکلها علی مذهب ظهوره فی الجمیع واحدها مجمل علی القول بالعدم کما هو الحق وسیجئ وقد یقتضی المقام اجماله وعدم التصریح به لنکتة من النکات کما سیجئ فی المجمل والمبین مع ان ثمرة الوضع لا ینحصر بما ذکر منها احداث المجازات علی انه یتم فیما لو کان الواضع فیه واحدا واما مع التعدد مع جهل کل بوضع الاخر فلا یتم وما ذکرنا ظهر وقوعه لکنه نادر بالاتفاق اذا عرفت ذلک فاعلم ان المتصور من استعماله انه تما یجوز فیها لا یجوز امور خمسة الاول استعماله فی احدهما معینا والثانی استعماله فی القدر الجامع بین الحقایق کالاصل فی اصول الفقه اعنی ما یبتنی اصلا فی الاصطلاح وهو احد مجازاته ویسمی بعموم الاشتراک الثالث استعماله فی المعینین فصاعدا علی سبیل التردید کقوله ایتنی بعین جاریة او باکیة الخامس استعماله فیهما فصاعدا مع ارادة الخصوصیة فصاعدا بحیث کان کل منهما مقصودا اولیا واصلیا مناطا للحکم نفیا واثباتا لا اشکال فی صحة الاولین ووقوع الاول علی وجه الحقیقة والثانی علی وجه المجاز لانتفاء الوضع مع وجود العلاقة المصححة اعنی الکلی والفرد کما لا اشکال ایضا فی عدم صحة الثالث والرابع لانتفاء الوضع والعلاقة المصححة لان العلاقة لیس فیهما الا الکل والجزء باستعمال الموضوع للجزء فی المرکب فی الاول وفی الثانی بالعکس بالغاء الخصوصیة وقد عرفت فی التبادر ان مطلق العلاقة غیر کافیة وغیر مشروط بکون الجزء ما ینتفی بانتفائه الکل کالرقبة والانسان والمقام لیس کذلک بقی الکلام فی الخامس واختلفوا فیه فذهب المشهور الی عدم جوازه مطلقا وذهب بعض الی جوازه مجازا مطلقا وذهب السلطان الی جوازه علی وجه الحقیقة مطلقا وذهب بعض الی عدم جوازه فی المفرد مطلقا والی جوازه فی التثنیة والجمع وذهب بعض کصاحب المعالم الی جوازه فی المفرد مجازا وفی التثنیة والجمع حقیقة وذهب بعض الی جوازه فی النفی دون الاثبات وتوقف بعض والحق عدم الجواز مط توضیحه یقتضی رسم مقامات الاول ان اللفظ المفرد القابل للتثنیة والجمع من انه هل یکون موضوعا للمعنی مع الوحدة کما عن صاحب المعالم او المقید بها کما عن الاکثر ظاهرا وهو الحق او لا بشرطها کما عن السلطان او فی حال الوحدة کما عن المحقق القمی او لنفس الشیء لکن الواضع شرط فی الاستعمال الوحدة کما عن بعض الاواخر او المادة للشیء والهیئة للوحدة والفرق ان الوحدة علی الاول داخل فیه وعلی الثانی قید وعلی الثالث خارج بل الملحوظ نفس الشیء من حیث کونه جامعا قابلا للانفراد والانضمام وعلی الرابع الاجمال والشک من ملاحظة الواضع الوحدة او انسلاخها وعدم لحاظها او وکان الالفاظ لما کانت توقیفیة فیقتصر علی المتیقن وهو حال الوحدة ولا یجوز التعدی من حیث الوضع والاستعمال الی حال الانضمام لاصالة التوقیفیة وعلی الخامس انه واضح

وکذا

وکذا السادس لکن لم یذهب الیه احد للاول التبادر وغیره غیر مسلم لعدم تبادر المرکب بل المتبادر اولا بالذات هو الشیء لا مطلقا بل مقیدا بها کما ان الوحدة لازمة فی حال عدم سقط عنه للثالث الثالث ولو بالاشتراک المعنوی لاصالة عدم الالتفات الی الوحدة وفی الاول انه مسلم فیما کان الاستعمال فی الجامع ثابتا کالافراد مع عدم غلبته فی الفرد وهما منتفیان فی المقام بالاتفاق مع انه مسلم لو لم یکن دلیل علی خلافه وهو موجود وفی الثانی ان الاصل غیر جار فی المرکبات العقلیة علی ان الدلیل ینفیه کما سیجئ وللرابع عدم الدلیل وکونه قدرا متیقنا وعدم التعدی منه لاصالة التوقیفیة وفیه منع عدم الدلیل کما عرفت وسیجئ وللخامس ان الطواری من الاعتقاد والوجود وضم المعانی الی المعانی او الالفاظ الی الالفاظ خارجة عن المدلول لکن کما یجب اتباع الواضع کذا یجب فی کیفیة الاستعمال ولذا تراهم یعدون من اللحن مخالفة الاعراب والوقف من الوصل بالسکون او الوقف بالحرکة ففی المقام یمکن ان یقال انا نری هجر الجمع بین الحقیقتین فی الکتاب والسنة والخطب وغیرها من البلغاء حدیثا وقدیما عرفنا انه نشاء من اشتراط الواضع الوحدة فی الاستعمال وهو کلام عجیب اما اولا فلتبادر الوحدة من اللفظ وهو کاشف عن الوضع وثانیا فبان الامر الوضع لنفس الشیء والوضع علة لعدم الاستعمال ولا معنی لاشتراط الواضع الوحدة فی الاستعمال دون الوضع وثالثا فبان عدم وجدان الاستعمال فی حال الانضمام یکشف عن عدم المصحح الوضع وهو اعم من ملاحظة الوحدة فی الموضوع لرادفه الاستعمال فکیف یکون دلیلا للثانی مع ان شرط الواضع الوحدة فی الاستعمال ظاهر فی کون الوحدة مراد فی الاستعمال وهو مجاز ویلزم منه ان یوضع الشیء ویشترط عدم استعماله فیه والحق هو القول الثانی بان الوحدة معتبرة فی المعانی المفردة والواضع لاحظ الشیء من حیث کونه مقیدا بها والدلیل علی دخول الوحدة فی الموضوع له التبادر والاستقراء فی حال الواضعین وغلبة الاستعمال فی الوحدة وعدم ورود الاستعمال فی حال الانضمام فی الکتاب والسنة وکلام البلغاء واما علی سبیل الحقیقة او المجاز نفس الشیء او لا لکن لا مطلقا بل مقیدا بالوحدة ولئن تنزلنا نقول دخولها وخروجها فی الموضوع له غیر معلوم لکن القدر المتیقن من الصحیح الناشی من الوضع انما هو حال الوحدة جملة ولا یجوز التعدی لاصالة التوقیفیة الثانی فی التثنیة والجمع وکل منهما قد یستعمل فی المتفقین فی ماهیة المعنی حقیقة واللفظ کک کرجلان وامرأتان ومسلمان لکونهما فردین من ماهیة واحدة حقیقة مع کون کل منهما مسمی باسم واحد اعنی الرجل والمرأة والمسلم وقد یستعمل فی المتفقین فی اللفظ حقیقة والمعنی مجازا کالعینین فی الجاریة والباکیة اذا ارید بالعین ما یسمی به مجازا من باب عموم الاشتراک فانهما ح فردان من ماهیة واحدة مجازیة وکزیدین اذا کان اسم کل منهما زیدا وارید من زید ما یسمی بزید فان معنی کل منهما غیر الاخر ولفظهما واحد ولا یکون المراد فردان من ماهیة زید فان زید اسم شخص واحد لا تعدد فیه بل المراد شیئان متفقان فی اللفظ حقیقة وفی المعنی کک مجازا ومثله التثنیة فی جمیع الاعلام الشخصیة المتفقة فی اللفظ وجمعها اذا ارید المدلول ما یسمی وقد یستعمل فی المتفقین فی اللفظ مجازا والمعنی کک کالشمسین لکون المراد الشمس والقمر وهما مختلفان ماهیة ولفظا حقیقة وانما اطلق الشمس علی القمر مجازا تغلیبا ثم ارید منه ما یسمی بالشمس مجازا ثانیا ثم یثنی فانهما ح فردان من ماهیة واحدة مجازیة وکزیدان اذا کان احدهما زیدا والاخر عمرا واطلق زید علی عمرو مجازا وارید بزید مجازا ثم یثنی واما القسم الرابع اعنی المتفقین فی اللفظ مجازا والمعنی حقیقة فلم یجد یقینی ضمنها علی کلام المفصل بین المفرد والتثنیة والجمع من عدم الجواز فی المفرد والجواز فی التثنیة والجمع هو ان یستعمل فی الشیئین المختلفین فی المعنی حقیقة وارید کل منهما بالخصوص من اللفظ المثنی وهو قسمان متحد فی اللفظ حقیقة کالعینین فیما ارید حقیقة الجاریة بالخصوص وکذا الباکیة بالخصوص وزیدان فیما کان اسم کل منهما زیدا وارید حقیقتهما وقسم مختلف فی اللفظ کالشمسین فیما اطلق الشمس علی القمر مجازا ثم ارید حقیقة الشمس والقمر بالخصوص وزیدان فیما کان اسم احدهما عمرا وارید حقیقة کل بالخصوص والکلام فی هذا القسم الذی هو محل کلام المفصل سیجئ بعد وح هل تکون التثنیة موضوعة للشیئین المتفقین فی اللفظ والمعنی حقیقة کما نسب الی بعض اللغویین واختاره بعض الاصولیین ویخرج منه غیر الاول او للمتفقین فی اللفظ حقیقة والمعنی مطلقا او مجازا حتی یدخل فیه قسم الثانی ایضا او للمتفقین فی اللفظ والماهیة مطلقا ولو مجازا فیهما کما نسب الی اکثر النحویین واختاره اکثر الاصولیین حتی یدخل فیه قسم الثالث ایضا ویخرج منه محل کلام المفصل ولا ینبغی کون وضع التثنیة والجمع نوعیا یکون المدخول موضوعا للشیء والعلامة موضوعة للاشارة الی المتعدد من مدخوله لا یکون له وضع شخصی باصالة عدم تعدد الوضع والاتفاق والتبادر فان المتبادر من رجلین شیئان احدهما طبیعة الرجولیة المنافیة من سایر الطبایع الثانی التعدد والاول یستفاد من المدخول عرفا ولا دخل لها بالعلامة جزما والثانی یستفاد من الداخل عرفا ولا ربط له بالمدخول قطعا فیکون من باب دال ومدلول لبعد ان الدال الواحد المرکب حتی یکون شخصیا کزید لاستلزامه انسلاخ الاحاد کعبد الله بالجهة العلمیة ولا ریب ان ما نحن فیه لیس کک بالاصل والاتفاق بل الضرورة والعرف علی تبادر المعنی من المدخول کالرجل والتعدد من العلامة وح فنقول یرجع الاختلاف الی ان العلامة هل تکون موضوعة للاشارة الی التعدد من المعنی الذی یظهر من مدخوله وکون المدخول حقیقة فیه فیکون عینان فی الجاریة والباکیة وشمسان وزیدان مجازا فی التثنیة وخرج عن التثنیة ولو ارید به المسمی او موضوعة للاشارة الی التعدد مما یراد من مدخوله سواء یظهر منه بالوضع او القرینة والحق هو الثانی لاصالة الاشتراک المعنوی علی سبیل الوضع العام والموضوع له الخاص کسایر الحروف والاسماء الغیر المستقلة ظاهرا وما ذکره بعض من انه موقوف علی استعماله فی الجامع وهو ممنوع ولعدم المنافرة فی العلامة عرفا فی عینین مع نصب القرینة علی کون المراد بالعین ما یسمی به ولعدم صحة سلبها عنه منها بل هو بدیهی وهو مقدم علی التبادر المدعی من انه هو المتفقان فی الاسم والماهیة علی ان التبادر انما هو لتبادر الحقیقة من لفظ المدخول لا ولا یتبدی فی العلامة لان العلامة ظاهرة فیما یظهر من التبادر البدوی ویکشف عن ذلک ان التصرف فی المدخول کما استجاز فی اسدان فیما ارید منه الرجل الشجاع غیر مستلزم للتصرف فی العلامة اعنی التثنیة لانه لم یخرج عن التثنیة جزما عرفا وکذا العکس فیما ارید من علامة التثنیة الجمع من ثلاثة فصاعدا فی رجلان غیر مستلزم للتصرف فی المدخول لانه لم یخرج عن الوحدانیة جزما عرفا واما محل کلام المفصل فلو صح لکان فی دخول علامة التثنیة اربعة وهکذا فی الجمع مع انه علی فرض جواز ارادة التعدد من المدخول لا ینحصر بارادة لا منه بل یجوز ثلثة واربعة ومن دخول العلامة یصیر ضعفها من جواز ارادة المعنیین المختلفین بالخصوص من لفظ التثنیة او لا فالحق الثانی لان التعدد اما ان یراد من المدخول او من العلامة او منهما والاول فاسد لانه یرجع الکلام فیه الی المفرد وقد عرفت عدم جوازه مع ان التعدد الناشی من العلامة التثنیة غیر ارادة التعدد من المفرد کاختلافهما ولزوم التضعیف فی دخول العلامة وکلها خلاف العرف والبداهة کیف ولو کان کذا یلزم فی العینین التوقف فی فقد القرینة الدالة علی ارادة التعدد من الفردین من ماهیة الوحدة من العین او ارادة التعدد من الماهیتین منه او ثلثة ماهیات فصاعدا والعرف علی عدم ارادة ثلثة فصاعدا جزما وکذا الثانی لانه بناء علی القول بکون العلامة حرفا وکونها فاعلا ضمیرا مستترا لا یکون قابلا للارادة المعنی الاسمی ولا یستفاد منه الا الاثنینیة عرفا وضرورة لا الماهیتین فصاعدا وکذا الثالث لانه لا یستفاد منه الا الوضع

الاولى التركيبي لا الربط واما الوضع الجديد الشخصي للتركيب فمدفوع بالاصل والاتفاق والعرف على الدالين والمدلولين لا على العلامة حقيقة في افادة تعدد ما دخل عليه
سواء كان تعدد نفس المدخول او تعدد ما يراد من المدخول لعدم صحة سلب التثنية عن كل منهما والمقام من الاول لانا نقول على فرض التسليم يكون معنى تعدد نفس المدخول
فجاءني عينان اعني جاءني عين وعين اي فرد تكرر المفرد كما قاله بعض علماء النحو ويخرج عن محل النزاع لانه يكون من باب استعمال اللفظين في المعنيين لا اللفظ
الواحد فلا ربط لادخالها في المقام اصلا ونجد بالثالث في المقام لا ريب ان السلب لا يفيد الا نفي ما افاد المدخول او ما يراد منه كقوله لا رجل واما الطبيعة الرجولية او مع الوحدة
كما تستفاد من حرف السلب لا يصح ارادتها منه لعدم المصحح من الوضع والعلاقة اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه حرف لا يكون قابلا للمعنى الاسمي ولا يكون علاقة
مصححة ويكفي الاصل على انه ضروري واجماعي وعرفي لانه لا يستفاد منه الا النفي والهيئة التركيبية لا تكون لها وضع ثالث بالاصل والاتفاق والتبادر فان المتبادر
من لا رجل شيئان احدهما الطبيعة وهي مستفادة من المدخول والاخر النفي وهو يستفاد من السلب فينحصر الكلام في المدخول بانه لو افاد التعدد فالسلب ينفي التعدد
ولو افاد الوحدة فالسلب ينفيها فهو تابع للمدخول والمفروض عدم افادة المدخول الا الطبيعة الواحدة لا المتعدد بل لا يصح ارادته من لفظ واحد كما مر فكيف يتصور كون السلب
مفيد النفي ما لا يستفاد منه اذا عرفت تلك المقامات فللقول بالجواز مطلقا حقيقة وضع الالفاظ المفردة للمعاني لا بشرط الفصل الجامع بين الانفراد والانضمام
فاستعمالها فيه لمنعها الكلي في المفرد فنحو ورود في القرآن الكريم في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وقوله ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال وكثير من الناس فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجدة من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم هو الخضوع و
الاصل في الاستعمال الحقيقة وفي الاول انا نمنع من دخول الوحدة في الموضوع له وعدم الخصوصية في الانضمام على انه لو جاز ارادة المتعدد في المفرد يلزم تضعيفه في التثنية ويكون مفاد
وانت عينين اربعة اثنان من ماهية واثنان من اخرى كما مر وفي الجمع تعدد الثلثة كل النسبة الى ماهية وفي الثاني بان حرف العطف بمنزلة العامل فيتعدد بحسب العطف فيكون
يسجد من في السموات ويسجد من في الارض الخ وكذا في الصلوة لا يقال انه يعم ذوي العقول وغيرهم ويتم الاستدلال في قوله من في الارض لاشتماله على ذوي العقول وغيرهم
لانا نقول اولا يمنع العموم وثانيا يمنع ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ السجدة فيحمل على اللغة وهو مطلق الخضوع اعني المعنى الجامع بين التكويني والتكليفي وثالثا سلمنا
الثبوت لكن لا يلايم عموم من الموصول فلا بد اما من تخصيصه بذوي العقول وحمل السجدة على مطلق الخضوع مجازا وهو واحد مع انه لا يكون من باب الجمع بين الحقيقيين لان
على فرض الثبوت يكون الخضوع مجازا وعلى فرض عدمه يكون معنى الاصطلاحي مجازا وعلى اي منهما يكون المراد واحدا كما عرفت سلمنا الحقيقيين لكن يجوز ان يكون من باب
عموم الاشتراك لا من باب الاستعمال في الخصوص ويبتني على انه استعمال اعم من الحقيقة والمجاز ومما ذكرنا ظهر الجواب عن القول بظهور المشترك في الجمع عند فقد القرينة
بالاية لمنع الاشتراك ولمنع الجمع بين الحقيقيين لجواز كونه من باب عموم الاشتراك وقال بعضنا البين استعماله في الاكثر ممتنعا كان يراد بالنكاح العقد والوطي وباللمس
الجماع واللمس باليد من من في قوله تعالى من نسائكم اللاتي بيانية وابتدائية يرجع الى الربائب والنساء معا وفساده اظهر من ان يبين لان مجرد الاحتمال لا يدل على
الوقوع حتى يصير دليلا بل من عدم الجواز يستدل على نفي هذا الاحتمال مع ان الاخير راجع الى الاقرب والثاني لو كان نعم لا يكون من باب الجمع بل من باب ارادة المعنى العام
مجازا اما بعموم الاشتراك او بعموم المجاز والاول محمول على احد المعنيين وللقول بالجواز مجازا دخول الوحدة وفي الاكثر يلزم رفعها ويكفي مطلق العلاقة ويظهر فساده
تمام من عدم الدليل على كفاية مطلق نوع العلاقة وللمجوز مجازا في المفرد مامر وفي التثنية والجمع حقيقة انه في قوة تكرير المفرد كانه في زيدين وعينين قال زيد وزيد
وعين وعين ولا ريب في جوازه فكذا في التثنية ويكفي فيه مجرد الاتفاق في اللفظ لكون ارادة المسمى بزيد والعين بعيدا خلافا للفظ وفي الاول مامر وفي الثاني
انه ان سلم كون العلامة موضوعة لافادة تعدد مدخوله سواء كان نفسه او ما يراد منه فيكون من باب استعمال اللفظين في الماهيتين وخارج عن محل النزاع كما عرفت و
للقول بالتفصيل بين الاثبات والنفي اما عدم الجواز في الاثبات فلما مر واما جوازه في النفي فبان النفي يفيد العموم فيتعدد غير انه يفيد العموم مما يظهر من مدخوله او
ما يراد منه والفرق بينه وبين الاثبات ان العموم في النفي استغراقي واصولي وفي الاثبات في التكليفيات بدلي وفي الوضعيات عرضي ولا يفيد النفي سلب غير مدخوله لان غيره
المدخول لا بد من استفادته حتى يسلب هو اما ان يكون من المدخول فقد مر عدم قابليته له او من حرف السلب وهو بديهي البطلان لانه لا يفيد الا السلب وبان المتبادر من
قوله ما رايت عينا هو نفي جميع ماهياته لا ماهية واحدة وفيه منع العموم اولا وثانيا بان العين باعتبار الاشتراك يكون مفاده ماهية لا بعينها بين الماهيات
ونفيها مستلزم لنفي جميعها او يكون المراد منه المسمى وسلبه مستلزم لسلب جميعها نعم فيما كان سلبه عن موضوع كقوله لا يكون هنا عينا يفيد العموم وهو من باب انه مع
الجزم بحمل بين الماهيات ولو كان المشكوك منه يحتمل عندنا العالم ولازمه عدم صحة سلبه عنه في السلب يعلم عدم احتماله لانه عدم كونه منه وللمانع مطلقا اما حقيقة
فلدخول الوحدة ومع انتفائها لا يبقى الحقيقة واما مجازا فلانتفاء العلاقة المجوزة واستدل ايضا بانه مستلزم للتناقض بانه لو استعمل العين في الذهب والفضة يكون
المعنى هذا مراد وحده وهذا مراد وحده وهما مرادان معا والثالث يستلزم نفي الوحدة والاولان يثبتانها وهو معنى التناقض وفيه انه على فرض استعماله في الاكثر لا يكون
المراد هذا وحده بل المراد هذا وهذا مع الغاء الوحدة مجازا او على القول لا بشرط وعليه فلا يكون معناه هذا وحده حتى يحتاج الى الغاء قيد الوحدة فتدبر ثم افرط بعض
من جوز الاستعمال في اكثر من معنى فقال انه مع تجرده ظاهر في الجميع والظاهر هو القائل بكونه موضوعا للمعنى لا بشرط ويلزمه كونه في الاكثر حقيقة كيف كان فاستدل
عليه بالايتين وفيهما مامر وبان مع عدم القرينة اما ان لا يحمل على شيء من معانيه فاهمال اللفظ بالكلية او يحمل على بعض دون بعض فترجيح بلا مرجح فاتضح الحمل على العموم
وفيه انه غير مناسب للظهور اللفظي لانه وجه عقلي والاحسن ان يقال ان ظهوره في الجميع لو كان المراد كونه ناشيا من اللفظ بانه قابل للانفراد وللانضمام مع الاثنين و
هكذا والمجموع وعند الاخير موقوف على القرينة ومتى انتفت فظاهر في الجميع لكون نسبته الى كل منها على السواء فترجيح البعض باطل فمن حيث هو فلم يتقدم بعض
على بعض في الظهور وهو معنى الظاهر في الجميع لا يكون الجميع معنى حقيقيا له بل فرد لكل من المعنى لان كل معنى حقيقي لا بشرط في الانضمام فرد لكل منها والجميع
ليس الا حال الانضمام في الارادة وهو فرد من كل منها فاستعماله في الجميع انما هو استعماله في جميع المعاني بفرد من افراده ولا ضير ان يكون حمل الكلي على فرد منه موقوفا
على القرينة دون فرد اخر منه كالامر على فرض كونه اعم من المشروط والمطلق فان حمله على الاول موقوف على القرينة وبدونها يحمل على الثاني وفيه ان اللفظ قابل

للانفراد

للانفراد وللانضمام مساويا وحمله على الثاني موقوف على ابطال الاول وهو موقوف على ابطال الصدر المجمل عن العامل وامتناع الاجمال الذاتي واما مع جوازه فلا
يتم لجواز ارادة فرد معين من الانفراد ولم يذكر القرينة لقصد الاجمال فيه والحق عدم ابطاله لما سيجيء ومعه لا بطال الثاني منه ويكون مجملا بين الامرين مع انا متى حققنا
ابطال وضعه للمعنى لا بشرط بل عدم جواز استعماله فيه ولو مجازا الا من باب عموم الاشتراك او المجاز كيف مع انه لو تم الدليل على بطلان الاجمال في كلام الحكيم لتعين الحمل
على الجميع من باب عموم المجاز او الاشتراك بالدليل العقلي ولو قلنا بعدم جوازه في اكثر من معنى واحد وعلى الاجمال العرضي بانه كان حين الصدور مع القرينة المعينة
واضمحلت بكثرة السوانح والموانع ان كان قابلا له والا فالاول كحفظ والا يلزم اللغوية فتدبر وعلى فرض الاستعمال في الجميع لا يكون من باب العموم المجموعي بل هو الجميع يكون
كل واحد مناطا للحكم مستقلا لان استعماله في المركب من المجموع مجاز على جميع المذاهب وفي الحقيقة هو استعماله في كل بان يراد هذا وهذا الخ كما عرفت وكذا على فرض عموم
المجاز مجازا وعلى مثل ما مر استعماله في المجازين وكذا استعماله في الحقيقة والمجاز واقسامه كاقسام المشترك ومحل النزاع فيه هو ظهر ثمرة من محل النزاع من استعماله في الحقيقة و
المجاز بحيث كان كل منهما مقصودا اوليا ذاتيا واقعيا مناطا للحكم نفيا واثباتا واختلف فيه فنفى بعضهم مطلقا وجوزه بعضهم مجازا وبعضهم حقيقة ومجازا
باعتبارين ومن بعضهم التفصيل بالمنع في المجاز والجواز في الكناية والحق العدم مطلقا لما مر ثم لو استعمل اللفظ في المعنى الجامع بين الحقيقة والمجاز يسمى بعموم المجاز
هنا وجائز اتفاقا وثمرته تسمى بعموم الاشتراك لكن قبل الخوض في الاستدلالات لا بد من تنبيه وهو ان الكناية عند الاصوليين يكون من اقسام المجاز من دون فرق الا
بالذات بان العلاقة لو كان لزوما فيسمى بالكناية ولو كانت مشابهة فيسمى استعارة ولو كانت غيرهما فيسمى مجازا مرسلا واما من حيث الحكم اعني من حيث جواز استعماله
في المعنيين او الاكثر فلا فرق بينهما عندهم لانهم حصروا الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز وقالوا بان الاول استعماله في الموضوع له والثاني استعماله في غيره ولم يفرقوا
ولم يقسموا بين انواع المجاز ثم قالوا في عنوان اخر هل يجوز استعمال الواحد في اكثر من معنى واحد ام لا فبعضهم قالوا بعدمه ولم يفصل احد بين الكناية والمجاز واما علماء
البيان ففي تعريفاتهم مختلفة منها ان الكناية هو استعمال اللفظ في الملزوم او في الموضوع له لاجل الانتقال الى اللازم او بالعكس ومنها ان الحقيقة هي استعمال اللفظ
فيما وضع له والمجاز هو استعمال اللفظ في غيره والكناية استعماله فيهما ومنها ان الاستعمال ان كان فيما وضع له فحقيقي وان كان في غير ما وضع له مع القرينة المعاندة
عن ارادة الحقيقة فمجاز وان كان في غير ما وضع له مع عدم القرينة المعاندة لارادة الحقيقة فكناية فمن الاول يظهر كون الكناية هو ما يريد اللازم من دون ارادة
الحقيقة فيما غير مجتمعين فيها كالمجاز لكنه قابل لجعله من اقسام الحقيقة بناء على انه استعمال في الموضوع له صورة وان لم يكن مقصودا واقعيا وقابل لجعله من اقسام المجاز
لان الموضوع له لم يكن مرادا واقعا ومن الثاني يظهر كون الكناية هو ما يجوز استعماله في الحقيقة والمجاز معا بخلاف المجاز ومن الثالث يظهر كونها مجازا مع جواز ارادة
الحقيقة فيه وكيف كان فالحق مع الاصوليين وتوضيح المطلب ان الكناية ككثرة الرماد هي استعمال اللفظ في معناه صورة مع كون المقصود الواقعي اعني السخاوة بالقرينة
او بغلبة الاستعمال او النقل سواء كان له كثرة الرماد حقيقة ام لا وسواء كان بالمعنى الاصلي لازما لفظيا او عقليا او ملزوما او لا وسواء كان مدحا كما ذكرنا او ذما كعريض
القفا او لا كانه رجل واخر اخرى ولا يكون استعمالها في السخاوة اولا كسائر المجازات والا لم يكن كناية ولم تكن استعمالا في معناه صورة وواقعا كاغلب الحقايق والا
لم يكن كناية ولم يكن استعمالا بالمعنى الاصلي في اللازم والملزوم للفظ لعدم الانتقال من السخاوة الى كثرة الرماد ولا العكس ولا عقلا لجواز الانفكاك لكون السخي عديما
من وجه ولا يكون استعمالا في الملزوم واللازم معا من حيث اللزوم كالمنطوق والمفهوم لعدم كون الاول مرادا واقعيا والثاني مرادا صوريا فخرج المجازات واغلب الحقايق
والامر التوطئي كاذبح لانه استعمال في الذبح صورة والمقصود الواقعي مقدماته لكن لا ينتقل اليه ولا بل بشرط عدم التفهيم اولا وخرج التضمنيات والالتزاميات العملية
واللفظية لانهما معا مرادان واقعيان من حيث اللزوم ودخل الكنايات كلها ومما ذكرنا ظهر فساد ما قيل بانه استعمال في اللازم او الملزوم لعدم الاستعمال اولا ومن عدم اللزوم
ثانيا بالمعنى الاصلي بل اولا ينتقل بالقرينة ثم بغلبة الاستعمال بالنقل ومعه يحصل اللزوم اللفظي مع ان استعمال اللفظ في اللازم فقط مجاز اجماعا كحرف السلطان استعمل
في المفهوم فقط او في المنطوق الا ان يقال اللازم فتمامه متم بكون الملزوم واللازم مرادا واقعيا من حيث اللزوم وفيه يكون الاول مرادا صوريا لينتقل الى الثاني
كناية دون الاول وكذا فساد من زاد مع جواز ارادة الموضوع له والملزوم لانه ان اراد انه استعمال في السخاوة مع جواز ارادة كثرة الرماد حقيقة ففيه انه لم يكن استعمالا
في السخاوة ومع لو اريد بكثرة الرماد حقيقة فيكون استعمالا في اكثر من معنى واحد وان اراد انه استعمال في الموضوع له صورة لينتقل الى السخاوة ففيه انه يصح بذلك
ولا يناسب لفظ الجواز لو استعماله واحدا ارادة واحدة وان اراد انه استعمال فيه صورة لينتقل الى السخاوة مع جواز ارادة كثرة الرماد حقيقة ففيه انه استعمال في اكثر من معنى
واحد وان اراد انه استعمال في كثرة الرماد حقيقة من حيث انه فرد من الصورية المستلزمة ففيه انه استعمال واحد حقيقة او مجازا ولا يناسب لفظ الجواز مع انه بعد النقل تكون
ارادة معناه مجاز الهجره ثم على ما ذكرنا هل هو حقيقة او مجاز او هما والحق انه بعد النقل حقيقة لانه استعماله فيه من حيث استلزامه للسخاوة ومن صورة يشكو كاللازم وهذا
لم يكن في المعنى الاصلي وقبل النقل ابهم لان اللفظ موضوع للدلالة على ارادة معناه سواء كان مقصودا الواقعي هو او غيره كما في الامر التوطيني لاصالة الاشتراك المعنوي
ولعدم صحة سلبه كونه مامورا بالذبح وان كان المتبادر الاول الا انه يدفع بعدم صحة السلب لا يقال استعماله فيه يكون مع قصد الانتقال وهو خارج عن الموضوع له لانا
نقول لم يستعمل في الانتقال وهو واضح الا ان المقصود معناه صورة مع كون المقصود السخاوة والاول يحصل من اللفظ والثاني من القرينة كالانسان الطويل ثم بكثرة
بحيث ينتقل من ذكر اللفظ وتصور معناه الى السخاوة لا انه استعمل اولا في استلزامه السخاوة نعم لو استعمل اولا فيه من حيث كونه مستلزما للسخاوة فمجاز لعدم الاستلزام
في المعنى الاصلي والنقل لم يحصل بالفرض فمن قال بانه مجاز ان اراد انه استعمل اولا في السخاوة فقد ظهر فساده وان اراد انه استعمل في معناه صورة والحقيقة هي ارادة معناه
صورة وواقعا فقد ظهر فساده وان اراد انه استعمل فيه صورة من حيث الاستلزام فقد مر التوضيح ومما ذكرنا ظهر فساد من قال بانه استعمال في غير ما وضع له مع عدم قرينة
المعاندة لارادة الحقيقة لانه لم يكن استعمالا في غير الموضوع له بل فيه صورة وهو مغاير للفرد الاخر اعني ارادتهما واقعا من حيث هو وهما متغايران لا يجوز الاستعمال
فيهما فلا بد من قرينة معاندة لارادتها ومعه فالمانع من جواز الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي اما ان يكون مراده مطلقا او في المجاز المقابل للكناية اما في الكناية
او جعلها من اقسام الحقيقة او كان الفرق بينهما بالذات والمجوز في مقابله لا بد له من اثبات مطلق الجواز او في الكناية وعلى الثاني يجوز ان تكون الكناية عنده.

من اقسام الحقيقة او من اقسام المجاز مع كون الفرق بينهما بالحكم او به وبالذات معا وعلى الاول يلزم كونه بالذات وعلى الثاني لا بد ان تكون الكناية عنده من اقسام الحقيقة
ومن قال بانه حقيقة ومجاز ان اراد استعماله في كثرة الرماد والسخاوة وانما فساده واضح ولم يكن كما مر وان اراد استعماله في معناه صورة تحقيقه والمقصود السخاوة فهو
مجاز ففساده بيّن لانه لم يستعمل في السخاوة مستقلا بل استعمل في معناه لينتقل الى السخاوة مثل الملزوم واللازم وان اراد انه استعمل في معناه حقيقة مع قصد الانتقال
الى السخاوة ففيه انه ان اراد استعماله في معناه حقيقة من حيث انه فرد من الصورة المستلزمة فاستعماله واحد حقيقة فقط او مجاز فقط وان اراد انه استعمل فيه حقيقة من
حيث هو وارادة صورة لينتقل ففيه انه استعمال في اكثر من معنى واحد ولا يجوز لما مر وبما ذكرنا ظهر عدم الفرق بين الكناية والمجاز حكما اعني في عدم جواز الاستعمال في اكثر
من معنى واحد نعم الفرق بينهما ذاتي بمعنى ان في المجاز يستعمل اولا في المعنى المجازي بعلاقة غير اللزوم وفي الكناية يستعمل في الموضوع له صورة لينتقل الى المقصود الواقعي
بعلاقة اللزوم اللفظي الحادث بعد الاستعمال والملزوم هو استعماله في المعنى وارادة الصورية ولازمه كون المقصود الواقعي هو السخاوة ولا يكون مثل سائر اللوازم كالا
اللفظية لانهما من اول في الواقع من حيث الملزوم واللازم ولا يكون مرادين مستقلين حتى يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد كما ذكرنا بل استعمال واحد
في الملزوم من حيث استلزامه للانتقال الى اللازم والكناية ايضا مثله الا في عدم ارادة الواقعية في الملزوم فما ذكرنا ظهر عدم جواز الاستعمال في اكثر من معنى واحد
مطلقا كناية كانت او مجازا حقيقة كان او مجازا او هما ومن قال بالفرق بينهما حكما بعدم الجواز في المجاز والجواز في الكناية وذلك بكون العلاقة في المجاز غير اللزوم
وفي الكناية اللزوم فقد عرفت وجه الفرق من عدم الجواز في المجاز فيما مر في الاشتراك والجواز في الكناية بانها حقيقة ومجاز وظهر فساده واما الفرق الذاتي فسلم
كما عرفت ومن قال بالمنع مطلقا لا بد ان يكون الفرق بينهما ذاتيا عنده وكون الاستعمال والارادة في الكناية واحدة كما ذكرنا لكن يجوز ان يكون عنده حقيقة
كما حققناه ويجوز ان يكون مجازا كما حررناه والمجوّز ان جوزه مطلقا في المجاز والكناية فيكون الفرق عنده ذاتيا ويجوز ان يكون عنده مجازا او مجازا وحقيقة
وفي المجاز مجازا وفي الكناية حقيقة ومجازا كما عرفت واستدل المانع في المجاز ايضا بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند
لذلك الشيء ويلزم من تجويزه الجمع بين المتنافيين فلا يجتمع مع ارادة الحقيقة ونسب الى السلطان انه اعترض بان القرينة المانعة عن ارادتها في المجاز انما يمنع عن ارادتها
بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة اليها فلا لان المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا وكون كل واحد منهما مرادا بارادة على
حدة بالاعتبارين واجاب عنه بعض بانه على فرض دخوله في الارادة انما يكون من باب دخول الخاص في العام وليس ارادة كل فرد في ضمنه بارادة مستقلة بل المراد كل واحد منهما بعنوان
الكلي الافرادي وليس ههنا ارادتان متضمنتان فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين واعترض بعض آخر بانه من خصائص المجاز انه ملزوم للقرينة المعاندة جعلوه
يفرق بين المجاز والكناية والا فالكناية ايضا ملزومة القرينة المعاندة عن ارادة الموضوع له بدلا عن ارادة اللازم والا لم يكن كناية بل حقيقة فالقرينة المختصة بالمجاز مانع
عن ارادة الموضوع له جعلا في الاستدلال والاعتراضين والجواب عن الاول نظرا الى الاستدلال فان اللفظ لما كان ظاهرا في المعنى الحقيقي وحدانيا فمع ارادة خلافه
لا بد من نصب القرينة على صرفه فلو لم تكن مراده اصلا لا بد من صرفها اصلا ولو كانت مرادة لكن لا وحدانيا بل مع المجاز فلا بد من صرف وحدانيتها وهو ايضا مجاز للدخول
كما مر فمع الغاء هما مجاز نعم على الاول فالمجاز ملزوم للقرينة المعاندة لنفسها وعلى الثاني ملزوم للقرينة المعاندة لوحدتها وح لا يكون الجمع جمعا بين المتنافيين لان المعاند
للوحدة هو الجمع وهو المطلوب بان اراد بالمعاندة اختصاصها بالاول فقط فالاختصاص ممنوع لعدم الدليل عليه من العقل والشرع وان اراد ان الارادة واحدة ولا يمكن تعلقه
بالاثنين ففيه انه لا ضير في كون الاستعمال والارادة واحدة مع كون المراد متعددا بالوضع كما في المشترك او الوضع والقرينة معا بالاعتبارين كما في المقام على انه لو تم لجرى
في المشترك ولم يقل به احد بكون عدم الجواز عقليا بل كل من انكر انكر لفظا لعدم الرخصة حقيقة ومجازا وان اراد انه في بعض المقامات يلزم التناقض والتضاد كما لو كان
المجاز ضدا او نقيضا للحقيقة كما في المشترك كالقرء ففيه انه خارج عن محل النزاع لان النزاع في الجواز والعدم انما هو لفظي فيما امكن عقلا واما في الاعتراض الاول فلان
بدلا ان اراد في صورة ارادة المجاز واحدا فهو حق لكن لا يصح استعمال البدل فلا يصح قوله بعد ايضا واما بالنظر الى ارادة اخرى الى آخره وان اراد ان في صورة ارادة المجاز
فقط يكون بارادة واحدة لا يمكن فيه جمع الاثنين ففي صورة ارادة المجاز والحقيقة فارادتان ففيه ان الاستعمال والارادة على الفرضين واحدة ولا كلام في مكان تعلقها
بها عقلا وانما الكلام في انه هل يكون مرخصا ام لا واما الجواب فلان قوله بل المراد كل واحد منهما بعنوان الكلي الافرادي ان اراد انه من باب العموم الاصولي او المنطقي فممنوع
لكن لا باس لها اخاطئه واطلاقا الا ان يفرض عموم الاشتراك وهو خارج عن محل الفرض وان اراد انه مثله في تعدد المراد ووحدة الارادة وكون كل واحد منهما مرادا استقلالا
مناط الحكم فهو حق لكنه خلاف ظاهر كلامه واما الاعتراض الثاني فبما مر من ان الكناية كالمجاز في عدم جواز الاجتماع ما يجتمع فيه اعني صورة المعنى الاصلي وواقعا
اللازم العرفي لا يكون حقيقة ومجازا بل اما حقيقة واحدة او مجاز واحد نعم لو اراد من كثرة الرماد المعنى الاصلي حقيقة واقعا وصورة للانتقال الى اللازم الحاصل في
العرف بكثرة الاستعمال فهو جمع بين الكناية والحقيقة ويجيء الكلام في المجاز فيها لان ارادته صورة للانتقال والاشارة الى السخاوة ملزوم للقرينة المعاندة
عن ارادة نفسه واقعا ووحدانيته على فرض الجمع وان اراد انه استعمل اولا في السخاوة فهو غلط قطعا لانه خلاف المتبادر في العرف مع انه مستلزم الخروج عن الكناية
لان استعمال اللفظ في اللازم مجاز لا كناية فالحق في المنع ان الوحدة داخلة في الجمع الغاء لها فلا يكون حقيقة واما مجازا فهو موقوف على العلاقة المصححة والمفروض عدمها
كما مر واحتج المجوز مجازا بان الوحدة داخلة وفي الجمع الغاء لها ومطلق علاقة الكل والجزء كاف وغيره فما مر واحتج المجوز حقيقة ومجازا بالاعتبارين بانه اريد بين من
اعتبار الوضع والعلاقة فيترتب على كل حكمه وفيه انه استعمال واحد وارادة واحدة وكونه حقيقة ومجازا موقوف على اثبات كون الالفاظ موضوعة للمعاني لا بشرط
فقد مر فساده واحتج المفصل بين المجاز والكناية بالمنع في المجاز بما مر من كونه ملزوما للقرينة المعاندة الخ والجواز في الكناية بانها استعمال في غير ما وضع له اولا كالسخاوة مع
جواز ارادة المعنى الاصلي اعني كثرة الرماد وانه استعمال في المعنى الاصلي صورة مع كون المقصود الاصلي الانتقال الى السخاوة وهو جمع بين المجاز اعني السخاوة والحقيقة اعني
المعنى الاصلي صورة وبجواز الجمع فيها دون المجاز يفرق بينهما او باتفاق اهل البيان على جواز الجمع فيها وفي المنع ما مر من انه لعدم الدليل على الحصر لا لانه ملزوم الخ
وفي الجواز في الكناية ايضا ما مر من انه استعمال في المعنى الاصلي اولا وصورة للانتقال الى السخاوة لما مر وهو واحد اما حقيقة او مجاز واتفاق اهل البيان ممنوع لذهاب بعضهم

الى انه استعماله في الملزوم للانتقال الى اللازم سلمنا الاتفاق لكنهم اخطأوا لما ذكرنا من الادلة من انه استعمال او لا صورة في المعنى الاصلي مع القصد الى الانتقال الى السخاوة
وهو واحد كما في السخاوة او لا ولا اجماع فيه بل اصل في المشتق وفيه مطالب **مقدمة** عرفه بعض بانه الفرع الموافق للاصل في حروفه الاصولية ليخرج منه الحروف العارضة
كالتاء الزائدة الداخلة على المصدر فانه لا يعتبر فيها الموافقة وقيل ان الظاهر ان الموافقة هو الموافقة في الجملة لا الكلي والا يلزم اتحاد المشتق والمشتق منه في اللفظ ومغايرتهما
متعدد او الموافقة في الجملة لا بد ان يراد بقاء الحروف الاصلية من المشتق منه في المشتق والا لزم انتفاء الدال المستلزم لانتفاء دلالة المشتق منه في المشتق ويلزم منه
الوضع الشخصي في المشتقات وتحقق المدلول بدون الدال كما يجيء في المطلب الثالث ولا بد ان يراد منه المناسبة في المعنى ايضا بان يكون معنى المشتق منه باقيا في
المشتقات والا يلزم ايضا الوضع الشخصي وتحقق الدال بدون المدلول كما يجيء في المطلب الثاني ودخول الجامد المشابه في الحروف باشتماله على حروفه مع الزيادة
مع التباين في المعنى والمراد بالبقاء هو الاعم من الحقيقي والحكمي ليدخل المعتلات وما يتغير فيه الحروف بالزيادة او النقصان او هما كما سيجيء ولا بد فيه من التغاير
في المعنى والا لزم ترادفهما وعدم الاشتقاق وكذا في اللفظ والا لزم وحدة المشتق منه والمشتق لفظا ايضا معنى وكان احد ين فيهما قال بعض في الاول يحصل
الانواع المعروفة بالتسعة من الماضوية والمستقبلية الخ ومن الثاني يحصل خمسة عشر توضيحه على وجه الاختصار ان التغير اما ان يكون وحدانيا من الزيادة او
النقصان او تركيبيا منهما وعلى الاول فاما ان يكون بزيادة الحرف او الحركة او هما وكذا في جانب النقصان فيصير ستة وعلى الثاني فاما ان يكون مع زيادة الحرف
نقصان الحرف او الحركة او هما وكذا في زيادة الحركة وفي زيادتهما فيصير تسعة والمجموع يكون خمسة عشر وهذا في الاشتقاق الصغير واما الكبير فهو الذي يكون فيه
موافقة الفرع مع الاصل في المعنى مع الاختلاف في الترتيب كجذب جبذ واما الاكبر فهو الذي يكون فيه الموافقة في المعنى والمخرج ولكن اخرجهما من الاشتقاق بان
الاول انما يكون من باب القلب لا الاشتقاق واما الثاني فلعدم الدليل عليه الا بالتبديل وهو خارج واما الصغير من الخمسة عشر على ما ذكر فمثال الاول زيادة الحركة كطلب
بالفتح من الطلب بالسكون فان حركة الباء في الماضي اعني طلب حركة بنائية وهي كالجزء كانها معتبرة من حيث جوهر الكلمة بخلاف حركة الاعراب فانها بسبب العامل والاصل في الاسم
السكون من حيث هو وان كان من حيث العامل الشخصي مثل الاعراب الشخصي بزيد وبزيد والنوعي من حيث العامل النوعي كالاعراب النوعي بزيد بزيدا كما قال بعض النحاة
حيثية الاشتقاق هو من حيث جوهر الكلمة لا من حيث العامل ومثل ضرب من الضرب ومثال الثاني زيادة الحرف فقط ككاذب من الكذب فان في الاول زيد الالف ومثال الثالث زيادة
الحرف والحركة معا كطالب فعل الماضي من الطلب فان فيه زيدت الالف وحركة البنائية للباء وكضارب من الضرب زيدت الالف وكسرة الراء الرابع نقصان الحركة فقط كعد
بسكون العين اسم فاعل وفي المشتق منه اعني فعل الماضي محركة للبناء وكضرب من ضرب على راي الكوفيين من اشتقاق المصدر من الفعل الخامس نقصان الحرف كخف من الخوف
نقصان الواو وفي فعل الامر السادس نقصان الحركة والحرف معا كعد من العدة نقصت الهاء التي هي عوض عن الواو اذ الاصل الوعد فنقصت ايضا حركة الدال السابع نقصان الحركة
مع زيادتها كاكرم من الكرم نقصت فتحة الراء وزيدت ضمتها الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف مثل عليم من علم نقصت حركة الميم البنائية وزيدت الياء بناء على كون
الاشتقاق من فعل الماضي وعلى من عده عادم من العد نقصت حركة الدال الاولى المدغمة في الثانية وزيدت الالف بعد العين التاسع نقصان الحركة مع زيادة الحركة
والحرف كخواص بين الضرب نقصت حركة الضاد وزيدت الهمزة محركة وكسرة الراء العاشر نقصان الحرف مع زيادته كغيان من الدنيا نقصت التاء التي هي هنا
عند الوقف والخط وزيدت ياء ساكنة مدغمة في الياء الاخرى المفتوحة قيل على هذا حركة النون قبل التاء مفقودة في المشتق فهو مثال الخامس عشر اعني نقصان الحرف
والحركة مع زيادة الحرف والمثال الموافق واكف من الوكيف نقصت الياء وزيدت الالف الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة كثبت من الثبات نقصت الالف وزيدت
حركة الفاء للبناء الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة والحرف معا كخاف من الخوف نقصت الواو وزيدت الالف وفتحة الفاء للبناء الثالث عشر نقصان الحركة
والحرف معا مع زيادة الحركة والحرف معا كادم من الادمة زيدت الهمزة محركة وكسرة الميم ونقصت الياء وفتحة الراء الرابع عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة الحركة كعد
من الوعد نقصت الواو وحركتها هي الفتحة وزيدت كسرة العين الخامس عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة الحرف ككال من الكلال نقصت الالف التي بين
اللامين وحركة اللام الاولى المدغمة في الثانية وزيدت الالف بعد الكاف ثم اختلفوا في ان الاصل بمعنى ما يبتنى عليه الاشتقاق هل هو المصدر كما ذهب اليه البصريون
والاكثر او العكس كما ذهب الكوفيون وبعض شاذ قول ان الاول لوحدة المفهوم وكونه اسما والاسم مستغن عن الفعل وكون معناه دليلا على اصالته ولزوم اكثرية معناه لو كان
مشتقا وزاد بعض انه جزء من الفعل فيكون متقدما ولا يجوز ان يكون مشتقا للزوم كونه متاخرا ويلزم كونه متقدما ومتاخرا وفي الكل نظر اما الاول فلانه واحد بل هو وحدة
المعنى واما الثاني فلاحتياجه كالفعل الى من قام به وعدم احتياج الفعل كالمصدر في المفهومية واما الثالث فلعدم الدلالة لزوما واما الرابع فلانه غير متعد فلا يلزم اكثرية المعنى واما
الخامس فلان الجزء متقدم عقلا ولا ينافي كونه متاخرا من حيث الاخذ والاقتطاع وللثاني كون اعلال الفعل مدارا لاعلال المصدر وجودا وعدما ووقوع المصدر تاكيدا للفعل
وان المصدر بمعنى المصدر وفي الاول انه على خلاف المطلوب ادل وفي الثاني منع الدلالة لزوما ان التاكيد للحدث الموجود في الفعل وهو المصدر واما الثالث فمع كونه بمعنى
المصدر بل بمعنى محل الصدور كمقتل والاول اوجه لاشتهاره في السنة العلماء والطلاب من اشتقاق الفعل من المصدر الكاشف ولو قلنا عن المنع فلما ذكرنا من لزوم كون
المشتق منه موجودا في تصاريفه بمعنى لفظا وهو المصدر لا الفعل **المطلب الاول** في تعيين المشتق منه وينبغي فيه تمهيد مقدمة وهي ان الوضع من حيث الموضوع
الملحوظ في نظر الواضع حين الوضع ينقسم الى شخصي ونوعي لان الموضوع الملحوظ لو كان هو الشيء المركب من المادة اعني الحروف المخصوصة والترتيب الخاص بينها ومن الهيئة اعني
العارضة لها كزيد يسمى وضعا شخصيا لكونه يمنع الصدق على الكثيرين والمراد بالشخص هو الشخصي العرفي لا الشخصي الحقيقي فلا يرد بانه لا يكون ممتنع الصدق على الكثيرين ولو
من حيث استعمال المستعملين ولو كان هو الهيئة الخاصة مع كونها بالقياس الى المادة لا بشرط كهيئة فاعل او المادة كالضرب يسمى وضعا نوعيا لعدم امتناع صدقه
على الكثيرين لتحقق الاول في فاعل وناصر وضارب وهكذا والثاني في فعل الماضي والمستقبل واسم الفاعل واسم المفعول وهكذا اذا عرفت ذلك فاعلم ان الوضع في
المشتقات كضرب يضرب ضارب مضروب وامثالها من الصفة المشبهة والصيغة المبالغة وغيرهما انما هو من قبيل الثاني بمعنى ان الهيئة المأخوذة لها وضع سواء كان
معروضه هو الضرب او النصر او القتل وهكذا والمادة كالضرب مثلا المعروضة لهذه الهيئات من الماضي والمستقبل وامثالها ايضا لها وضع ولا يكون الموضوع هو المركب

والمشتق

من المادة والهيئة معا بل لكل منهما وضع وافادة عند التركيب بنحو لو ضرب تفيد المادة المبدأ المخصوص والهيئة تفيد اتصاف الذات بهذا المبدأ في الزمان كالفعل او لا فيه كاسم الفاعل والمفعول والدليل على ما ذكرنا وجوه الاول الاصل لان القول بالوضع الشخصي فيهما مستلزم لمخالفة الاصول الكثيرة لان على فرض القول بالوضع النوعي يلزم في مثل ضرب وضعان احدهما للمادة والاخر للهيئة وعلى الفرض القول بالوضع الشخصي يلزم تعدد الوضع بحسب المشتقات وهو يكون في الماضي اربعة عشر ولا ريب ان الاول موافق للاصل بالنسبة الى الثاني الثاني الاتفاق من اللغويين والاصوليين الكاشف عن صدور هذا النحو عن الواضع الثالث انه لو كان شخصيا يلزم عدم افادة ما في ضرب المبدأ المخصوص المنازع عن القتل وكذا الهيئة العارضة لانه يكون جزء الدال كالعبد في عبد الله بعد ثبوت العلمية وكما ان جزء الدال لا يفيد شيئا والا لزم كونه موضوعا بالاستقلال وهو خلاف الفرض والتالي باطل عرفا لان قولنا ضرب مثلا في العرف يستفاد منه شيئان احدهما من المادة والاخر من الهيئة ويؤيده الوجه الاعتباري وهو ان الوضع الشخصي في المشتقات الكثيرة اما متعسر لو كان الواضع هو البشر بل متعذر واما لغو لو كان الواضع هو الله تعالى لان الغرض من الوضع انما هو التفهيم ولو حصل بالوضع الواحد على سبيل النوعية يكون ارتكاب الاوضاع الشخصية المتكررة لغوا وعبثا كما يثبت الوضع النوعي لعلامة التثنية والجمع واللواحق من الالف اللام والتنوين والاضافة والجمع المضاف والمحلى باللام وغيرها من التراكيب اذا عرفت تلك المقدمة فلنشرع في المطلب من تعيين المشتق منه من انه هل يكون المشتق منه في ضرب مثلا هو الضرب او الضاد والراء والباء على هذا الترتيب والحق هو الثاني وذلك لان المشتق منه هو ما يكون متحققا في جميع مشتقاته بنفسه ولا بد الامر لو لم يكن كذلك يلزم الوضع الشخصي في المشتقات وتحقق الدال بدون المدلول بالنسبة الى الاول والوضع الشخصي وتحقق المدلول بدون الدال بالنسبة الى الثاني اما الاول فلان المدلول لو لم يكن في المشتقات بخصوصها لا بد من وضع او تحقق الدال بدون المدلول واما الثاني فلان الدال لو لم يتحقق فالمدلول لا بد اما من وضع شخصي او القول بتحقق المدلول بدون الدال وفساد كل بديهي وما هو موجود فيها مدلولا ودالا ما ذكرنا لا الضرب لان الضرب لو كان هو المادة فيكون الموضوع والدال هو المركب من الحروف والترتيب والهيئة ولا ريب ان هذه الهيئة غير موجودة في المشتقات بل مدلوله ايضا لان مدلوله يعبر بالفارسي بزدن وهو غير موجود فيها كما لا يخفى والضرب ايضا من المشتقات فالمشتق منه هو الحروف المذكورة وهي موضوعة للمبدأ المنتزع من المبدأ المستفاد من قاف وتاء ولام وهو موجود في المشتقات ذاتا ومدلولا يستفاد من الحروف الموجودة في المبدأ المذكور اعني زديدن من هيئة زدن ويعبر بالفارسي زدن فتدبر وهذه المادة هل تكون موضوعة من حيث هي او بشرط عروض الهيئات اعني في ضمن الهيئات والحق هو الثاني وذلك لعدم صحة استعمالها الا بشرط ولعدم حصول الافادة منها منفصلة ولا يلزم الدور لان الهيئة موقوفة على المادة من حيث التحقق والمادة موقوفة عليها من حيث الافادة فتدبر ثم ان المادة قد تكون موضوعة لمعنى واحد وقد تكون موضوعة لمعنيين احدهما من حيث الجمود والاخر من حيث الاشتقاق كالاستقصاء بالاول بمعنى القاعدة من حيث كونه مركبا من الحروف المخصوصة والترتيب الخاص في الهيئة الخاصة بشرط عدم عروض الهيئات وبالثاني بمعنى الابقاء وقد تكون موضوعة لمعنى من حيث معروضيتها لهيئة وموضوعة لمعنى من حيث معروضيتها لهيئة اخرى وذلك كالضاد والراء والباء من حيث كونها معروضة لهيئة الضرب وما يشتق منه من ضرب يضرب الخ موضوعة للمعنى المعهود ومن حيث كونها معروضة لهيئة ضرب موضوعة للذهاب فتدبر فكان من حيث كونه معروضا للاول يكون موضوعا للسفل

المطلب الثاني في بيان كيفية الوضع في المشتقات اعلم ان الوضع فيها يحتمل امورا لان الموضوع الكلي فيها اما ان يكون عموما عموما منطقيا او عموما اصوليا وعلى اي منهما اما ان يكون بالنسبة الى المعنى على سبيل الوضع العام والموضوع له كذلك بالنسبة الى المبدأ والذات معا او على سبيل الوضع العام والموضوع له الخاص بالنسبة الى الذات والمبدأ بالنسبة الى الاول الاول وبالنسبة الى الثاني الثاني او العكس على فرض كون الموضوع له الخاص مع كون العموم في جانب الموضوع عموما اصوليا يحتمل ان يكون على سبيل التوزيع ويحتمل عدمه ايضا والمراد بالعموم المنطقي هو نفس الهيئة والمراد بالاصولي هو افراد هذه الهيئة اعني الهيئات الخاصة كضارب وقاعد وامثالها بدخول التقييد ومنا لعين في الهيئة الكلية بالاضافة الى المواد والتحقيق انه بالنسبة الى الموضوع هو الثاني وذلك لعدم صحة استعمال نفس الهيئة الكلية لان المستعمل انما هو افرادها فلو لم تكن الافراد موضوعة لزم ان لا يكون استعمال المشتقات حقيقة ولا مجازا وهو فاسد ولان الافادة انما هي تكون من الهيئات بالاضافة الى المواد عرفا لا من نفس الهيئة لا بشرط شيء كما لا يخفى قال بعض كيف ولولا ذلك لما يستفاد منه المعنى المخصوص لان الضارب يفيد المبدأ الخاص والهيئة الكلية تفيد اتصاف الذات بمبدأ في الجملة او المبدأ الخاص المقترن بها هذه الهيئة وعلى الاول يكون المعنى مغايرا لما يستفاد من الضارب وعلى الثاني يلزم ان يكون استفادة اتصافها بالمبدأ المخصوص شيئا من حكم العقل لان بعد حصول المبدأ الخاص ومعنى الهيئة فيحكم بان المبدأ المخصوص الذي اقترن به الهيئة هو الضرب فيكون ذات ثبت له الضرب ولا ريب انه يستفاد عرفا من حاق اللفظ من دون الاحتياج الى المقصود وبذا يعلم كون التركيب على الهيئة المقيدة موضوعة لذلك فيه انه لو كان حصول النقوش نظرا الى انفكاكه عن حصول اللفظ واما لو كان ضروريا حاصلا منه فلا يحتاج الى المقصود بل فيهما بالنسبة الى الموضوع له فالحق انه على سبيل الوضع العام والموضوع له العام بالنسبة الى الذات اما الاول فلوجوه الاول التبادر فان المتبادر من هيئة ضارب هي الذات المتصفة بالمبدأ الذي يكون معروضا لهذه الهيئة الخاصة لا الذات المتصفة بالمبدأ الكلي الثاني انه لولا ذلك لكان الانتقال الى المبدأ الكلي ثم الى المبدأ الخاص بقرينة المادة مع كون المادة مشخصة للفرد ولا يكون في العرف الا الثاني مع كون المادة مشخصة للمحل الثالث انه لو كان الموضوع له هو الذات المتصفة بالمبدأ الكلي يلزم المجاز بل حقيقة لعدم استعمالها فيها لان الهيئة الخاصة كلما استعملت فانما استعملت في الذات المتصفة بالمبدأ المخصوص كما لا يخفى والقول بجواز استعمالها في الكلي في ضمن الخصوصية ولو في ضمن بعض الموارد مخالف لفهم العرف والاصل واما الثاني فلظهور الاتفاق وذلك لانهم قالوا بان المشتقات موضوعة للذات المتصفة بالمبدأ وقصد والنزاع في الثاني على ما قلنا دون الاول وهو في هذا ظاهر في الاعم ولو كان هو ايضا محل الخلاف كالمبدأ لقصد ايضا وللتبادر فان المتبادر منها هو الذات المطلقة على ما قلنا في الموضوع من كونه عموما اصوليا وفي الموضوع له من كون الوضع للعام والموضوع له هو الخاص مما يكون على سبيل التوزيع بمعنى جعل كل هيئة مخصوصة في ضمن الهيئات الملحوظة في ضمن الهيئة الكلية لها لا بازاء الذات المتصفة بالمبدأ المخصوص لا بازاء الذات المتصفة بكل مبدأ وذلك لانه لولا ذلك يلزم افادة ضارب الذات المتصفة بالمبادي المختلفة من القتل والضرب والنصر وهكذا وهو بديهي البطلان **المطلب الثاني** في معنى المشتق وتوضيحه

يقتضي

يقتضي رسم مقدمات الاولى في تحرير محل النزاع والمراد بالحال في قولهم انه موضوع للذات المتصفة بالمبدأ في الحال وهو قد يطلق ويراد به حال النطق المقابل للماضي والمستقبل وقد يراد به حال الاتصاف المقابل للاتصاف به قبل حال النسبة وان انقضى في حال النسبة وقد يراد به الفعلية اي الخروج من العدم الى الوجود ماضيا او حالا او مستقبلا المقابل للملكة اما على الاولين فيحتمل ان يكون موضوعا للذات المتصفة بالمبدأ حال النسبة من غير دخول الزمان فيه ماضيا كان او حالا او مستقبلا كزيد كان ضاربا امس او الان او غدا ويلزم المجازية فيما اريد به الاتصاف قبل حال النسبة ففي المثال قبل الان والامس والغد وان انقضى سواء اريد الزمان منه او من القرينة وفيما اريد به الاتصاف بعد حال النسبة ماضيا او حالا او مستقبلا ففي المثال بعد الامس والان والغد سواء اريد الزمان منه او من القرينة وفيما اريد حال عدم الاتصاف لمشابهته لحال الاتصاف ما كان او يكون وفيما اريد الاتصاف حال النسبة مع ارادة الزمان منه لا من القرينة ويحتمل ان يكون موضوعا للذات المتصفة بالمبدأ قبل حال النسبة وان انقضى في حال النسبة ففي المثال قبل الامس وهكذا كما مر ماضيا كان او حالا او مستقبلا من غير دخول الزمان فيه جزءا او قيدا والنسبة بينهما عموم من وجه لاجتماع الاول من البقاء والانقضاء والثاني من الحدث والبقاء ويلزم المجازية في المتصف بعد حال النسبة مطلقا ماضيا او حالا او مستقبلا اريد الزمان منه او من القرينة وفيما اريد حال عدم الاتصاف للمشابهة كما مر وفيما اريد الزمان منه لا من القرينة مطلقا وفيما اريد الاتصاف به حال النسبة مطلقا وهو الاحتمال الاول لكن لم يكن قائل به لان الحقيقة منه ينفي انتفائه والكلام في الاحتمال الثاني كما يجيء ويحتمل ان يكون موضوعا لهما بالاشتراك اللفظي بناء على عدم وجود الجامع كما زعمه المحقق القمي وكلامه يحتمل الاحتمالين الاول انه موضوع للاحتمال الاول بالخصوص وما كان موضوعا للاحتمال الثاني بالخصوص والجامع بين الاحتمالين الاولين يلزم الاشتراك اللفظي اما على الاول فظاهر واما الثاني فلعدم الجامع بين الفرد بالخصوص والكلي الشامل له ولغيره وهو حق الثاني انه حقيقة في الاحتمال الاول في الجملة ولو على سبيل الفردية فلو كان موضوعا للفرد الاخر وهو الاحتمال الثاني في الجملة يلزم الاشتراك اللفظي لعدم الجامع وهو فاسد لان الجامع بين الفردين موجود وهو المتصف به لا بعد حال النسبة سواء كان المراد المتصف به حالها او قبلها من غير دخول الزمان فيه وهو اعم من الاولين وح يكون اشتراكا معنويا ويلزم المجازية فيما اريد به الذات المتصف به بعد حال النسبة مطلقا ماضيا او حالا او مستقبلا اريد الزمان منه او من القرينة وفيما اريد المتصف حالها او قبلها مع ارادة الزمان منه وفيما استعمل في حال عدم الاتصاف للمشابهة كما مر ويحتمل ان يكون موضوعا للذات المتصف به حال النطق وهو مستلزم لدخول الزمان جزءا او قيدا ويلزم المجازية في المتصف به قبله مطلقا وبعده كذلك وحال النطق من غير ارادة الزمان للنطق منه وحال عدم الاتصاف للمشابهة ويحتمل ان يكون موضوعا للذات المتصف به قبل حال النطق اعني الماضي بقي حال النطق ام انقضى ويلزم المجازية في المتصف بعد حال النطق وحاله مطلقا الاصطلاحية فيما اريد الزمان من الخارج ولم يكن قائل به وفيما اريد حال عدم الاتصاف للمشابهة كما مر ويحتمل ان يكون موضوعا لهما بالاشتراك اللفظي كما مر او المعنوي بناء على وجود الجامع بينهما وهو المتصف به لا بعد حال النطق سواء كان المراد المتصف حاله او قبله ويلزم المجازية في المتصف بعده وحال عدم الاتصاف للمشابهة والمتصف به حال النطق وقبله فيما اريد الخصوصية منه واما على الثالث فلا ربط له بهيئة الاشتقاق بل يرجع الى وضع المبدأ الذي يعرض له هيئة الاشتقاق كما سيجيء اذا عرفت الاحتمالات فاعلم ان حقيقة المشتق في المتلبس بالمبدأ في الحال اتفاقي ومجازيته في المتصف به بعد الحال وحال عدم الاتصاف بالمشابهة لحال الاتصاف ما كان وما يكون اتفاقي ايضا والخلاف في انه المتصف قبل الحال وان انقضى فيه الحال حقيقة ايضا بالاشتراك اللفظي او المعنوي كما مر وهو الاحتمال الثالث او مجاز واختلفوا ايضا في المراد بالحال فالاكثر على انه حال الاتصاف في حال النسبة وهو الاحتمال الاول وح يكون الخلاف في المتصف قبل حال النسبة وبعضهم انه على حال النطق فالخلاف ح في المتصف به قبل حال النطق وان انقضى فيه من انه هل هو حقيقة ايضا بالاشتراك اللفظي او المعنوي كما مر وهو الاحتمال السادس ويظهر الثمرة في زيد كان قائما امس فقعد فعلى الاكثر حقيقة لاتصافه حال النسبة لا قبله وهو حقيقة اتفاقا وعلى حال النطق يكون محلا للخلاف لانقضاء قيامه قبل النطق وصدوره قبله نعم لو قلنا زيد كان ضاربا امس مع كونه ضاربا قبل الامس يكون محلا للخلاف على التعبيرين لانقضائه حال النسبة وكذا حال النطق وكذا قولنا انه يصير ضاربا غدا مع كونه ضاربا في الغد وعلى حال النسبة كما عليه الاكثر حقيقة وعلى حال النطق مجاز ومع كونه ضاربا قبل الغد يكون على حال النسبة محلا للخلاف وعلى حال النطق مجازا والحق مع الاكثر كما سيجيء واخطاء في الفهم من فسره بحال النطق ولكن نتكلم على كل منهما وح ينتج مع هذا الاختلاف في الحال يكون الاقوال اربعة والمقدمة الثالثة الاحتمال الاول والثالث والرابع والسادس الكلام في نوع واحد وهو الخلاف في المتصف قبل الحال وان انقضى فيه من انه حقيقة فيه ايضا فلا يشترط بقاء المبدأ في الحال او مجاز فيشترط بقاؤه وكان حقيقة فيه لاتصافه به في الحال لانه اعم من حدوثه في الحال او بقائه فيه وفيه تفاصيل ثلاث من انحاء كل عن شبهة الخصم منها التفصيل بين المبادي السيالة وغيرها كالتكلم والحركة والزمان وغيرها بالاشتراط في الثاني وعدمه في الاول ومنها بين الحدثية كالضارب والقائم والقاعد والثبوتية كالمؤمن والعادل والفاسق والكافر بالاشتراط في الاول دون الثاني ومنها بين المحكوم عليه كالزانية والزاني والسارق والسارقة وهكذا والمحكوم به كزيد قائم بالاشتراط في الثاني دون الاول ومنها بين ما لو كان الاتصاف طرء على المحل الضد الوجودي كالحلو على الحامض والاسلام على الكفر كالصحابة بعد اسلامهم وغيره بالاشتراط في الاول دون الثاني ومنها بين ما لو كان الاتصاف غالبا كالقاري والكاتب وامثالها وغيرها بالاشتراط في الثاني دون الاول **الثالثة** في الثمرة وهي كثيرة منها قوله ع يكره البول والغائط تحت الشجرة المثمرة وحال الثمرة على الحالي يكره جزما وان لم تكن لها ملكة نوعية وشخصية واما في حال عدم الثمرة فان وجد قبله وانقضى فعلى اشتراط بقاء المبدأ لا يكره وعلى عدمه يكره وعلى التفصيل فالتفصيل وانه يتصف بها في الحال ولا قبله لم يكره الى ان يتحقق له الثمرة لعدم المقتضي لصغر او مانع من افة وغيرها فيكره حال عدم الثمرة وان كان غالب اصنافه لا يثمر ويختلف في هذا الا تكره وعلى الملكة الشخصية ففي الاول انه لم يتحقق لها الثمرة مرارا ثم تحقق لها لم تكره لعدم الملكة الشخصية وفي الثاني تكره ان تحقق له الثمرة مرارا ثم لم يتحقق في سنة ومنها اكل الجنب وغيرها **الرابعة** في الاصل وهو مع فرض وجود الجامع على الاحتمال الثالث فالاصل معه لدوران الامر بين الاشتراك المعنوي والحقيقة في المتصف به في حال النسبة اعني الاحتمال الاول والمجاز في المتصف قبله اعني الاحتمال الثاني والاصل هو الاشتراك المعنوي وعلى فرض عدمه كما زعمه المحقق القمي فالاصل مع الاحتمال الاول لدوران الامر بين الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز كما مر والاصل مع الثاني ثم بعد الاصل مع السادس على فرض وجود الجامع لما مر وعلى فرض عدمه فالاصل مع الرابع اعني كونه حقيقة في حال النطق ومجازا في المتصف به قبله لما مر اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان الحق في المشتق انه من حيث هو موضوع للذات المتصف بالمبدأ

حال الاتصاف وان كان له حال النسبة فالمتبادر الاتصاف به حال النسبة لا المتصف به قبلها وان انقضى ولا بعدها ولا الاعم سواء كان حال النسبة ماضيا او حالا او مستقبلا من غير دخول الزمان فيه اما الاول فللتبادر فان المتبادر من القايم المجرد والضارب امثاله هو حال الاتصاف بالقيام لا من اوجد القيام وان انقضى او يوجد فيما كان له النسبة كزيد كان ضاربا امس وحالا او غدا هو الاتصاف حال النسبة من الماضي والحال والاستقبال لا قبلها ولا بعدها ولا الاعم وصحة السلب عن المتصف به قبل الامس وقبل الان وقبل الغد وانقضى حال النسبة عن المتصف به بعدها واما المتصف به قبلها وبقي حال النسبة فهو فرد لحال الاتصاف سواء لا عبرة من الحدوث البقاء والنقض لو نصب القرينة بعد ان المراد هو الاتصاف قبلها او بعدها والتكرار لو نصب القرينة على ان المراد من ضارب امس هو ضارب بيته في الامس والتكذيب عرفا ان علم ارادة الاتصاف قبلها وان انقضى وبعدها وعدم صحة التقسيم في نحو زيد ضارب الان الى المتصف في الحال و في الامس و في المستقبل وعدم دخول المتصف قبلها وانقضى وبعدها في صور العفو كما لو قال من كان مصليا الان او الامس او الغد فاعطه درهما فلا يدخل في الاول من كان مصليا قبل الان وانقضى وبعده وهكذا في الاخرين ولو اعطاه برئ ذمته عرفا يقينا واستدل ايضا بان فعلية الاتصاف امر لا يفرق بين الجوامد والمشتقات الا باعتبار العرضية والذاتية فان صدق الماء والانسان على مصداقها لا يمنع الا بفعلية الماء والانسان فكل الالفاظ يتبع عنوانها فعينا ان الوصف العنواني وتحقق الموضوع لا يكون عقليا والا لما تخلف بل تابع لوضع الواضع فان وضع المشتق للذات المتصف بالمبدأ حال الاتصاف فالصدق موقوف على حال الاتصاف وان وضع لذات وجد له المبدأ وان انقضى فالصدق موقوف على تحقق المبدأ قبله وان وضع للاعم فيكون اعم وح فالوصف العنواني هو الاعم واستدل ايضا بانه لو كفى تحقق المبدأ قبله يلزم صدق المتقابلات كالابيض بعد زوال البياض وعروض السواد ويلزم كونه ابيض واسود وفيه انه ان كان معناه من وجد فيه بياض فقط لعدم كونه اسود قبله وان عم يلزم فرد ان احدهما من وجد له الاخر حال الاتصاف بالاول ولما ابيض بالثاني اسود ولا يجتمعان في زمان واحد فلا يلزم صدق المتقابلات من حيثية واحدة في زمان واحد حجة من عمم وقال انه حقيقة ايضا لمن وجد له المبدأ قبل حال النسبة وان انقضى فيها وجوه الاول اولوية الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز والجامع موجود وهو الاحتمال الثالث تمام وفيه اولا ان المدعي يدعي وضعه لحال الاتصاف بالخصوص ولا جامع بينه وبين الفرد الاخر اعني من وجد بالخصوص ولا بينه وبين الفرد الاخر اعني من وجد بالخصوص ولا بينه وبين لفظ الجامع كما مر وثانيا بانه على فرض تسليمه عين مقابل لما ذكرنا الثاني صدق الحداد والصباغ وامثالهما لمن وجد له المبدأ وان لم يكن حال النسبة مشغولا بل كان مشغولا بالاكل وامثاله وفيه انه من الحرف والصنايع وفي حال النسبة متصف بالمبدأ ولا يشترط الاتصاف بالصباغية الثالث انه قول الاكثر وفيه اولا منعه وثانيا منع حجيته وثالثا عدم مقاومته لما مر الرابع ان من انقضى عنه المبدأ مما يشتد به الحاجة فيقتضي الحكمة وضع اللفظ له وفيه اولا انه لا يكون حجة وثانيا ان بعد حال النسبة ايضا مما يشتد به الحاجة الخ وثالثا بانه عين مقابل لما ذكرنا الخامس عدم صحة السلب عمن اتصف به في الامس ثم انقضى بانه ما كان ضاربا امس وفيه انه ممنوع لصحة سلب القيام عمن ليس بقائم في حال النسبة مع انه خارج عن محل الفرض لفرض الكلام فيمن لم يكن ضاربا امس بل قبله ولا ريب في صحة سلب الضاربية عنه في الامس ممن كان ضاربا قبل الامس وقاعدا في الامس السادس حجة المفصلين بالتفصيل باشتراط بقاء المبدأ في البعض بالدليل والباقي بالاجماع المركب كما سيجيء وفيه ان جوابه ايضا سيجيء حجة المفصل بين المبادي السيالة وغيرها الذات كالتكلم والحركة والزمان عدم امكان اجتماع اجزائه لكون وجوده عين انعدامه فلو اشترط بقاء المبدأ فيه يلزم المجاز بلا حقيقة ولا يصح استعمالها وارادة حال الاتصاف فانه قبل صدور الحروف لم يكن متكلما وبعد صدوره انقضى وهكذا الحركة والزمان فلا يمكن استعماله الا فيمن وجد وانقضى هو لو كان مجازا يلزم ما ذكرنا واما اشتراط بقائه في غيره وكونه حقيقة في حال الاتصاف فللوجوه التي مضت وفيه ان الاتصاف بالمبدأ في حال الاشتغال به يصدق انه متكلم فيه لا قبله ولا يكون المناط التدقيق العقلي وحجة المفصل بين الحدوثية كالضارب والثبوتية كالمؤمن بالاشتراط في الاول لما مر وعدمه في الثاني خلافه لو اشترط فيه يلزم ايضا عدم صدق المؤمن على النايم حقيقة لانه اذعان بالله وبالنبي مثلا في حال النوم لا اذعان وفيه انه فرق بين الاذعان والالتفات به والاول حاصل في الخزانة والنوم مانع من الثاني فلا ينفي بصدقه حقيقة حجة من فصل بين المحكوم عليه كالزاني والزانية والسارق والسارقة وامثالها وبين المحكوم به بعدم الاشتراط في الاول دون الثاني اما الثاني فلما مر من كونه حقيقة في حال الاتصاف واما الاول فلانه لو كان شرطا يلزم عدم صحة الاستدلال بالاية لان معناه ح امر في حال الاتصاف بالسارقية فاقطعوا والسرقة هو اخذ المال من الحرز وقبله لم يكن سارقا وبعد انقضى وفيه ان تحقق الحكم موقوف على تحقق الموضوع اعني السرقة وهو قرينة على ارادة من تحقق له السرقة والاستعمال فيه وهو اعم من الحقيقة والمجاز وما ذكرنا دليل على المجاز ولا منافاة حجة من فصل بين ما كان الاتصاف غالبيا كالقاري والكاتب وبين غيره بعدم الاشتراط في الاول دون الثاني اما الاول فلانه لو كان شرطا يلزم عدم صدق القاري والكاتب عليهما حين الاكل والصدق موجود وفيه ان الصدق بالوضع الاولي الاستقلالي ممنوع وبالمعنى الجديد اعني الحرفة والصنعة الناشي من غلبة الاستعمال او النقل مسلم ولا يشترط اتصال الاشتغال واما الثاني فللوجوه التي مضت على عدم اشتراط بقاء المبدأ وجوابه يظهر مما مر من كونه حقيقة في حال الاتصاف حجة من فصل بين ما لو طرء على المحل الضد الوجودي كالابيض العارض له السواد المزيل للبياض والكفر العارض له الاسلام المزيل للكفر وغيره كالضارب لو اشتغل عند الضرب بما لم يخالف لضده بل المتصف بمخالفه كالقيام والقعود والسكون وامثالها بالاشتراط في الاول دون الثاني اما الاول فلما مر من الوجوه ولانه لو لم يشترط فيه يلزم صدق المتقابلات على شئ واحد كما مر وايضا يلزم صدق الكفر على اكابر الصحابة بعد اسلامهم حقيقة والاول اعني الوجوه حق لكنها عام ثابت فيه وفي غيره والثاني جوابه مر والثالث معنى كونه كافرا بناء على عدم اشتراط البقاء فيه انه اتصف قبله بالكفر لا كافر حين الاتصاف بالاسلام والاجماع ان كان فاستعماله فيه ممنوع حقيقة كان او مجازا والا فلا مانع انه مؤكد لما قلنا من كونه حقيقة في حال الاتصاف سواء حدث او بقي واما الثاني فللوجوه التي مضت على عدم اشتراط بقاء المبدأ وجوابه يظهر مما مر ان ما تعتبر حال النسبة في الازمنة وعدم كون الزمان داخلا فيه لا الماضي ولا النطق ولا المستقبل ولا القدر الجامع لا جزءا ولا قيدا بل كان ظرفا له كالمكان فلاصالة الاشتراك المعنوي لان زمان المستقبل غير داخل فيه اتفاقا واما الحال او الماضي او الجامع فان كان يلزم الحقيقة والمجاز والاصل مع الاول وللتبادر فان المتبادر من القايم المجرد هو الذات المتصف بالقيام من حيث هو الماضي كان او في الحال او المستقبل ولعدم صحة سلب الضاربية عن زيد في الامس في قوله زيد كان ضاربا في الامس وكذا الان والغد وصحة تقسيم الضارب الى الماضي والان والمستقبل بان الضارب قد يكون ضاربا في الماضي وقد يكون ضاربا في الان او في المستقبل ولدخول كلها في السوق فيما قيل كل ضارب في كل مجتهد يجب اتفاقه واهانته وكذا كل زان او سارق يجب قطع يده ولانه لو كان الزمان داخلا فاما حال النطق

حجة من قال انه موضوع للمتصف بحال النطق

او الماضي او الجامع بينهما لا المستقبل اجماعا وح يلزم في الثاني التكرار في زيد كان ضاربا في الماضي والنقض في زيد يصير ضاربا غدا ولاتفاق علماء الادب حيث فرقوا بين الفعل والمشتق بدخول الزمان والاقتران به في الاول دون الثاني وظاهرهم نفيه مطلقا جزءا وقيدا وكذا علماء الاصول ومن قال بحال النطق او فسر الحال فيه بحال النطق فقد اخطاء بما ذكرنا ولان الظاهر من كلماتهم هو حال الاتصاف المقابل للانقضاء كما فسره المصنف حجة من قال بانه موضوع للمتصف به حال النطق التبادر فان المتبادر من زيد قائم هو حال النطق وصحة السلب عمن ليس متصفا به حال النطق لصحة ان يقال ان زيدا ليس بضارب فيمن كان قاعدا حال النطق والتكذيب ان علم ان المراد قبله او بعده والنقض كما ظهر والتكرار ان نصب القرينة على انه ضارب حال النطق وعدم صحة التقسيم في زيد قائم الى الان والامس والغد والجواب عن الكل انه نشأ من الجملة الاسمية وهي موضوعة للاتصاف به حال النطق لما مر وليس من لفظ المشتق والا لافاده مجردا وهو خارج عن محل النزاع حجة من عمم وقال انه حقيقة ايضا فيمن اتصف بالمبدأ في الماضي وان انقضى في حال النطق اما على الاشتراك اللفظي بناء على عدم وجود الجامع والاشتراك المعنوي بناء على وجود الجامع هو المتصف به لا بعد حال النطق وهو الاحتمال السادس لما مر اموره الاول اولوية الاشتراك المعنوي بالنسبة الى حال النطق وفيه اولا انه مع الاحتمال الثالث اعني المتصف به لا بعد حال النسبة ثم مع حال الاتصاف وثانيا بانه يصح مع وجود الجامع فيه تفصيل كما مر والا فالحقيقة والمجاز اولى من الاشتراك اللفظي وثالثا بانه غير قابل للمعارضة مع ما مر من الادلة المثبتة لحال الاتصاف الثاني عدم صحة السلب عمن اتصف به في الماضي بانه ما كان ضاربا وفيه انه لا يصح ايضا عمن يتصف في المستقبل وهو يقتضي الوضع لحال الاتصاف مطلقا ماضيا او حالا او مستقبلا الثالث صحة التقسيم الى حال النطق والماضي وفيه انه يصح الى المستقبل ايضا وهو دليل لما ذكرنا الرابع عدم النقض والتكرار في قولنا زيد كان ضاربا في الامس والان وفيه انه في المستقبل كذلك كزيد يصير ضاربا غدا كذلك وهو يقتضي الوضع لحال الاتصاف كما مر الخامس انه قول الاكثر وفيه اولا منعه لما مر من اتفاق علماء الادب وكذا الاصوليين على عدم دخول الزمان فيه ومن فسره بحال النطق اخطاء وثانيا منع حجيته وثالثا عدم معارضته لما مر السادس انه مما اشتد به الحاجة وفيه ما مر السابع اجماع النحاة على اطلاق اسم الفاعل على المشتق الذي اريد به المتصف في الماضي كحال النطق وبعد الاتفاق على المعنى المجازي وفيه انه اولا معارض بدعوى صاحب الكوكب الدري على اطلاقه على المشتق الذي اريد به المعنى المستقبل كيصير ضاربا غدا مع عدم صحة سلب اسم الفاعل عنه وثانيا بانه الاطلاق اعم وثالثا بعدم مقاومته لما مر الثامن كلام النحاة انه يعمل ان كان بمعنى الماضي والظاهر منه هو المعنى الحقيقي لحال النطق وفيه انه معارض بكلامهم انه لا يعمل ان كان بمعنى المستقبل بتصريحهم بالفرق بينه وبين الفعل بعدم دخول الزمان والاقتران به في الثاني دون الاول وثانيا بان المعنى اعم وثالثا بعدم مقاومته لما مر التاسع بعض حجج المفصلين كما مر وفيه اولا ما مر وثانيا بمنع الاجماع المركب او وجود القول بالتفصيل كما مر وثالثا بانه اعم الحجج من وجد له وانقضى قبل حال النسبة وقبل حال النطق بل ظاهر في الاول بل بعضها صريح فيه ثم الكلام في معنى الحال بالاحتمالين الاولين اعني حال النسبة وحال النطق بقي الكلام في معناه بالاحتمال الثالث اعني الفعلية المقابل للملكة اي الخروج من العدم الى الوجود ماضيا او حالا او مستقبلا بالمعنى الاصلي كالضاربية اي الاتصاف بالضاربية فعلا الاعم المقيدة على الضرب مثلا القائمية والقاعدية وامثالها او بالمعنى الطاري من الحرفة والصنعة نقلا كالحمال والنجار والصباغ وامثالها اي الاتصاف بهذه الصنعة فعلا لا الاستعداد القريب لها او مجازا مشهورا واشتراكا تعينيا كالقاري والكاتب والمعلم والفرق ان في الاول يضر عدم الاتصاف به حال النسبة من الاكل والصلوة والسكون وامثالها وفي الثاني لا يضر الاتصاف بغيره في حال النسبة من الاكل وغيره كما ان الصباغ لا يضر الاشتغال بالاكل وامثاله في الصدق ما لم يترك الاشتغال به ويعرض عنه ويشتغل بمبدأ الاخر من النساجية وامثاله مع عدم قصد الرجوع اليه وقصد عدمه وقد يستعمل ويراد به الملكة اي الاستعداد القريب لهذا المبدأ اما بالمعنى الاصلي كالمجتهد والقايم في الاصول او الفقه او النحو والصرف وفلان نحوي او صرفي فان المراد محض الاقتدار على استنباط مسائله الاصلية العلم بالجميع المسائل نقلا كان او مجازا مشهورا او اشتراكا تعينيا او بالمعنى الطاري كالصباغ وامثاله في حال الاعراض عنه واتصافه بالتجارة او النساجية والتدليفية وامثالها مع عدم قصد الرجوع الى الصباغية فانه ان استعمل فيه الصباغ معناه الاستعداد القريب لهذه الصنعة والحق ان المشتق من حيث هو حقيقة في الفعلية بالمعنى الاصلي واستعماله في الملكي مطلقا بالمعنى الاصلي كان او من الحرف والصنعة مجاز وذلك للاصل لانه حقيقة فيه فلو كان حقيقة في الملكة ايضا يلزم الاشتراك اللفظي لعدم الجامع وللتبادر فان المتبادر من الضارب والقايم والنجار والحمال وامثالها هو فعلية الاتصاف لا الاستعداد له وصحة السلب عمن ليس متصفا فعلا بل كان محض الاستعداد والنقض والتكرار والتكذيب مع عدم القرينة يحمل عليها الا ان يثبت النقل لاصالة عدمه وفي المجاز المشهور كان منه توقف كما سيجيء حتى يتميز بالقرينة وكذا في الفعلية من الحرف والصنعة مجاز لانه حقيقة في الفعلية اتفاقا فلو كان حقيقة في الحرف ايضا يلزم الاشتراك اللفظي لعدم الجامع وللتبادر فان المتبادر من القايم هو الاتصاف بالقايمية لا كون شغله القيام وصحة السلب عمن ليس بقايم حال النسبة والنقض والتكرار والتكذيب فيحمل عليه مجردا الا ان يثبت النقل فيحمل المجرد على المنقول اليه والا فيحمل على المنقول عنه لاصالة عدم النقل وفيما كان من المجاز المشهور توقف حتى يتميز بالقرينة كما سيجيء في محله ان شاء الله تعالى **تذنيبات** الاول قالوا انه لا يشترط في صدق المشتق على الذات قيام المعنى المشتق منه بتلك الذات نسب ذلك الى المعتزلة واصحابنا خلافا للاشاعرة واستدل على ذلك بانه لو كان شرطا لما صدق الضارب على من صدر منه الضرب بانه ضارب والتالي باطل اتفاقا بيان الملازمة ان قيام الضرب الذي منه الاشتقاق انما هو ثابت للمضروب لا لمن صدر منه الضرب وفيه تامل لانه فعل صادر من الضارب واقع على المضروب ويكون المصدر اعني الضرب بمعنى اسم الفاعل اي موجد لهذا الفعل وبان الله تعالى متكلم وليس الكلام قائما بذاته لانه عبارة من الحروف والاصوات الممتنع قيامها بذاته تعالى والقول بانه انما يكون باعتبار قيام المعنى القديم اعني الكلام النفسي الذي يدل عليه الحروف والاصوات مدفوع بان الكلام النفسي باطل في ذاته كما مر في تعريف اصول الفقه مع ان اطلاق الكلام عليه مجاز والكلام حقيقة في اللفظ الصادر كما مر وفيه انه في ايجاده الحروف والاصوات فالتجوز وغيره كما مر في الضرب وكذا بقائه خالق والخلق اما ان يكون بمعنى المخلوق فهو ان كان عين ذاته فيلزم اتحاد الخالق والمخلوق وقدم المخلوق وان كان مغايرا له لزم التسلسل اذ جعل الخلق بمعنى المخلوق يقتضي خلقا دخلا لغا فنقل الكلام في هذا المخلوق فلو كان بمعنى المخلوق يستلزم خلقا اخر ويتسلسل مع ان اطلاق الخلق على المخلوق مجاز واما ان يكون بمعنى التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حال الايجاد ولما كان هذا التعلق من الله صدق لفظ الخالق عليه فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى لان التعلق حادث وذلك لانه لو كان قديما يلزم قدم العالم ايضا لان قدم التعلق الذي هو نسبة بين الخالق والمخلوق يستلزم قدم المخلوق والا يلزم تحقق النسبة بدون المنتسبين ولا يكون معنى المشتق منه قائما بذاته

وبيان الخلق في الخالق بمعنى اسم الفاعل كما رأى ذات يوجد المخلوق واحتجت الاشاعرة بالاستقراء كقايم وقاعد ومؤمن وفاسق وعادل وامثالها والجواب انه لا كلية فيه
لوجود غيره كما ذكرنا مع كون الصدق حقيقة **الثاني** قالوا ان قيام المعنى بالذات لا يستلزم الاشتقاق والا لما وجد بدونه والتالي باطل كانواع الروايح بمعنى انها غير
المسك والعنبر والكافور وغيرها فانها قائمة بمحالها المذكورة مع انه لم يكن بها مشتق وكذا انها الفاظ نفاقا وأما الاشتقاق فوجب كون المعنى قائما بالذات مع كون اللفظ
موضوعا اذ نراه الاشتقاق لا يمكن من دون فصل يشتق منه وهو اللفظ الموضوع للمعنى وفي الروايح شرطها مفقود لان شرط الاشتقاق وجود اللفظ الموضوع
للمعنى القايم بالذات ولو يوضع لشيء منها لفظ باوانه وعليه لا يكون مجرد وضع اللفظ لو اطلق بل شرطه بطريق الاشتقاق من المشتق والمشتق منه **الثالث** الامر
فيما ذكرنا بين اسم الفاعل والمفعول وصيغ المبالغة والصفة المشبهة في الحدوث والثبوت وهما اما يثبتان بالمبدأ لا من الهيئة وهو خاص وذلك لاصالة الاشتراك
المعنوي وصحة التقسيم وعدم النقض في قوله هذا كان حسنا وسيصير قبيحا وعدم تبادر احد الامرين وكذا عدم صحة السلب نسب لو فاقا الى عبد القاهر والسكاكي
والميداني والسيد الشريف ونجم الائمة قائلا والذي ارى انها الصفة المشبهة كما انها ليست موضوعة للحدوث ليست موضوعة للحدوث ليست موضوعة للاستمرار
فليس معنى حسن الا كونه ذو حسن سواء كان في بعض الازمنة او في الجميع لما لم يكن بعض الازمنة اولى من بعض في صورة التجرد لم يجز نفيه في جميع الازمنة وليس وضعيا
بل بدليل العقل خلافا لابن هشام والحاجبي ظاهرا حيث قالا بدلالة اسم الفاعل والمفعول على الحدوث والصفة المشبهة على الثبوت وبعد فما انتهى ذكر ناظم ان المشتقات
موضوعة من حيث المادة في ضمن الهيئات موضوعة من حيث تقييدها بالمواد بخروج القيد لما مر من كون الموضوع له عاما عموما اصوليا ويلزم ثبوت الوضع للتركيب لا شتمالها
بخروج القيد وهل يكون لساير التراكيب وضع ام لا بل يكون بالعقل باناحتي علمنا كون تلك الالفاظ المفردة موضوعة لمعانيها وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ
المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ المفردة بحركاتها على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبة بعضها الى بعض في ذهن السامع وحينئذ
حصلت المعاني المفردة مع نسبة بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة وكيف كان فلا ريب في ثبوت الوضع من بعض الجهات كاسم الجنس المنون حيث ان التنوين
يكون للتمكن واسم الجنس يفيد الجنس والتركيب يفيد التنكير ومثله الجمع المحلى والمضاف والنكرة المنفية والمبتدأ المحلى باللام في افادة الحصر وكذا في تقديم الخبر عليه
وامثالها كما سيجيء والاشكال والخلاف انما هو في المركبات التامة اعني الاسنادية التامة الخبرية والناقصة المشتملة على النسب التوصيفية والاضافية فمنهم من انكره وجعل
دلالتها عقلية كالازهري في التصريح والعبكي في اليتيمة كما عن الرازي ومنهم من اثبته ونسب هذا القول الى المشهور وهو الحق وذلك لوجوه الاول انه لولاه لتساوى التراكيب
بنظر العقل والمتكلم فيمكن ارادة النسبة التامة من التركيب التوصيفي والناقصة من الاسنادي وكذا الاضافة والعكس فترجيح احد النسب واختصاصه بتركيب دون تركيب اختصاصا
لا يوجد في ضمنه لسلب العقد ارادة الاسناد التام من التوصيفي او الاضافي اصلا ولا العكس لابد من مرجح وليس الا الوضع او القرينة او الطبع والثالث باطل بالضرورة لانه ليس كالة
اح اح على وجه الصدق والثانية ايضا مفقودة بالاصل والاتفاق والاول هو المطلوب لتساوي النسبة بحسب الفهم ونظر المخاطبين في المحاورات وترجيح بعض على بعض
ترجيح بلا مرجح وحمل بلا دليل الثاني انه لو كان بالعقل لاحتاج العلم بالاسناد مثلا بعد قولنا زيد قائم مضافا الى تصور زيد وقائم الى شيء آخر خارج عن اللفظ اعني حكم العقل
بالاقتران والاسناد ونحو غيره كعلم العقد وليس كذلك لحصول خاتمة اللفظ بمجرد السماع الثالث انه لولاه يلزم من ارتكاب المجاز في المركب كونه مجازا لا حقيقة له مع ان احدا لم يثبت
بعض به مع شيوعه وتشبيههم بامثلة نادرة كقامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل والاولى ان يقال انه يلزم من ارتكاب المجاز فيه مساو بالارادة غيره لعدم وضعه لبعض دون
ويلزم كونه من باب استعمال المهمل في المعنى ولا يسمى هذا بالمجاز بلا حقيقة لانه استعمال الموضوع في المعنى المجازي وهذا لا يكون موضوعا الا بقي انه لم من عدم الحقيقة
ومن عدم الموضوع له لانا نقول الاستعمال المجازي موقوف على المناسبة بينه وبين الموضوع له وفي المهمل محال الرابع ان الحمل في المبتدأ على الاسنادي التام لابد من
كونه مرادا للمتكلم حتى يصح الحمل واما الارادة لابد من محل يراد منه وهو اما المبتدأ والخبر او الاقتران المخصوص والاولان بديهي البطلان والاخير كذلك لكونه على هذا الفرض
من المهملات ولا يكون قابلا لجعله محل الارادة والا لصح استعمال ديز في زيد مثلا والتالي باطل فتعين ان يجعل الاقتران من الموضوعات وعليه فليس موضوع الا ما يسمى
منه عرفا بالاتفاق والمنافي انها لو كانت موضوعة لتوقف استعمال الجمل على النقل كالمفردات وانه يلزم لمن عرف مسمى زيد وقائم وسمعهما باعرابهما المخصوص ان يفهم بالضرورة
معناه وانه خلاف الاصل وفي الاول منع الملازمة لان على القول بان الوضع نوعي على ما ذكرناه في المشتق لا شخصي فلا يتوقف على وصول كل ما استعمل مع اسناد خبري وهكذا
بل يتوقف على وصول النوع وشبهة بان الاقتران المخصوص بين الموضوعات المخصوصة والمحمولات المخصوصة وضع للاسنادي التام على عموم الاصولي كما مر في المشتق وهو لا يتوقف
على وصول هذا المخصوص بل عدم حصول الاستنكار والمنافرة عرفا وصحة استعماله عرفا في كل مبتدأ وخبر وهكذا يكشف عن الاذن والرخصة في النوع كما مر في المجاز بل هو
اقوى دليل على الوضع النوعي من عدم توقف الاستعمال على وصول كل واحد واحد مع ان المجاز بتكيف ولا يجوز احد مطلق التركيب كيف ما اتفق وفي الثاني ما قال بعض
وقال انه لو تم يلزم ان لا يحصل الخلاف في الافادة في المركبات عند اتفاقهما في الالفاظ المفردة ومعانيها لكن الفرق واضح بين قولنا ضرب موسى عيسى وضرب عيسى موسى
وفيه نظر ووجهه انه ليس الخلاف في اسنادها بل الاختلاف انما هو في فاعلية شيء ومفعولية شيء على الاول وبالعكس على الثاني ثم قال نعم يلزم بعدم ظهور الاعراب
كالوقف وغيره عدم فهم المعاني وفساده ظاهر مع ان ارتسام المعنى بتوالي الالفاظ والحروف لا يستلزم المدعى لاحتمال توقفه على حصول الهيئة المقارنة لذلك بل الهيئة
الاولى الحركات والمفردات من مقومات الموضوع فيما لم يحصل لم يحصل وبخصوصه يحصل الافادة والدلالة وحاصله انه مع اقتران الاعراب المخصوص على ما هو بل الاحتمال في
الاشتراك والابهام يحصل الافادة والدلالة وحاصله انه مع اقتران الاعراب المخصوص على ما هو بل الاحتمال في الاشتراك والابهام يحصل الافادة ومع عدمه كالوقف فلا يحصل
الموضوع لجواز كون الموضوع هو اللفظ المقرون بالاعراب المزيل للاحتمال كما بقي يمكن ان يقال انه يجوز ان يكون الاقتران المطلق مع قبول الارادة الفاعلية والمفعولية ولمثالها
موضوعا وتعيينه بالقرينة ومع العدم يحصل عدم الفهم في المحل كالوقف وغيره انما هو للاجمال لعدم القرينة لا لعدم الموضوع على هذا الفرض لا نا نقول لو كان كذلك
يلزم حصول افادة الاسناد التام من سماع زيد بالوقف وقائم كذلك والتالي باطل لعدم الافادة عرفا فتدبر وفي الثالث انه حجة ما لم يكن دليل والدليل موجود وهو ما مر وهل
المجازية في المفرد يعني الافراد في جوهر الكلمة لا الاعراب يستلزم المجازية في الاسناد وبالعكس مثلا قوله اسد جاءني واذا رأيت الاسد الرجل الشجاع هل يوجب المجاز في الاسناد

اولا وبالعكس لولا اذ لما كان ظاهرا في الاسناد التام الاسناد الناقص هل يوجب المجاز في الاطراف او لا يرجع النزاع الى ان الاقتران بين زيد قائم على فرض وضعه للاسناد
التام مثلا هل وضع لما يكون المبتدأ والخبر ظاهرا فيه او لما يراد منهما سواء كانا ظاهرين فيه ام لا والحق الثاني لان المجاز في الاطراف لا يوجب التصرف في الاسناد فاولا
الاجمال كذلك وهو ظاهر نعم ارتكاب المجاز في الاعراب لو صح بان يراد من الرفع علامة المفعول يوجب تغيير الاسناد دون الاطراف كما لا يخفى فتدبر **المقصد الثاني**
في الاوامر وفيه مطالب يعنون كلا باصل **مقدمة** في ان صدق الامر على وجه الحقيقة يتوقف على شروط ترجع الى حيثية الامر والى الامر والمراد منه ومتعلقه وتحقيق
المقال فيه يقع في امور **الاول** قال بعضهم ومنهم علماء الادب انه شرط ان يكون عاليا مطلقا سواء كان مستعليا ام لا حيث قالوا بان الفرق بين الامر والسؤال
والالتماس انما هو بمرتبة الامر فلو كان عاليا فامر ولو كان دانيا فالتماس ولو كان مساويا فسؤال وقال بعض انه شرط ان يكون مستعليا ولو كان من حيث الرتبة دانيا
والظاهر كونه من غلبة الاصوليين وقال بعض الآخر منهم انه شرط ان يكون عاليا مستعليا للاول التبادر فان المتبادر من قول القائل من عند الجليل امرتك ان تفعل كذا
او افعل كونه عاليا وكذا من قوله امر فلان فلانا بكذا والاستنكار من امر الداني بالعالي كما لو قال الولد لوالده امرتك بكذا والفقير يا ايها الغني امرتك افعل او ايتني بكذا والاولى
كلمات علماء الادب على ما ذكرناه وفي الاول انه اطلاق يكشف عنه عدم صحة السلب عن المستعلي الغير العالي بكونه دانيا كالفقير على ما مر لانه لا يصح سلب الامر عنه بل يصدق
حقيقة انه امر ولذا يقول ربما لبيت والتوبيخ في مقام المؤاخذة والاستهجان العقلاء انك لست من اهل الامر وهذا يرجع الى ان الامر ليس من شأنك عقلا فالاستنكار عقلي
والعلو شرط عقلي للاعتناء بعد تحقيقه عقلا ولا يكون شرطا لفظيا بحيث كان بدونه مجازا ولذا يثبته ولا يسلبه تمام بان ما في الثاني وفي الثالث انه مع تجويز النقل يكون
اخبارهم عن تبادرهم وما تقدم وما ذكرنا بعينه منا ولا منافاة ومع عدمه كما هو الحق في المقام للقطع بعدم النقل عنه فالامر دائر بين اخذنا بما نجد من انفسنا اجتهادا واخذ
كلماتهم الناشئة من اجتهادهم تقليدا ولا ريب ان الاول مقدم لما مر في السابق وللثالث ايضا التبادر بان المتبادر من امر فلان كونه عاليا ومستعليا وصحة السلب عن العالي
الغير المستعلي كما لو كان كلامه على وجه التضرع وفي الاول انه اطلاق لما مر من عدم صحة السلب عن المستعلي الغير العالي وفي الثاني انه يثبت الاستعلاء لا بما معا على انه يخالف
لاصالة الاشتراك المعنوي لانه فرد من العلو وكذا الاستعلاء وبما ذكرنا ظهر ان الحق هو الثالث لعدم صحة السلب كما مر وبما يستدل ايضا بقوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك وبقوله لبريرة ارجعي الى زوجك قالت هل امرتني يا رسول الله قال لا بل انما انا شافع بانه كان عاليا ولو كان العلو كافيا لما صح سلبه مع انه صح سلب الامر
عنه ولكن يرد عليه بان سلبه الامر يحتمل ان يكون لعدم ارادة الوجوب كما شرط ايضا ارادة الوجوب فلو لم يرد منه الوجوب فلو كان عاليا ومستعليا لم يكن امرا كما يجيء
وهل يكون متواطيا بالنسبة الى فرديه اعني العالي وغيره او يكون مشككا والحق هو الثاني لظهوره في الاول وتمام بان الفرق بين الامر والسؤال والالتماس انما هو لاعتبار
والعدم **الثاني** هل يشترط في صدق الامر مضافا الى شرطية الاستعلاء كونه قولا مخصوصا كامرتك او قولا مطلقا بما يفيد الطلب مع عدم الرضا بالترك لانه معنى لوجود
لغة وعرفا ولو كان صيغة كقوله افعل ولا بل مطلقا بما يفيد الطلب مع عدم الرضا بالترك ولو كان اشارة او عقلا يدل على اللزوم من باب ادراك الحسن والقبح وقوله اردهما
يشتق منه فرد من افراده على فرض اجتماع شرايطه من الاستعلاء وارادة اللزوم والحق هو الاعم الا فيما يدرك اللزوم العقل لما التعميم فلاصالة الاشتراك المعنوي ولعدم
صحة السلب عن الاشارة والصيغة المفيدة وارادة اللزوم من المستعلي ولصحة التقسيم وكذا ما افاد اللزوم من المستعلي بالقرينة لكونه فرد الامر حقيقة لما ذكرنا والفرق ان
امرتك وباقي المشتقات يفيد اللزوم من المستعلي وكذا صيغة افعل كما سيجيء بالوضع ويحمل عليه مع التجرد وغيره يفيده بالقرينة ويحمل عليه ان وجدت والاشكال انما هو
فيما يدرك العقل لزوم فعله او تركه بادراكه الحسن او القبح من انه هل يصح اطلاق الامر والنهي حقيقة كاطلاق اللزوم والوجوب الطلب عليه والمحبوبية والمبغوضية والحسن
والقبح والمذموم والممدوح عليه او لا ينشأ من تبادر خلافه وعدم صحة السلب عنه معلوم ولو لم نقل بمعلومية صحة السلب الا ان يقال انه لا يصح ان يقال انه لم يكن منهيا او لا ما
لا يقال استعمال الطلب والوجوب فيما مضى انما هو حقيقة فيه فكذا الامر لانا نقول الطلب اللزومي مدلول الامر وكذا الوجوب لا يلزم كونه حقيقة في الطلب اللزومي كونه الطلب
حقيقة فيه كما لا يخفى بل يمكن القول بتعميم الطلب للاستحباب بخلاف الامر **الثالث** الحق انه موضوع للطلب واستعماله في غيره مجاز اما كونه حقيقة في الطلب فللتبادر
وعدم صحة السلب التكرار واما كونه مجازا في غيره كالفعل والشأن والشيء والتعجب وامثالها فلانه لو كان موضوعا لغيره ايضا يلزم الاشتراك اللفظي لعدم الجامع
القريب الاصل عدمه ولعدم التبادر ولصحة السلب لعدم لزوم الاستفهام وللنقض بالارادة مع القرينة مع انه قدمر اشتراط الاستعلاء في الامر ولا معنى للاستعلاء
في غير الوجوب حتى الاستحباب لا ما ذكرناه والاستعمال للاستحباب ويؤيده عدم الاشتقاق منه بمعنى غير الطلب نعم يشكل في انه بمعنى غير الطلب يجمع على امور وهو يكشف عن وضع المادة لكلا
بمعنى الطلب يجمع على اوامر ويكشف عن وضع المادة له الا ان يقال انه من حيث كونه معروضا للهيئة الاولى وضع لغير الطلب من حيث كونه في ضمن الاوامر موضوع للطلب
وهو الحق نوعان والمراد بالطلب هو اللزوم لا الاستحباب ولا الجامع بل مجاز في غيره لما مر من التبادر ويكشف عنه انه لو قال امرتك مع التجرد لو خالف يعد عاصيا فيما كان الامر
عاليا ولو عاقبه المولى لم يكن مذموما وكذا غيره مما مر الا عدم الاشتقاق فانه لا يجري لمجازية الاستحباب الموجودة فيه لكنه مجاز كالمادة لما مر ويدل عليه ايضا قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون الخ كما سيجيء في الصيغة وقد يستدل للاعم بالاولوية الاشتراك المعنوي وصحة الاستفهام وصحة تقسيم الامر الى الايجابي والندبي وبان فعل المندوب طاعة وكل طاعة مأمور به
فكذا الندب في الاول انه اولى فيما كان الجامع القريب موجودا مع الاستعمال فيه مع عدم الغلبة في الخصوصية بل كان استعماله في الفرد من باب اطلاق الكلي على الفرد والجامع
القريب في المقام ان كان موجودا مع الاستعمال فيه ايضا لكن الاستعمال في الخصوصية اعني الوجوب بالمادة المركب من الطلب لخصوصية من اللفظ غالب معه فالحقيقة فيه
المجاز في غيره اولى لان الغالب فيما يستعمل فيه اللفظ غالبا الحقيقة فكذا في المقام نعم لو كان الغالب من باب اطلاق الكلي على الفرد مسلم لكنه ليس كذلك فالمراد
المشترك او سلمنا لكنه فيما لم يكن دليل على نفيه وقد مر وجوده وفي الثاني ان الصحة يجتمع مع اللزوم والحسن وما يكون دليلا هو الاول لا الثاني لاجتماعه في
الحقيقة والمجاز لسبق ارادة الحقيقة والمقام من الثاني لانه ان لم يستفهم لا يعد مذموما ومبناه الفرق بانه غالبا على عدم الاستفهام وهو يكشف عن عدم الا
وكذا كونه عاصيا عرفا ومخالفا مع التجرد يكشف عن ظهوره في الوجوب وفي الرابع منع الصغرى ان اراد كونه طاعة او منع الكبرى ان اراد انه طاعة استحبابية لانه لم
يكن مأمورا به حقيقة وربما يستدل بالحديثين ويجاب عنهما بانه يحتمل ان يكون من باب انتفاء الاستعلاء ولكنهما يثبتان ان الامر من الاستعلاء والوجوب فيما ينتفاه منه

منه هو الوجوب اللغوي والعرفي اعني طلب الفعل مع عدم الرضا بالترك واذا كان الامر عاليا كالاوامر الشرعية يثبت الوجوب العقلي الموجب للمكلف بايجاده وكان من تركه مستحقا للعقاب والذم عقلا واستدل بعض القائلين بكونه حقيقة في الندب بان الفرق بين الامر والسؤال والالتماس ليس الا بتفاوت رتبة الطالب بالعلو وعدمه فالوجوب شيء زايد على السؤال انما يحصل علية فكذا الامر وفيه ان الفرق قد مر بانه يكون بالاستعلاء وغيره ويتوقف صدق الامر على ارادة الطلب مع عدم الرضا بالترك وبوجوده في السؤال والالتماس لا يكونا للندب ماخوذا فيهما فالندب وبقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وسيجيء الجواب عنه في الصيغة لما ذكرنا ظهر ان في صدق الامر حقيقة يشترط كونه مستعملا مع ارادة اللزوم وامر بالطرح لما كان حقيقة فيما كان الامر مستعليا مع ارادة الوجوب لما ذكرنا فيكون فردا من افراد الامر المطلق وكذا الصيغة لو ثبت تضمنه الوجوب وكذا الاشارة المفيدة للوجوب كونه من المستعلي واذا ثبت في العرف بالامارات التي ذكرنا يثبت في اللغة باصالة عدم النقل بل القطع بالعدم **الرابع** ان صدق الامر حقيقة هل يشترط كونه مستعملا مع الوجوب … لكن حقيقة والحق في الاخير كونه مجازا لعدم صحة استعمال الامر فيهما مع صحة استعمال النهي فيهما ولكن صحة السلب عنهما والتبادر والنقض وبانه لو كان للاعم يلزم عدم الفرق بين الامر والنهي واما الاولان فالظاهر كونها حقيقة لعدم صحة سلبه عنهما ولاصالة الاشتراك المعنوي فيكون الامر فيما يشتق منه وصيغة افعل وما ضاهاها امرا حقيقة مطلقا على فرض كون الامر مستعليا مع ارادة اللزوم سواء كان متعلقه عنه … **اصل** في صيغة افعل وقد ظهر ان صدق الامر عليها يشترط كون المتكلم به مستعليا وهل تكون موضوعة للطلب الوجوبي او الاستحبابي او الاعم المشترك بينهما معنى او لفظا كما عن علم الهدى مع القول بالوجوب في عرف الشارع او الاعم منه ومن الاباحة لفظا او الاعم منها ومن التعجيز والتكوين لفظا اقوال الى اكثر ونسب التوقف بين الوجوب والندب الى بعض وبين كونه مشتركا معنويا او لفظيا كما عن بعض والحق انها حقيقة في الوجوب عرفا ومجاز في غيره لما ذكرنا في المادة من التبادر وكيفية عنه مع التجرد وعد التارك مخالفا عاصيا مستحقا للمذمة فيما كان الامر عاليا ومن صحة سلب غيره والنقض والتكرار وعدم صحة التقسيم وعدم لزوم الاستفهام وتبادر الاستعلاء منه ولا معنى للاستعلاء في غير اللزوم ويثبت في اللغة باصالة عدم النقل بل القطع به ويثبت الوجوب العقلي فيما كان الامر عاليا واستدل ايضا الى ما ذكرنا بما مر من الاخبار في خبر بريرة والسواك بانه سلب الامر مع كون الامر فيه ندبا ولولا للوجوب لما صح سلب الامر عنه وعنها بانه يحتمل ان يكون لعدم الاستعلاء فيه لان يقع مع الندب لا معنى للاستعلاء وبالايات منها قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك وجه الاستدلال ان حمل الاستفهام على حقيقته ممنوع عن الجهل وهو في حق الله تعالى محال فيحمل على اقرب مجازاته وهو الاستفهام الانكاري والمذمة فيستفاد المذمة على مخالفة الامر في المحكي عنه من الاية اعني قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا الاية عن الامر الصادر من الله الى الملائكة ومنهم الابليس ومخالفته وهي موقوفة على فهم الملائكة الوجوب لا لمانع الذم وهو اما ان يكون من القرينة او الوضع والاول منفي بالاصل بقي الثاني وهو المطلوب والمراد بالمنع اما هو المعنى الحقيقي فيكون لا زائدة او يحمل على الداعي والسبب فيكون على معناه واورد عليه اولا بان الاستفهام اعم من طلب الفهم لنفسه ولغيره لعدم صحة سلبه عن الثاني والاول محال فيحمل على الثاني لامكان الحمل على الحقيقة بكون المقصود تقرير الابليس بسبب الترك ليفهم الملائكة استكباره كما قال … خلقتني من نار وخلقته من طين وهو بذاته يوجب المذمة وان كان الامر للاستحباب لان ترك المستحب من باب الاعراض والاستكبار يوجب المذمة وغيرها ولا منع الاعم وعدم صحة السلب يثبت … لفظ الاستفهام واما ادواته كهمزة فلا تكون قابلة لورود السلب عليها وعدة لانه لا يصلح نفي ليست بهمزة الا انه ثانيا لم يكن استفهاما فيه معنى هذا اللفظ الاعم لانه ورد على الاستفهام الا على الادوات ولا ملازمة بينه وبين الادوات للاخص بل هو كذلك للتبادر وثانيا سلمنا الاعم لكن طلب الفهم لغيره فرد غير ظاهر وبعد تعذر الظاهر يكون المناط في الحمل هو الظهور ولا ريب ان الظاهر من سوق الاية هو الانكاري وان كان مجازا وثالثا بانه ورد بعد الحظر لان الامر بالسجدة لغير الله كان ممنوعا عقلا فكان الامر بالسجدة امرا واردا بعد الحظر وهو لا يفيد الا رفع المنع السابق واما افادة الوجوب فيما يكون بالقرينة كما سيجيء فيتضح ان الوجوب هنا كان حاصلا من القرينة ولا كلام فيه وفيه ان الممنوع انما هو السجدة لغير الله على وجه جعله معبودا وهو ايضا كان ممنوعا في زمان الامر وقبله وبعده ولكن على وجه جعله جهة كالكعبة وبيت المقدس بامر الله تعالى وكان المعبود هو الله تعالى لم يكن ممنوعا والامر ورد عليها بالوجه الثاني فلا يكون واردا بعد الحظر ورابعا بان الوجوب يحتمل ان يكون ناشيا من القرينة والتمسك بالاصل في اللفظية صحيح واما في الحالية فلا للقطع بحدوث الحالة بين المتكلم والمخاطب حين التكلم مع الشك في كونها ساكتة او دالة مؤكدة او معينة او مفهمة او صارفة والشك فيه شك في الحادث ولا يجري الاصل وفيه ان الاصل بمعنى القاعدة الماخوذة من العرف وسيرة العقلاء والعلماء والعوام من بني ادم الى الان من حمل الالفاظ الشفاهية على حقيقتها حتى يعلم كون الحالة صارفة ورابعا بانه يثبت الوجوب في عرف الملائكة لا في عرفنا والتمسك باصالة عدم النقل ان كان المراد اصالة عدم الوضع الجديد ففاسد لان الواضع ان كان البشر فحدوثه قطعي والشك في انه وضع للوجوب او لغيره وان كان هو الله فحدوث التعليم بقوله ان وضعت قطعي مع الشك في انه اخبر عن وضع سابق او احداث الوضع الان بقي ان الثاني محتاج الى اختياره بخلاف الاول والاصل عدمه وان كان المقصود الاستصحاب الوجوب فاما اصل الوضع فلا يصح لانه فعل الواضع … واما استصحاب اثره اعني المواضعة فبالنسبة الى الملائكة حاصلة ولا كلام فيه واما بالنسبة الى الادميين فلم يثبت حتى يستصحب وخامسا بان الذم ان كان على ترك الامر الصادر من الله وكان ما يستحق في القران حكاية عنه ففيه انه يجوز ان يكون المحكي عنه مادة هو الامر لا صيغته وفيه ان الظاهر المعتمد هو التطابق ومنها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وجه الاستدلال ظاهر لان توعيد العذاب على مطلق الامر لا يصح الا مع كونه للوجوب فخرج معلوم الاستحباب بقيام قرينة الوجوب بالتجرد تحت الاطلاق فانه عرفا والمطلق يصدق بمخالفة الامر الواحد ولو مجردا وهو المطلوب واورد على الاستدلال بها ايرادات منها الدور لان اثبات كون الامر للوجوب موقوف على دلالة الاية عليه ودلالتها عليه موقوفة على افادة صيغة فليحذر الوجوب وهي موقوفة على كون مطلق الصيغة للوجوب حتى يحمل فليحذر على الوجوب لفقد القرينة في المقام وفيه اولا منع المقدمة الاخيرة لانها غير موقوفة على وضع مطلق الصيغة للوجوب لجواز استفادته هنا من القرينة وهي من وجهين الاول سوق الاية عرفا يدل على كونه مرادا من قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة الخ الثاني القرينة العقلية بان المراد هو الوجوب لعدم تعقل استحباب الحذر لانه لا مخالفة ان يكون مخالفة للامر الواجب او المستحب او المجمل المشتبه كالامر المجرد على فرض كونه موضوعا لهما معنويا او لفظيا مع فقد القرينة فعلى الاول مقتضي توعيد العذاب موجود لا معنى لاستحبابه واما الثاني فغير موجود ولا معنى لاستحباب الحذر فيما يجوز

تركه لان اعتباره موقوف على احتمال الوجوب فيما يجوز الترك لا يحتمل فلا معنى لاعتباره كما لا معنى لوجوبه واما الثالث فبعد الفحص وعدم العلم اما ان يكون المذهب هو البراءة او الاحتياط وعلى الاول يجوز تركه شرعا ولا معنى لاستحبابه كما لا معنى لوجوبه وعلى الثاني فواجب ظاهرا ومخالفته مخالفة للامر المثبت للوجوب الظاهري ويستحق العذاب ويصح التوعيد وحذره واجب ومنها ان المصدر المضاف اما ان يكون عاما او مطلقا وعلى الاول يكون معناه ترك جميع الاوامر فالتوعيد على ترك جميعها ويكفي فيه كون بعضها واجبا ولا يثبت المطلب على الثاني مطلق ويكفي فيه الواحد والقدر المتيقن هو مادة الامر لا صيغته وعلى انه مطلق ويصدق على مخالفة الواحد باي فرد كان والاكثر فيشمل الكل مرتبا او بدلا ويثبت الاستعلاء بالاجماع المركب على فرض العموم توزيعي يثبت المطلوب لعدم صدق المصدر على ترك جميع الاوامر وهو المطلوب ومنها ان المخالفة مع التعدي بعن كما في المقام ظاهرة في الترك عن الاعراض اعني الاستكبار وهو يوجب المذمة وان كان مخالفة للامر المستحب وفيه انه وان لم يكن للترك المطلق الا انه قابل للترك عن عمد وقابل للترك على الاعراض وحمله على الثاني محتاج الى تضمين الاعراض في المخالفة بخلاف الاول ولا يصار اليه الا بالقرينة والمفروض انتفاؤها فيحمل على الاول وهو المطلوب لا يقال انه يتعدى بنفسه لا معنى لذكر عن الا للتنبيه على الاعراض لانا نقول هو يتعدى بنفسه وبغيره وباحتياجه الثاني يكون في التنبيه عن البعد ومنها انها لو تمت لدلت على ان المراد بالاوامر هو الوجوب لا يثبت الوضع للوجوب وفيه انه كان لو كان المراد بالمخالفة عن الاوامر الذي يجيء بعد هذه الاية وظاهرها شمولها الماضي والمستقبل مطلقا ومعه لا يتم ما ذكره بل يكون ح دليلا على الوضع ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة الامر واحتمال كون الذم مستندا الى التكذيب خلاف الظاهر وقوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين لا يدل على ذلك لانه يدل على ذم المكلفين المكذبين مستقلا من حيث كونهم مكذبين لا مخالفين للامر سواء كانوا هم المكذبين او غيرهم واحتمال كون الوجوب مستفادا من القرينة مدفوع بالاصل واحتج من قال بالاشتراك المعنوي بما مر في المادة والجواب عنه نحو ما مر واستدل من قال بالاشتراك اللفظي بانه استعمل في الوجوب والندب في الاستعمال الحقيقة وفيه ما مر في السابق من انه لا اصل لهذا الاصل بل في المتعدد المعنى الدائر بين الحقيقة والمجاز واما كونه للوجوب في عرف الشارع فباحتجاج بعض الصحابة على بعض في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير وباجماع الامامية على ذلك وبقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان وبقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا الى الايات الدالة على ذم من لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا وبالاخبار الدالة على وجوب طاعة الائمة وان طاعتهم … وفي الاولين انهما يدلان على كون الامر للوجوب لا يدلان على الوضع الجديد من الشارع وح فاصالة عدم النقل يقتضي كونه بالوضع اللغوي وفي الثالث ان عصيانهم هو عدم قبول قولهم واجبا ومستحبا مع منع كلية الكبرى لان ترك كل طاعة ولو مستحبا لم يكن عصيانا على انه لا ينافي ما قلنا لجواز كونه بالوضع اللغوي بل هو المتعين بالاصل وفي الباقي ان الظاهر من الاطاعة هو الانقياد بما قالوا بمقتضاه واجبا ومستحبا وهكذا مع انها في مقام الاجمال لا بيان ما قالوا بوجوبه يجب اتيانه ولو كان استفادة الوجوب من اللفظ او القرينة على انه لا ينافي الوجوب بالوضع اللغوي لما قلنا واحتج من قال بانه للاستحباب بما مر في المادة وبقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وفيه انه يدل لو كان ما بمعنى الشرطية والاستطاعة بمعنى المشية وكلاهما فاسدان اما الاول فلظهوره في الموصول وكونه مجازا في الشرطية وكذا الثاني فلا يصح الاستدلال بل الظاهر منه بيان حكم اخر وهو ان التكليف لو تعلق بعموم استغراقي كاكرم الفقراء او مركب خارجي كتوضأ او مركب عقلي كتصدق بصوم يوم الخميس او تصدق بصحة خاصة ولو لم يكن المكلف قادرا على الجمع في الاول وفي المركب في الاخيرين مع قدرته على البعض فهل يجب عليه اتيان المقدور ام لا والحق انه من حيث القاعدة العقلية بملاحظة اللفظ يجب في الاول دون الاخيرين اما الاول فلان التكليف قد تعلق بكل فرد مستقلا بدلالة اللفظ من حيث هو سواء اتى بغيره من الافراد ام لا ولذا كان تكاليف متعددة بحسب الافراد وانتفاء التكليف وعدم تعلقه عن بعض بسبب عدم القدرة لا يدل على نفيه عن المقدور بل هو باق فيه بمقتضى ظاهر اللفظ واما الثاني فلان التكليف قد تعلق بالتركيب من حيث هو تركيب فاجزاؤه مطلوب بتبع التركيب بشرط الانضمام وهو موقوف على مطلوبية الاصلي اعني التركيب لانه مطلوب لاجل حصول المركب بعد عدم تعلق التكليف لبعض ينتفي التكليف عن المركب لعدم القدرة عليه فمعه ينتفي التكليف التبعي بالمقدور لانتفاء التكليف بالاصل اعني بشرط الانضمام واثبات التكليف به مستقلا لا من حيث ايجاد المركب موقوف على الدليل ولم يثبت من الدليل الاول والاصل عدم غيره حتى يثبت ويتفرع عليه القضاء بالامر الجديد وكون نفي الخاص موجبا لنفي العام الموجود في ضمن هذا الخاص المراد بارادة واحدة وكذا نسخ الوجوب موجب لانتفاء الجواز في ضمنه واما الجواز المستقل والعام من حيث هو فلم يثبت ارادته من هذا الدليل ويحتاج الى دليل اخر وحيث كان مشكوكا فالاصل عدمه من حيث هو عدم الثبوت لعدم المقتضي ولا ينافي ثبوته في بعض الموارد في مقام الشك في دليل اخر من حيث قاعدة اخرى غير ذلك كما لو كان التكليف المتعلق بالمركب مقدمة مع بقاء التكليف الاصلي كما في الوضوء بعد تعذر بعض اجزائه فان التكليف بالصلوة يقيني وكذا تقييدها بالتيمم او غسل باقي الاعضاء ويحصل الشك في ان صحتها يتوقف على غسل باقي الاعضاء اولا والاشتغال اليقيني يقتضي الحكم بغسل باقي الاعضاء فيما يكون منحصرا به والجمع فيما كان له بدل مع الشك في التعيين كالوضوء في المقام مع التيمم فقاعدة الاشتغال يقتضي الجمع وكذا استصحاب التكليف بذي المقدمة لو لم يكن الدليل الدال على ذي المقدمة لفظا مطلقا والا فمقتضى الاطلاق التقييد بالعذر ويقدم على القاعدة في صورة الشك وله صور وتوضيحه ببيان اقسامه سيجيء انشاء الله في مقدمة الواجب هذا من حيث القاعدة العقلية واما من حيث القاعدة الشرعية فهل يكون دليل يقتضيها اولا والحق الاول وهو هذه الاحاديث منها ما مر ومنها قوله الميسور لا يسقط بالمعسور ومنها قوله ما لا يدرك كله لا يترك كله وشمولها للعمومات الاستغراقية ودلالتها على بقاء التكليف بالمقدور قطعية ومؤكدة للقاعدة الاولى وكذا المركبات الخارجية لان الوضوء شيء تعلق الامر به فيجب اتيان المقدور منه وكذا الميسور لا يسقط تكليفه بمعسورية الكل نعم اشكال في الاخير لان الظاهر من الكل فيه هو الافرادي لا المجموعي حتى يشمل المركب وح تكون هذه القاعدة مقتضية لكونه مكلفا بباقي الاعضاء ويرتفع القاعدة الاولى لانه يجري فيما يشك في الدليل والمفروض وجود الدليل فهي متبعة لو ثبت صحة الاحاديث وان كان مشهورا الا انه ثبت كون الشهرة جابرة للسند لا المضمون وفي بعض الموارد يكون المشهور متمسكا بها في مقاماتها ولا تشمل المركبات العقلية كما في الاضحية والقضاء ونفي الخاص ونسخ الوجوب لعدم … الى المركب العقلي ميسور بان المركب من الجنس والفصل تعلق الامر به واتيان جنسه مقدور وميسور في فصل اخر فيجب لعدم … ويبقى فيها القاعدة الاولى سليمة عن المعارض مقتضية لعدم التكليف ومما ذكر ظهر ضعف باقي الاقوال واحتج المتوقف بان الطريق منحصر بالنقل والعقل ليس لان العادة تقتضي بالاطلاع

لمن يجيء ويجتهد وليس فليس الاخبار لا تكون حجة وفيه تامل منها بقاء من منع الحصر لان منها الامارات ومنها الايات ومن منع عدم حجية الاحاد ومن منع حصول التواتر الى المجتهد

تذنيبات الاول قال صاحب المعالم يستفاد من تتبع احاديثنا المروية عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به عنهم ع وبتعبير بعض من تاخر وتوضيحه يقتضي بيان معناه ثم بيان حكمه ثم بيان ان الامر هل يكون منه ام لا اما الاول فاللفظ قبل الوضع نسبته الى المسميات بالسوية لبطلان المناسبات كما مر وبعد الوضع لواحد منها يحصل لها بالنسبة اليه انس بحيث يترجح عند الناظر بعد الاطلاع عليه حين التكلم ويسبق عند الذهن ويعلو بالنسبة الى غيره ويكون غيره بالنسبة اليه سافلا غير مسبوق على السوية لا يخطر بالبال ثم اذا استعمل في غيره مجازا فيحصل له بالنسبة اليه انس ثم تتكثر الاستعمال فيه ويصير الانس شديدا ويتنزل الانس بالنسبة الى الحقيقة لانه كلما علا هذا الانس يستلزم تنزل الانس الحقيقي بحيث لو استعمل يخطر بالبال احتمال المجاز ايضا لكن بملاحظة الوضع يزول الاحتمال ويكون ارادة الحقيقة ظاهرا ثم قد يكثر بحيث يخطر بالبال من دون القرينة الخارجية احتمال ارادة المجاز والحقيقة وبملاحظة الكثرة يترجح الاول وبملاحظة الوضع يترجح الثاني ويتساويان ثم قد يكثر الاستعمال بحيث يخطر بالبال الحقيقة والمجاز بملاحظة اللفظ مع قطع النظر عن كثرة الاستعمال ويتساويان ثم قد يكثر الاستعمال فيشكل الامر بان يعلو ويسبق المجاز الى الذهن بحيث يخطر بالبال من حاق اللفظ مع عدم المجاز ويصير اللفظ ظاهرا فيه من حيث هو مع قطع النظر عن كثرة الاستعمال ويتنزل الحقيقة ويصير سافلا والاول يكون حقيقة بل المجاز لانه فرع الاستعمال والمفروض عدم الاستعمال فيه والثاني والثالث يسمى بالمجاز المرجوح والرابع بالمجاز الراجح المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة والخامس بالاشتراك التعيني والسادس بالنقل التعيني وظهر بما ذكرنا امكان المجاز المشهور ووقوعه لان المنقولات التعينية كثيرة يقينا وهو موقوف عليه لان هجر الحقيقة وتعين الانس بالمجاز في التعيني كما عرفت تدريجي ويستلزم علو الانس الى المجاز تنزله من الحقيقة ويستلزم مساواتهما الانسين في زمان ثم علو المجاز وتنزل الحقيقة الى ان يصير المجاز متعينا والحقيقة مهجورة كيف ولو لم يتساويا في زمان يلزم الطفرة واما الثاني فذهب بعض الى الحمل الى المجاز المشهور وكون الكثرة قرينة كالقرينة الخارجية وذهب بعض الى الحمل على الحقيقة المرجوحة لانتفاء الى عدم كون الكثرة قرينة وذهب المشهور الى التوقف للشك في كونها قرينة وانتفاء الظهور في البين والحمل انما يكون من باب الظن والظهور وعدم القرينة لا من باب التسبب والتعبد مطلقا او في المقل مما يحتمل القرينة مع كونه موجبا لانتفاء الظهور كما في المقام ومثله الامر الوارد بعد الحظر والاستثناء والقيد المتعقب للمتعدد بالنسبة الى غير الاخير وهذا انواعه واما اشخاصه فلا تحصى ولذا لا يحدو لا يعدون وهذه الانواع لما امكن حده وعنوانه فعنونوا وكيف كان فالاول للعلمية بان الغالب كان في استعمالات هذا اللفظ ارادة المجاز فكذا هنا وفيه ان الغالب في استعمال هذا اللفظ مع القرينة الخارجية سابقا على الكثرة كان في المجاز وبدون القرينة الخارجية كان في الحقيقة وهنا كان بلا قرينة خارجية مع حصول الكثرة و الشك في انها قامت مقام القرينة الخارجية حتى يلحق بالغلبة الاولى او لا حتى يلحق بالغلبة الثانية ولما كانت مشكوكة فيتساوى الغلبتين ولا يحصل الظن من احدهما فيصار للثاني وجوه منها ما مر من غلبة الاستعمال في المجاز مع التجرد وفيه ما مر من الشك في التجرد والعدم ومنها اصالة الحقيقة وفيه ان المراد بالاصل اما ان يكون هو الظاهر او الاصل الاعتباري اعني اصالة عدم القرينة او القاعدة والاول فاسد لعدم ظهوره في المقام وكذا الثاني للقطع بحصول الكثرة مع الشك في قابليتها للقرينية او لا ميكون شكا في الحادث ولا يجري الاصل وكذا الثالث لان القاعدة لا بد ان تكون ماخوذة من دليل اما من الاجماع او العقل والعرف او الكتاب او السنة وكلها مفقودة اما الاول فلان المجمعين في حمل اللفظ على الحقيقة اختلفوا فقال البعض بانه من باب الظن وظهور عدم القرينة وقال بعض بانه من باب التعبد المقيد بعدم ظهور القرينة وقال بعض انه من باب التعبد المطلق ما لم يكن ارادة المجاز والقرينة معلومة وقال بعض بالتفصيل كما هو الحق بان في المتصلات سواء كانت معلومة كالقرينة المعلومة او مجملة ومشكوكة كالكثرة وورود الامر بعد الحظر يكون من باب الظن وفي المنفصلات ان كانت معتبرة معلومة كالمعارض فيكون نافيه من باب الظن وان كانت معتبرة مجملة فيكون من باب التعبد المقيد وان كانت غير معتبرة بالدليل كالقياس فيكون من باب التعبد المطلق وذلك لبناء العرف والاصل في بعض المقامات والمقام مما لا اصل مع عدم الظن بارادة الحقيقة ومع هذا الاختلاف سيما مع كون المشهور على التوقف فكيف يكون اجماعا واما الثاني فلان العقل يحكم بالحمل عليها من باب انه لو اراد غيرها يكون من باب كذا الظاهر وارادة غيره وهو اغراء بالجهل او اضلال وتدليس وقبيح وهو فرع الظهور في الحقيقة والمفروض انتفاؤه واما الثالث فلان العرف يتوقفون في المقام واما الرابع والخامس فلعدم خبر واية يدل على حمل اللفظ على الحقيقة مع حصول الكثرة في المجاز وانتفاء الظهور في البين ومنها استصحاب وجوب حمل اللفظ على الحقيقة بانه قبل الكثرة كان حمله عليها واجبا وبعدها يحصل الشك والاصل بقاؤها وفيه انه قبلها كان الواجب حمل اللفظ المجرد عليها ومع القرينة عليه لا مطلقا وبعدها مشكوك من انه مجرد او لا مع ان الواجب حمل اللفظ في الاستعمالات وح ان كان المراد بها الاستعمالات التي قبل الكثرة فالحمل محقق وانقضى وان كان المراد بها الاستعمالات التي بعدها او الاعم فممنوع ولو ثبت فلا يحتاج الى الاستصحاب ومنها استصحاب الظهور الصنفي لانه قبل الكثرة كان ظاهرا في المعنى الحقيقي وبعدها مشكوك والاصل بقاء الظهور وفيه ان الظهور امر وجداني يحل انتفاؤه لانه مع هذه الكثرة لا يحصل الظن بها ومنها استصحاب الظهور الشخصي بانه بملاحظة اللفظ يظهر الحقيقة والاصل بقاؤه وفيه انه قد ينعكس الامر فبملاحظة الكثرة او لا يظهر المجاز والاصل بقاؤه وفيه انه قد ينعكس كما مر مع ان الشك فيه سار والاستصحاب لا يكون حجة فيه واما الثالث فالحق ان الامر مادة وصيغة لا يكون من هذا القبيل لان المستعمل في الشريعة لو سلمنا كونها اكثر من الواجبات الا ان بعضها بل اغلبها ما هو دليل باس الامر مادة او صيغة بل قد يدل باس الارشاد كقوله الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر والصوم جنة من النار ومن زار فله كذا ومن قضى حاجة مسلم فله كذا وامثالها ما سلمنا كونها بلباس الامر الا ان كثرة الاستعمال لا يصير سببا لكونه مجازا مشهورا والا لكان العموم في الخصوص مجازا مشهورا لكثرة استعمالها في الخصوصات وكذا المطلقات في المقيدات حتى قيل ما من عام الا وقد خص وما من مطلق الا وقد قيد مع انه لم يكن كذلك لظهوره بدون القرينة الخارجية في العموم ظهورا تاما كقوله اكرم هؤلاء العلماء لا ريب في كون بناء العرف على العموم وعدم الاجمال ولا خلاف في لزوم الحمل على العموم وعدم الا سلمنا كون الكثرة موجبة للمجاز المشهور لكنها فيما كان اللفظ واحدا والمستعمل واحدا والمخاطب واحدا والمقام ليس كذلك لكون المستحبات الواردة بالمادة وبالصيغ المختلفة بحسب الجامد والاعراب بحسب اختلاف المبادي مع كون المستعمل مختلفا متعددا لان بعضها ورد من بعض الرواة عن النبي ص او علي ع وبعضها عن بعضهم من حسن ع وهكذا

والخاطب

والمخاطب ايضا مختلفا لان الانس الحاصل للاول غير الحاصل للثاني وهكذا فالكثرة لا يكون في لفظ واحد بالنسبة الى مستعمل ومخاطب واحد **التذنيب الثاني** انما الافعال مما كان معناه امرا مادة او صيغة يكون كالامر في افادة الوجوب قد يكون بمعناه وذلك كالجمل الخبرية الواردة في الاخبار كقوله المؤمنون او عند شروطهم وهكذا وكذا بيان معناها الحقيقي لا يكون انشاء لكن الحمل على معناه الخبري اعني مطلق الاعلام كذب محال عقلا لان بعضهم يعد ولا يفي بالعهد الاخر او لم يوف بشرطه او وعده او لم يكن موضوعا مخالفا للشرع للاجماع على عدم خروجهم عن الايمان فلا بد من حمله على المجاز والانشاء وقال بعضهم ان الاقرب هو الوجوب لان الجملة الخبرية الاسمية يفيد الثبوت غالبا وهو اقرب بالوجوب للتعين عنه بخلاف الاستحباب فانه جائز الترك ولا يفيد الثبوت فيه وفيه انه اقربية اعتبارية فلا تكون معتبرة بل المناط هو الاقربية العرفية والمجاز المحتمل كما هو منها الوجوب والاستحباب والكمال والنظر يجب بالعرف بعد تعذر الحقيقة هو انسب الاول الى الذهن وان لم يكن مثل مادة الامر والصيغة فتدبر **التذنيب الثالث** الامر الوارد بعد الحظر اختلفوا فيه فمنهم من جعل كونه على ما كان عليه قبله ومنهم كون هذا قرينة صرفه نسبه الى الذريعة والعدة والغنية ومنهم من جعل كونه حقيقة شرعية في الاباحة كالحاجبي ومنهم من جعله مجازا فيها لكونه قرينة لصرفه ومنهم من فصل بين من اطلق وبين من منع منها ومنهم من جعله مجازا في الندب ومنهم من جعله تابعا لما قبل الحظر ومنهم من فصل بين من اطلق وبين من قيده بما اذا علق الامر بزوال علة النهي كقوله واذا حللتم فاصطادوا والاحلال هو رفع الاحرام الذي كان علة للنهي وكذا قوله واذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين لان الانسلاخ هو انقضاء الاشهر الحرم التي كانت علة للنهي فكان الاول محكوما بالاباحة لكون الصيد حلالا لا قبل الاحرام والثاني محكوما بالوجوب لكون قتل المشركين واجبا قبل اشهر الحرم وقال بعض بان الحظر اعم من كونه مقطوعا او مظنونا او موهوما او محكوما انه في الحد والثابت بالدليل المعتبر مطلقا لا ما قاله بعض مطلقا والاشكال انما هو في الحظر الثابت بالعقل مع ورود امر ثابت بغير حكم العقل فيظهر من بعض عدم كونه محلا للنزاع حيث قال في الاستدلال على افادة الوجوب بان الامر بعد الحظر اللفظي ليس باكثر من الامر بعد الحظر العقلي الا ترى ان الصلوة ونحو الجهاد وغير ذلك من الشرعيات قبيح عقلا ضلها ومع ذلك لما ورد الامر بها يحمل على الوجوب والندب على الخلاف في الامر ولعل سره ان في الحظر العقلي حكم العقل معلق على عدم ورود الشرع وبعد وروده ينكشف خطاؤه فلا يكون الحظر ثابتا فيبقى الامر على وجوبه بلا مانع ولكن لا بد من كون متعلق الحظر والامر شيئا واحدا اما مطلقين فيهما كقوله اخرج ولا تخرج او مقيدين كقوله لا تخرج الى المكتب واخرج اليه ومثله كون الحظر مطلقا كقوله لا تخرج واخرج الى المكتب لكون النهي مستلزما للنهي عن جميع الافراد لا العكس حجة من قال بافادة الوجوب هو الاول انما المقتضي اعني وضع الامر للوجوب ودلالته عليه موجود والمانع مفقود بالاصل واورد بمنع وجود المقتضي لجواز كون عدم القرينة جزء للمقتضي او شرطا له والشك في المقتضي او في الاجزاء ان المقتضي لفظ والقرينة من الموانع كما مر مع انه لا ثمرة بين جعلها من الموانع وعدمها شرطا او جزء كما مر وفي الاستدلال لا منع فعدم المانع بالاصل لعدم جريانه لان ورود الامر بعد الحظر حادث والشك انما هو في كونه صارفا ام لا وهو شك في الحادث ولا يجري الاصل لما مر مرارا او قرر بعض بان المانع هو الاباحة على ما ادعى الخصم لا يصلح الا للمانعية لعدم افادتها للوجوب قرره بعض بنحو اضعف بان المانع هو ضدية الحظر للوجوب فلا ينتقل لنا على ما ادعى الخصم مفقود لان الاباحة ايضا ضد الحظر لكنهما فاسدان تقريرا وردا اما الثاني في الاول فلان المدعي يقول بظهوره في رفع المنع ويلزمه الجواز والاباحة الثابتة بظهور اللفظ فيها منافية للاباحة التي هي في ضمن الوجوب لان الاول كما هو لخاصة او العامة القابلة للوجوب والاستحباب والاباحة والثاني غير قابل للوجوب لانه جنسه واما الثاني في الثاني فلان القائل بالحظر يقول بان مفاد الامر رفع الحرمة السابقة ويلزمه بيان جوازه ولا يلزم منه الوجوب واما الاولية فلان الكلام يرجع الى ان الامر الوارد هل افاد منه الوجوب والاستحباب او الاباحة ويلزمه رفع المنع او العكس فالمانع يقول ان ورود الامر بعد الحظر قرينة لارادة رفع المنع او الاباحة ويلزمه رفع المنع والمثبت يقول بعدم كونه قرينة للاصل كما ذكرنا الثاني ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ما مر في المجاز المشهور الثالث قوله تعالى فاقتلوا المشركين وامر الحائض والنفساء بعد رفع المانع بالصلوة والصوم وفيهما انهما استعمال وهو اعم بل هو من الخارج لا من حاق اللفظ ولا يمنع المانع مع انه معارض بقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا واحتج القائل بالندب بانه اقرب المجازات وفيه انه موقوف على تعذر الحقيقة وهو موقوف على دلالة اللفظ عليه كان حمله عليه مخالفا للاجماع او العقل وامثالها والتعذر هنا ممنوع لامكانه كالاستحباب ولكن عدم الحمل عليه انما هو من باب عدم الدليل لا من باب الدليل على العدم فان قلت ضدية الحرمة للوجوب وانتفاء ظهوره فيه يصير معتضدا لتلك بالنسبة الى الاستحباب كذلك ايضا حجة من قال بالتفصيل وكونه معلقا على زوال علة النهي محكوما بالحكم السابق الاستصحاب وفيه ان الحكم في زمان الحرمة ارتفع قطعا وعوده بالخصوص يحتاج الى دليل خاص لجواز كونه غيره لا لبقاء علة الارتفاع هي علة النهي وقد ارتفع فيعود لانا نقول سلمنا كون ارتفاعه لعلة لكن عوده يحتاج الى دليل والاستعمال في اية فاقتلوا المشركين واذا حللتم الخ وفيه انه من الخارج ففيهما ثبت الدليل على حدوثه واين هو من بقاء السابق مع انه معارض بما استعمل واريد منه المخالف للحكم السابق حجة القول بالحقيقة الشرعية في الاباحة الغلبة في الاستعمال فيها منه والتبادر والاول ممنوع وعلى فرض التسليم لا يثبت الوضع وعلى فرض التسليم لا وجه للاختصاص لكونه في العرف ايضا كذلك والثاني ايضا كالاول والحق انه لا يستفاد منه الا الرخصة ورفع المنع وهو قابل للوجوب والاستحباب والاباحة ولا يكون ظاهرا في خصوص صنف فيجب التوقف والرجوع الى الاصول في تشخيص الحكم حتى قام الدليل على خصوصيته **التذنيب الرابع** في ان الامر بالامر هو امر حقيقة كقول زيد لعمرو مر فلانا ان يفعل كذا هل يكون امرا بالثالث فكان الثالث مامورا من جانب الثاني على فرض لزوم قبوله والثمرة كثيرة منها عبادات الصبيان فعلى الاول شرعية لكونهم مامورين من الاولياء المامورين من جانب الله تعالى بامرهم بالعبادة فيكونون متعلقين لامر الله والوجوب منتف بالاجماع والانتفاء شرطه اعني البلوغ فيحمل على الاستحباب فتكون شرعية وعلى الثاني فيكونون مامورين من جانب الاولياء ولا يكون هذا الامر شرعيا فلا تكون اعمالهم مستحبة كما لا تكون واجبة ويكون البلوغ ح شرطا مطلق التكليف ويتفرع عليه لو نذر اعطاء درهم لمن فعل مستحبا فعلى الاول يجوز اعطاؤه بالصبي الذي صدر منه صلوة او صوم ويبرء ذمته وهكذا لانه فعل مستحبا وعلى الثاني لا يجوز ولا يبرء ذمته لانه لم يكن مستحبا بل تكون تمرينية ومنها لو توضا الصبي قبل البلوغ ثم بلغ فعلى الثاني لا يجوز الاكتفاء بهذا الوضوء للعبادات لانه كان غير شرعي وبعد البلوغ يتعلق به الشرعيات ويلزمه الامتثال وعلى الاول يرجع الى ان الوضوء المستحب يكفي ويسقط عن الوجوب ام لا ومثلها لو صلى الظهر بعد الزوال ثم بلغ ومنها جواز نقض الثالث قبل اذن الثاني على الاول وعدمه على الثاني ومنها صحة المعاملة قبل اذن الثاني على الاول وعدمه على الثاني ومنها ترتب الضمان من الاتلاف والعيب وامثالها الى الاول على الاول والى الثاني على فرض الثاني

لو كان بعد امر الثاني والامالية لا الى الاول ولا الى الثاني الى غير ذلك واما الاصل العملي وعلى فرض امر الثاني فلا اصل في البين لصدق الامر قطعا مع الشك في تعيين
الامر وعلى فرض عدمه فالاصل مع الثاني لاصالة البراءة واما اللفظ فعدم الدلالة لاولوية الاشتراك المعنوي والحق مع الاول للوجوه الاول استحقاق الثالث
المذمة على الترك على فرض سماعه من دون امر الثاني عقلا وعرفا الثانية ترتب الغرامة والضمان على الاول لو فعل الثالث وترتب على فعله الغرامة والضمان كالتلف
والسرقة والعيب وامثالها وجواز رجوع الثالث الى الاول او الثاني لو رجع الثالث الى الثاني بعد امره كما لو قال مر فلانا ان يشتري متاعا فامر الثاني بالثالث
واشترى ودفع الى الثاني فجنى دفع الثاني الى الاول عقلا وعرفا ولو لم يقبل يكون مذموما الثالث عدم صحة سلب المامورية من الاول عن الثالث بعد سماعه لانه لا يجوز
ان يقال انه ليس بمامور من الاول الرابع الرجوع عرفا لو قال مر فلانا ان لا يتجر او يشتري ثم قال لا تتجر ولا تشتري الخامس التبادر فان المتبادر منه عرفا كونه مامورا من
الاول واستدل المانع بانه لو كان امرا بالثالث لزم ان يكون قوله مر عبدك لان يفعل كذا تعديا عرفا لكونه متصرفا في مال الغير باذنه والتالي باطل لعدم كونه تعديا
في العرف ومنه اولا منع بطلان التالي لعدم الفرق بينه وبين قوله عبدك لان يفعل كذا مني وثانيا بان الكلام انما هو فيما كان مجردا عن القرينة والقرينة العقلية والتعبير
موجودة على كونه من باب التفويض والنيابة لا الامر وبانه لو كان امرا لزم ان يكون قوله مر عمرو لان يبيع من فلانا ان لا يتجر ثم قال له لا تتجر تعارضا والتالي باطل ومنه اولا منع
عدم التعارض بل هو موجود عرفا لان السلب يقتضي جعلها من جميع الجهات وعدم المصلحة فيها مع ان الامر يقتضي كونها مع المصلحة ولو في الجملة فلا بد من تقييد احدهما بعد
والاخر منه لدمن عمرو اصل اختلفوا في افادة الامر المرة او التكرار على اقوال فقيل بانه لا يفيد الا طلب نفس الطبيعة من حيث هي وقيل بافادته المرة وقيل بافادته
التكرار وقيل بالاشتراك اللفظي وتوقف بعض وتوضيح المطلب يقتضي رسم مقدمات الاولى في معنى المرة والتكرار والاول قد يطلق على اتحاد الفرد وقد يطلق على
اتحاد الدفعة والاول اخص لجواز كون الثاني مع الافراد الكثيرة كقول المولى لعبده اشتر احد لو صبة الله دعا اي منهما قد اراد بها المرة لا بشرط سواء كان مع غيره او لا
وقد يراد به المرة بشرط لا بمعنى عدم الغير ولو فعله ثانيا معاقبا عليه وقد يكون تقييدا بان يكون لعدم الغير مدخلية في صحة المامور به وقد يكون تعدد المطلوب بان يكون
الغير منهيا عنه فلو اتى به يكون معاقبا مع كون المامور به صحيحا والتكرار ايضا قد يطلق ويراد به التقييد بان يكون الفعل ثانيا وثالثا وهكذا مدخلية في صحة المامور
به وكان الكل مامورا به مركبا من الكل وقد يراد به التعدد المطلوب بان يكون فعله ثانيا وثالثا وهكذا مطلوبا مستقلا ولا يكون تركه موجبا لبطلان المامور به بل الترك
في كل زمان ممكن عقلا وشرعا يوجب العقاب المستقل الى ان يحصل الحرج من العقل او الشرع في الثمرة فبين الطبيعة والمرة لا بشرط لا ثمرة الا في النية وح فلو فعل مرة
في فرد ولم يات به بعده يكون ممتثلا مع عدم العقاب عليها وعلى المرة بشرط لا مطلقا وغير ممتثل على التكرار التقييدي ومعاقب على الثاني على التكرار التعدد المطلوبي بحسب تعدده
الترك ولو اتى به بعده فعلهما لو اتى بلا قصد او بقصد انه فعل من الافعال فلا تشريع كما لا ثواب وان فعل بقصد انه واجب او مستحب فعلهما تشريع لانه موقوف على دليل عليه
ولم يكن الا الامر المتعلق بالطبيعة او المرة لا بشرط ويكفي في ايجادها مرة وبعد حصولها يسقط الامر ولا دلالة له على ذلك وجوبا كان او استحبابا فيكون اسنادا من غير
دليل وهو تشريع بل يرجع الى الاصل فقيل لو اتى به يكون محرما وامر الكافر يكون واجبا وكل المطبوع يكون مباحا وهكذا بقي لا لان الامر يكشف عن حسن الطبيعة وهو يكفي
للاستحباب وصدق الامتثال لانا نقول الامر يكشف عن حسن الطبيعة بقيد الامر وبعد سقوطه لا يكشف ولابد من ذلك مع ان الحسن ان كان من الامر الوجوبي فهو قول
بالتكرار دون الامر الاستحبابي مستلزم لعموم المجاز وبلا امر لا يعد امتثالا لا لان احتمال الحسن موجود وهو يكفي للاستحباب للتسامح لانا نقول يجري الاحتمال الناشي من الامكان
من غير امارة عليه لا يكفي للتسامح كما سيجيء فيما قال صاحب المعالم في جواب من قال بالمرة بانه لو كان كذلك لما صدق الامتثال بفعله ثانيا والصدق موجود فقد ظهر فساده وضعفه
ما اورده السلطان ره عليه بان الامتثال موقوف على الامر والقول بالوجوب قول بالتكرار وبالاستحباب مستلزم لحمل الامر على مطلق الطلب وهو عموم مجاز وما قال
بعض بان الامر يكشف عن حسن الطبيعة فيكون الاتيان ثانيا موافقا للمحبوب وهو يكفي لصدق الامتثال فقد ظهر فساده ايضا وعلى المرة بشرط لا التقييدي لا يكون امتثالا في
المطلوب يكون امتثالا في الاول ومعاقبا على الثاني والثالث وهكذا وعلى التكرار التعدد المطلوبي يكون امتثالا واحدا ان حصل الفعل بعده بقيد التكرار وعلى
التعدد المطلوبي يكون امتثالا للاول في الثاني وهكذا وبما ذكرنا ظهر الثالث والرابع وهكذا تركا وفعلا امتثالا وعقابا او هما او عدمهما وان اتى بالفردين فصاعدا دفعة
واحدة فعلى الطبيعة والمرة لا بشرط يرجع الى التخيير بين الزائد والناقص والحق عدمه في المقام لان الحكم يلزم الفرد انما هو من باب المقدمة بحكم العقل من الابدية وهو يحصل بالفرد
ولا يحكم العقل بازيد من ذلك لعدم الابدية وح لو تعلق قصد الوجوب بالمجموع فتشريع الا اذا كان قصده حصول المطلوب به في ضمنه لا وجوب المجموع كما في مسح الرأس ازيد
وعلى المرة بمعنى اتحاد الفرد مع كونه بشرط لا تقييدي لا يكون امتثالا لهذا الامر ولا ينافي من جهة دليل اخر لو كان كما في العتق لعدم كون النهي في المعاملات موجبا للفساد بناء
كان تاما حقيقيا وعدم امتثال الامر من حيث النذر لا يوجب عدم حصول العتق مطلقا وعلى التعدد المطلوبي يكون بالنسبة الى الزيادة اثما وهل يكون امتثالا بالنسبة الى الفرد
يرجع الى مسألة اجتماع الامر والنهي لانه بفعل واحد جمع بين المامور به والمنهي عنه فعلى عدم الجواز لا يكون امتثالا او فرض اولوية النهي وعلى جوازه يكون صحيحا ان تعين المامور
به او لم يكن التعيين شرطا وعلى فرض عدم التعيين وعدم اشتراطه يعين المامور به بالقرعة لو احتيج اليه كما لو وجب على المكلف عتق عبد بنذر وغيره ثم قال انتم احرار لوجه الله
من غير تعيين المامور به ونذر شخص اخر باعطاء درهم بالمعتق التبرعي فالمعتق بالنذر يكون من باب امتثال الامر الواجب هو صاحب وغيره تبرعي مع عدم التعيين يميز الاول
من الثاني بالقرعة وبعده يعطي الناذر الى التبرعي وتبرء ذمته من النذر ومع عدمها لا تبرء ذمته وكالوفات المعتق ولم يكن له وارث الا المعتق والمعتق الذي يورث هو المعتق
التبرعي لا الصاحب ح يعين بالقرعة وعلى فرض التكرار التقييدي فان قلنا بالتكرار في العرض ايضا الذي يتكرر الفرد في زمان واحد فالامتثال حاصل وان قلنا بتكرر في الزمان
متعاقبة ففي كل منها ان يكون هو الطبيعة او المرة لا بشرط او بشرط لا او لا الاتيان بالزايد اما ان يكون بالقصد او بقصد انه فعل او مطلوب فيظهر حكمه مما تقدم منها لتوقف صحتها
تجزء لحصول الاتيان متعاقبة وعلى التعدد المطلوبي مع القول بتكرر الفرد ولو في ان واحد ففي كل فعل فالامتثال حاصل بحسب الفعل ومع القول به في الانات المتعاقبة لان
الواحد فيكون امتثالا لا يتفرع علينا من كون المطلوب في ان واحد والطبيعة او المرة لا بشرط الخ وعلى المرة بمعنى اتحاد الدفعة ولو كان ذا افراد كثيرة فيرجع الى انها تحصل بفرد
وتحصل بافراد فهل يمكن التخيير بين الزائد والناقص وقد مر حاله في الجملة الثانية في الاصل اما اللفظ فالطبيعة من حيث هي لاولوية الاشتراك المعنوي على حقيقة لاصالة

عدم

عدم الانقياد كما قال بها بعض بان الانقياد الى الطبيعة يقيني والى المرة والتكرار مشكوك والاصل عدمهما لفساده كما مر غير مرة لان الانقياد الى الطبيعة من حيث هي
لا يكون يقينيا لكونه محل الخلاف والقدر الجامع المتيقن بين كل الاقوال والاحتمالات هو الطبيعة المجملة القابلة لكونها لا بشرط شيء او بشرط لا مع القطع باحدها تفصيلا او بشرط مو
والشك في تعيينه شك في الحادث ولا يجري فيه الاصل وعلى فرض التنزل فلا دليل على اعتبار هذا الاصل واما العملي فلا اصل بين الطبيعة والمرة لا بشرط فانه يشترط النية بالخصوص
فيكفي ايجاد العبادة مرة والاتيان مرة بقصد الطبيعة ومرة بالمرة بينهما وبين المرة بشرط لا التقييدي بالنسبة الى الانات فالاصل هو الثاني لاصالة الاشتغال واستصحاب
الامر لانه يحصل الشك في حصول الامتثال بالفعل ثانيا ومع عدمه يحصل القطع به والاشتغال اليقيني يقتضي عدم فعله ثانيا وثالثا في ان واحد كما لو كان اتيان الغير
بلا قصد او بقصد انه فعل من الافعال او بقصد انه المامور به مع جواز اجتماع الامر والنهي وعدم اشتراط التعيين لحصول الامتثال على فرض الطبيعة والمرة لا بشرط
دون المرة بشرط لا التقييدي واما على فرض اتيانه بقصد المامور به مع عدم جواز الاجتماع او اشتراط التعيين في صورة عدم التعيين فلا اصل في البين لعدم حصول
الامتثال على كل منها وبينهما وبين المرة بشرط لا التعدد المطلوبي بالنسبة الى الانات فالاصل هو معهما لان مع حصول الفعل ثانيا لا يكون عقاب عليهما بخلاف المرة
بشرط لا التعدد المطلوبي واصالة البراءة معهما وهكذا بينهما وبين التكرار التقييدي والتعدد المطلوبي فعلى الاول فالاصل مع التكرار وعلى الثاني معهما والفرق انما
هو بالفعل والترك وبين المرة بشرط لا التقييدي والتعدد المطلوبي مع الاول وهو اصالة الاشتغال واصالة البراءة عن الحرمة والنهي المستقل وهكذا بين التكرار
التقييدي والتعدد المطلوبي الفرق انما هو بالفعل والترك وبين المرة بشرط لا التقييدي والتكرار التعدد المطلوبي مع الاول وهو اصالة الاشتغال ولاصالة البراءة و
بالتكرار العكس وبين التقييدين والتعدد المطلوبين لا اصل في البين لدوران الامر بين الوجوب والحرمة في الفعل ثانيا وثالثا وهكذا على الثاني والاصل فيه التخيير
ودوران الامر بين كون الوجود شرطا او العدم مع عدم امكان الجمع على الاول والاصل فيه ايضا التخيير والاصل بين الكل ايضا هو التقييدي لكون بعضها موافقا لاصالة
الاشتغال كالطبيعة والمرة لا بشرط وبعضها مخالف لها ولاصالة البراءة وكالتعدد المطلوبي بخلاف التقييدي فانه موافق لهما وح يردد بين التقييدين مع عدم امكان الجمع
والاصل فيه التخيير واما بالنسبة الى ان ذاته فعلى بعض الصور يختلف ويظهر تماما لو اعتبر في المطلب الحق ان الامر لا يدل الا على طلب نفس الطبيعة من حيث هي والمرة والتكرار خارجان
عن مدلول الامر كالمكان والاحوال والاوصاف والدليل على ذلك مضافا الى الاصل الذي مر صحة التقسيم وعدم التنقض بالتكرار في قوله افعل مرة ومكررا وعدم صحة السلب
عن كل منهما وحصول الامتثال عرفا مع عدم الاثم في الترك والفعل ثانيا وثالثا وهكذا والتبادر فان المتبادر من قوله انكح ونحوه مطلق وتوضيح الدليل لا مطلوبية نفس الطبيعة من غير
الالتفات الى المرة والتكرار وكفاية المرة في الامر وجعلهما في النهي انما هو من الخارج بكون الاول موجدا للطبيعة وسقوط الامر بعده وتوقف تركها في النهي على تركها مستمرا
ولو كان موضوعا للمرة بشرط لا التقييدي لما كان بفعل الاول امتثالا لاتيانه ثانيا ولكان اثما لو كان تعدد مطلوبيا ولو كان للتكرار التقييدي لما كان بفعل الاول امتثالا
لو ترك في الثاني والثالث وهكذا ولو كان للتكرار التعدد المطلوبي لكان اثما بتركه ثانيا وثالثا والتوالي باسرها باطلة عرفا والقائلون بالتكرار انه لو لم يكن له لما تكرر الصوم
والصلوة وامثالهما وانه كالنهي لاقامة الطلب والنهي يفيد التكرار فكذلك ذا والامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي يفيده فكذلك الامر وان الغالب في الامر الشرعية
التكرار فيلحق المشكوك بالاغلب في الاول وانا بالنقض بالحج وثانيا بان التكرار فيها ثابت بالاجماع والاستعمال اعم كيف ولو لم يكن بالاجماع فكفاية كل صلوة من اليومية
في كل يوم مرة لا وجه له على فرض التكرار وفي الثاني اولا بانه قياس وثانيا بانه مع الفارق لكفاية المرة لايجاد الطبيعة وتوقف تركها في النهي على تركها مستمرا وثالثا بان النهي
لا يفيد ايضا الا على طلب ترك الطبيعة والملازمة العقلية يثبت التكرار ولا يحكم العقل بالملازمة في الامر لكفاية المرة له وفي الثالث ولا منع الاقتضاء في الضد الخاص و
ثانيا بان النهي فيه تبعي ناش من الامر فتابع له وح لو استدل به يلزم الدور لان افادة الامر التكرار متوقف على افادة النهي فيه التكرار وهو متوقف على افادة النهي فيه التكرار وانما
النهي فيه التكرار يتوقف على افادة الامر التكرار وفي الرابع ولا منع الغلبة وثانيا الاختلاف في الفصل لان الصوم يجب في كل سنة مرة والصلوة تجب في كل يوم مرة ولا يحصل
الظن بالمشكوك باحدهما وثالثا منع حجية الظن الحاصل منه سيما مع معارضته بظهور اللفظ للطبيعة وضعا والقول بالمرة حصول الامتثال بها عرفا مع عدم المذمة على
الترك ثانيا وثالثا وفيه انه اعم من اثبات الوضع للطبيعة والمرة لا بشرط لان العام لا دلالة له على الخاص ويكون ما ذكرنا الاثبات الاول سليما من المعارض والقول بالاشتراك
صحة الاستعمال في المرة والتكرار وهو دليل الاجمال والاجمال دليل الاشتراك والاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة في الاول والامنع لزومه وحسنه مسلم ولا يكون دليلا للاجمال
لاجتماعه مع الظن لبعض الافادة سلمنا لكن الاجمال لا يكون دليلا للاشتراك اللفظي لاجتماعه مع المطلق المشكك والمجاز المشهور وفي الثاني اولا بان الاستعمال في الطبيعة ايضا
موجود بل غالب ثانيا بان الاستعمال اعم كما مر وفي معاصره وللقول بالتوقف تعارض الادلة وعدم الترجيح وفيه اولا منع التعارض وعدم الترجيح لما ظهر من صحة الادلة المثبتة
للطبيعة وبطلان ما تضادها وثانيا بانه مع عدم الترجيح يجب الرجوع الى الاصل والاصل مع الطبيعة كما مر تذنيب هل الامر المعلق على الشرط او الصفة كقوله
كلما جاءك زيد فاكرمه واكرم العالم يفيد التكرار بتكرر الشرط والصفة او لا بعيدا ان اشتمل على العموم كقوله كلما جاءك زيد فاكرمه او استفيد منه العلية كقوله ان سرقت
فاحمد الله والكافر يجب اهانته والاول اقوال مقتضى مذهب المشهور في مفهوم الشرط والصفة يكون لا وللحجية الاستفادة العلية وفي الثاني لعدمها وقولهم في
العلة المنصوصة بكونها مفيدة للعموم الا السيد المرتضى ره بمعنى انها كلما تحقق يتحقق الحكم هو التفصيل هنا بذهاب المشهور بان المعلق على الشرط يتكرر لاستفادة العلية
ممنوع كون العلة مفيدة للتحقق كلما تحقق العلة بمقتضى مذهبهم في العلة والمعلق على الوصف لا يتكرر لعدم استفادة العلية على مذهبهم في الوصف مع انهم لم يذهب
بل لم يشر الى هذا التفصيل احد منهم والاطلاق كلامهم في هذا المبحث معارض بقولهم في المفاهيم والعلة المنصوص ويمكن دفع التعارض بان اطلاق العلة في كلامهم
مختلفة ولا يكون مقصودا على العلة التامة لان قولهم في العلة المنصوص في قوله الخمر حرام لانه مسكر بانها حجة مقصودهم انه ليس للاضافة مدخلية في تعلق الحكم بل
المستفاد منه ان العلة نفس الاسكار ويكون المقصود كون كل مسكر حرام فالمقصود المتكلم منها هو لا مدخلية لعنبية الخمر والكبر بانه مسكر ولما كان
كل مسكر حرام مسلما انه حرام ولهم في مفهوم الشرط باستفادة العلية بكون المقصود ان للشرط مدخلية في تحقق الحكم عند المتكلم وارادته ايضا مقصود لان ارادته
انه لو وجد الشرط وجد ولو انتفى انتفى لعلة غير مذكورة لان الشرط لا يكون علة لتعلق الحكم ولا يكون هذه العلة هي العلة في العلة المنصوص لانه لا يستفاد منها الارادة

المتكلم انه كلما تحقق تحقق بل هو تابع لدلالة اللفظ على التعميم وليس في البين سيما ان كان اداته اهما الا كاذا واذا والمقصود في المقام ان الامر المعلق على الشرط هل يستفاد
منه ارادة المتكلم التكرار او لا ولذا قال المفصل انه كان مشتملا على ما يفيد العموم او استفيد منه العلية والمراد هو العلية في العلة المنصوصة لا في الشرط والحق في المسئلة هو
التفصيل اما عدم التكرار فيما لم يشتمل على العموم مع عدم استفادة العلية فلما مر من عدم دلالته على التكرار مع انتفاء ما يفيد التعميم واما التكرار فيما اشتمل على العموم فلانه
لو لم يكن يلزم عدم كونه عاما وفيما استفيد منه العلية في العلة المنصوصة كقوله ان شبعت فاحمد الله يكون الاشباع علة على فرض استفادة العلية وهو يفيد العموم او يلزم
التكرار والا يلزم القول بعدم استفادة العلية واستدل القائل بافادته التكرار مطلقا بان الغالب فيما علق على شرط او صفة هو ثبوت التكرار كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا او يجب على الحايض ترك الصوم وهكذا وغيره او لا صنع الغلبة فيما علق من حيث التعليق والموارد انما هو من باب استفادة العلية مسلما لكنه في الشرع ولا دخل له
بالوضع مع انه معارض بظهور اللفظ في نفس الطبيعة ومن قال بالعدم مطلقا اما في غيرها اشتمل فواضح واما فيما استفيد العلية فيناسب مذهب السيد ره من قوله
بعدم حجيتها واما فيما اشتمل على العموم فيناسب مذهب من قال بعدم لفظ مخصوص بالعموم او كان مراده ما قاله اللفظ من حيث هو هو خارج عنه **اصل** اختلفوا في
افادة الامر الفور على القول بالوضع للمطلب يقتضي رسمه بمقامات **الاولى** في معنى الفور وهو ما يجب فيه التعجيل بادراك المامور به في وقته وكان على تاخيره عقاب سواء كان
صحيحا فيه او لا وهو على قسمين حقيقي وهو ما يساوي الزمان مع اصل الفعل حقيقة بحيث لو اخر منه يكون معاقبا وعرفي وهو ما لا يساوي حقيقة بل تاخيره في الجملة
لما يوجب عرفا صدق التعجيل كجزء لا يوجب العقاب يختلف باختلاف الموارد وبحسب الاسباب لاتيان المامور به وكل منهما تعييني وهو ما كان المطلوب الطبيعة المقيدة
بالزمان ويلزم العقاب وعدم الصحة في التاخير وبعده مطلوب وهو ما كان المطلوب الطبيعة المقيدة والمطلقة فان اتى معجلا يسقط التكليفين والا يبقى الثاني
ويفترق الاول بلزوم الصحة في التاخير مع العقاب فيه فالفور الحقيقي التعييني يكون هو المضيق بالمعنى الاخص كالصوم والفعل المطلوب هو مادة الجمع بين المضيق بالمعنى الاعم و
الفور المرادي ايضا كالحقيقي بالنسبة الى جزئه يكون تاخيره عنه موجبا للعقاب مع التعجيل واما بالنسبة الى جزئه لا يكون تاخيره موجبا لما ذكر فيكون كالموسع بالمعنى الاخص
سيجيء توضيح معنى الموسع والمضيق بالنسبة **الثانية** في الاقوال ذهب بعض الى ان الامر لا يدل الا على طلب الطبيعة والزمان خارج وانما هو مقدمة لحصولها كالمكان والالات
ما الاوصاف ويلزم جواز التاخير الى ان يثبت الحد من دليل وذهب بعض الى كونه للفور اما باستفادته منه كما عليه بعض او من خارج شرعي كما ذهب اليه بعض او من خارج عقلي كما ذهب
اليه بعض واما التعييني او الفعل المطلوب فيجيء في ذيل البحث وذهب بعض الى الاشتراك بين الاول والثاني وتوقف بعض اخر **الثالثة** في الاصل اما اللفظي فمع
الاول لا اولوية الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز واما العملي فبين الطبيعة والفور التعييني فالاصل هو الجمع بلزوم الاتيان فورا لقاعدة الاشتغال ولو اراد
به فورا وجب بعده بقاعدة الاستصحاب اذا لم يكن اجماع مركب في البين واما ان كان بان يكون كل من قال بالعقاب على التاخير قال بعدم الصحة في التاخير وكل
من قال بالصحة قال بعدم العقاب فمع الاستصحاب معتم وبذلك كالخيارات فقال بعض ببقائه بعد الفور بالاستصحاب وهو الحق والقول بكونه من باب الشك
في المقتضي مدفوع بانه حجة والقول بان استصحاب الحكم موقوف على بقاء موضوعه وهو ان كان هو الطبيعة المقيدة فارتفعت وان كان المطلقة فلم يثبت مدفوع بان الموضوع
كان مرددا بينهما ولم يعلم انتفائه بانتفاء المقيد فيجب الحكم ببقائه ظاهرا هذا لو كان التكليف في زمان الفور متعلقا مع عدم تعلقه به لفقد شرط من شروطه ثم
اجتمع الشرايط بعد انقضاء الفور فالاصل التعييني لاصالة البراءة وبين التعييني والفعل المطلوب فالاصل هو الاول لاصالة البراءة من تعدد التكليف وبين
العرفي والحقيقي فالاصل هو الجمع كما مر مرارا ومما يظهر الثمرة بين الاقوال فعلى الاول يكون التاخير صحيحا مع عدم العقاب وعلى الثاني يكون في التاخير اثما و
معاقبا مع عدم الصحة في الفور التعييني ومع الصحة في الفعل المطلوب وعلى الثالث مع فقد القرينة يرجع الى الاصل المتقدم وكذا الاخير اعني التوقف **الرابعة**
في المطلب الحق انه موضوع للطبيعة من حيث هي والزمان خارج عنه كالمكان والدليل على ذلك وجوه الاول اولوية الاشتراك المعنوي على اللفظي الثاني صحة التقسيم
الثالث عدم النقض والتكرار في قوله بعد الامر معجلا او مؤخرا الرابع عدم صحة السلب في غير المعجل الخامس التبادر من المجرد عن القرينة كقوله اضرب زيدا واستدل
على استفادة الفور من الصيغة بالتبادر في الاوامر العرفية كاسقني واشتر اللحم والخبز وامثالها باختلاف الاسباب والهيئات وبانه لو لم يكن مفيدا للفور
لما صح ذم ابليس على ترك السجود وباتفاق النحاة على انه للفور لما صح ذم ابليس على ترك السجود وباتفاق النحاة على انه
للفور وبان الامر كالنهي وهو يفيد الفور لكونه للتكرار وبانه يقتضي النهي عن الضد وهو للفور لافادته التكرار وبالاستقراء لان الجملة الخبرية الاسمية كقوله زيد
قائم والانشائية كقوله انت حر وهند طالق يكون مفاده الفور في زمان النطق والاستفهاميات والنواهي كقوله ازيد قائم ولا تضرب يفيد الفور المتصل بزمان النطق
وهذان القسمان مشتركان في افادة الفور المطلق والامر قسم مشكوك يلحق بالجنس والاول منتف عنه لبطلان تحصيل الحاصل وتكليف ما لا يطاق لانه اما ان يكون مشغولا
به ام لا وعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني فينحصر بالثاني وهو المطلوب وفي الاول انه ناش من القرينة وهو غلبة الاستعمال فيه عرفا بحسب حاجاتهم وهيئاتهم
وفي الثاني ان الذم انما هو على استكباره وان لم يكن واجبا فكيف يكون فورا كما يدل عليه خلقتني من نار وخلقته من طين وقوله فابى واستكبر وكان من الكافرين مع انه
يمكن ان يكون مستفادا من قوله فقعوا له ساجدين بذكر فاء التعقيب فتدبر وفي الثالث منع الاتفاق لاختلافهم فيه كالمضارع في انه للحال او الاستقبال وثانيا
منع حجية الاتفاق سيما معارضته بما هو اقوى منه وهو الامارات الدالة على كونه للطبيعة سيما مع اختلاف الاصوليين فلا يحصل منه الوثوق وفي الرابع انه قياس
سيما مع الفارق لان النهي يفيد طلب ترك الطبيعة ويلزمه عدم ايجادها في جميع الازمنة ومنها زمان المتصل بزمان النطق والامر يفيد طلب ايجاد الطبيعة ويكفي
ايجاده في زمان وهو قابل للتقديم والتاخير وفي الخامس منع الاقتضاء في الضد الخاص مسلما لكن النهي عنه وفي الضد العام تبعي تابع للامر وفي الاستدلال به دور
لان افادة النهي فيه للفور موقوف على افادة الامر للفور وهو دور وفي السادس منع الاستقراء لانه اما ان يكون في الجنس فممنوع لان الجوامد والمشتقات لا يدلان على
الزمان وفعل الماضي والجحد يدلان على الماضي والمستقبل وان النوع محل الخلاف في افادتهما الحال او الاستقبال والثاني ظاهر والنهي لا يدل لفظا على الحال وانما هو
بالملازمة العقلية كما مر في الكلام في الامر فلا يكون الغالب فيهما مفيدا للفور حتى يلحق بالاعم الاغلب واما ان يكون في النوع اعني الجملة والكلام فالغلبة فيه ممنوع

لان

محل الخلاف بل الظاهر منها المستقبل ع

لان الفعلية من الماضي والجحد يدلان على الماضي والنفي والمستقبل سيما الاول والنهي شيء واحد وهو انما بالملازمة العقلية واما الخبرية من الاسمية فيما كان المحكوم به غير فعل
والانشائية مفيد الفور في زمان النطق والمقام غيرها بل لم يبق النهي والاستفهامية ولا يكون الغالب منهما مفيدا للفورية سلمنا لكن الامر انما هو من جملة الافعال
فلا يلحق بالجملة الاسمية على ان الاستقراء حجة من باب الظن وهو يحصل فيما كان المستقرءات متفقة في الجنس والفصل معا والمقام ليس كذلك لان الجملة بعضها مفيد للماضي
كالماضي والجحد وبعضها مفيد للفور في زمان النطق كالخبرية والانشائية وبعضها مفيد للفور المتصل بزمان النطق كالاستفهام والنهي وبعضها مفيد للاستقبال او الحال
بينه وبين الحال او التوقف فيه كالنفي والاستقبال والاولان منتفيان عن الامر مع عدم العلم بنفي الرابع لاحتماله ومعه لا ينحصر بالثالث حتى يثبت المطلوب فلا يحصل منه
الظن سلمنا افادته الظن لكنه لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة وعلى فرض التساقط يبقى الاصل سليما عن المعارض واستدلوا على افادة الفور من الخارج الشرعي بقوله تعالى
وسارعوا الى مغفرة من ربكم بان المادة تدل على المبادرة والصيغة تدل على الوجوب والمراد بالمغفرة هو اسبابها من العبادات لكونها فعل الله ولا يكون العبد فاعلا فيه
فيصرف الى المجاز وما ذكرنا اقرب هو المطلوب ورد على الاستدلال اولا بانه موقوف على القول بحبط الحسنات بالسيئات وفيه ثلثة اقوال احدها القول بكون كل منهما حابطا
للاخر وثانيها حبط الاول للثاني دون العكس وثالثها عدم حبط كل منهما بالاخر والظاهر كون النزاع في غير التوبة واما هي فكونها حابطة فاجماعي بل ضروري والاخبار فيه متواترة
للاول في حبط الحسنات للسيئات قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وفي العكس المنقول عن الصادق ع بانه في طريق مكة كان له اسمعيل وجارية معه فاراد بالجارية و
اطلع ام اسمعيل وامر بعلق راس الجارية واطلع عليه الصادق ع وفي سفر اخر ذهبوا الى مكة حتى بلغوا هذا المنزل فقال الصادق يا ام اسمعيل هل تعرف هذا المكان فقالت
لا قال ع هذا مكان حبط الله عملك فيه وللثاني الاية المشهورة وضعف الحديث وللثالث ضعف الحديث ومعارضته للاية بقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره لان الاقرب بعد تعذر الحقيقة هو رؤية جزاء الخير والشر من حيث هو لا محو الاخر وفيه ان المعارضة مسلمة لكن الاول اظهر واقوى سيما مع تاييده
بالاية وسارعوا الخ وما يقال ان الحبط اما ان يكون في الاخرة او الدنيا والاول باطل للقطع بالميزان في يوم الحساب ومع الحبط فيه لا يحتاج اليه لانه اما ان يكون احدهما حابطا
للاخر مع عدم بقاء شيء في الاخر او يبقى وعلى كل منهما لا احتياج الى الميزان وكذا الثاني لما مر مدفوع بعدم المنافات على كل منهما اما الاول فللاطلاع على حسناته وسيئاته
وحصول العلم له بالحبط وكذا الثاني بان كان الحبط في الدنيا والميزان في الحساب للاطلاع الخ الا ان يق في رد الاستدلال ان الاحاديث وردت في تفسيرها بكون المراد منها
الصلوة وقد ثبت توسعها فلا بد من حمل الاية وسارعوا الى الاستحباب وثانيا بان المغفرة اما ان يكون هو الاسباب او المسبب كما هو الحق للظهور واصالة عدم الزيادة في العموم
وعلى الاول يلزم تخصيص الاكثر لخروج المستحبات والخيرات وما ثبت توسعها في الشرع لكون كلها اسباب المغفرة واما المضيقات فلا يطلق عليها المسارعة بقي ما
تعلق الوجوب بنفس الطبيعة مع عدم ما يدل على توسعه وتضييقه سوى الامر ولا ريب ان الخارج اكثر منه صنفا وفردا سيما المستحبات وعلى الثاني فالمطلق ينصرف
الى الشايع وهو التوبة ولا كلام فيه مع ان الطبيعة يكفي في ايجادها فرد والفرد المتيقن هو التوبة بل هي المتعينة لان الاية مختصة بالمذنبين والحمل على التوبة
تقييد بغير الظاهر وبدونه يلزم وجوب المبادرة لما تعلق به الامر بالطبيعة للمذنبين دون غيرها لمن تاب ولم يصدر منه المعصية كاول البلوغ وغيرها لكون الامر
بالطبيعة مقتضيا لعدم وجوب المبادرة في حقهم والاية تصرفه بالنسبة الى المذنبين فيلزم صرف الاوامر بالنسبة الى المذنبين وابقائها بالنسبة الى غيرهم او يلزم
حمل الاية على الاستحباب مع اخراج التوبة او ارتكاب عموم المجاز بحمل سارعوا على الطلب لقدر الجامع للوجوب بالنسبة الى التوبة والاستحباب بالنسبة الى غيرها ولا ريب
ان التقييد بالتوبة اولى لكون تعدد الاسباب موجبا لتخصيص الاكثر وحمل الاوامر على الوجوب الفوري بالنسبة الى المذنبين دون غيرهم مجازا وتبعيضا وهو مجاز بعيد
لا ينصرف اليه اللفظ ومع ذلك فالتقييد اولى منه وحمل الامر في الاية على الاستحباب مع اخراج التوبة موجبا للمجاز والتخصيص الاخير مجاز بعيد فالتقييد اولى منه سيما مع
ورود بعض الروايات على كون المراد بها الصلوة اليومية وقد ثبت عدم وجوب مبادرتها ولا نضر حمل الامر على الاستحباب وعلى اي منهما يسقط الاستدلال سلمنا عدم اولويتها لكن لم
يثبت اولوية التبعيض وح يتساقطان ولا يصح الاستدلال على انه موجب لخرق الاجماع المركب لانه موجب لوجوب المبادرة بالطبايع في حق المذنبين دون غيرهم لا يقال
بعد حصول الذنب في القول بالحبط يجب الاستخلاص منه فوجب للمذنبين وهو انما يتم بالمبادرة الى التوبة او بساير العبادات فهما فيجب المبادرة مقدمة من باب حكم العقل لان
يكون المراد من الاوامر الفور بالنسبة الى المذنبين دون غيرهم لانا نقول فيخرج عن محل الكلام وهو ان فيما تعلق الامر بالطبيعة مع فقد الدليل من الخارج هل يجب المبادرة
من حيث هو وكان مطلوبا باستقلاله وكان تركه موجبا للذنب او لا لا من حيث كون المبادرة موجبا لرفع الذنب مع انه لا تعارض بين الاية والاوامر لان الاوامر يدل
على توسعة الطبيعة من حيث هي والاية تدل على وجوب المبادرة من حيث الاستخلاص من الذنب ويبقى الاوامر بحالها وثالثا بالتنافي بين المادة والهيئة لان المسارعة
ظاهرة فيما له سعة والوجوب يابى عنه فلا بد من التصرف وحمل الامر على الاستحباب اولى لكونه اشيع وفيه ان المسارعة قد تكون مستحبة وهي فيما كان المطلوب موسعا وقد تكون
واجبة وهو قد يطلق على ما بتاخيره ينقضي ولا يكون صحيحا بعده وقد يطلق على ما ينقضي والتعجيل يكون صحيحا والظاهر من المادة ان له سعة من حيث الاجزاء والحسنة واذا
تعلق به الوجوب يرفع الثاني ويبقى الاول ويكون مفاده الفور للفعل المطلوب لا يق غالب استعماله فيما كان المطلوب موسعا مع استحبابه لانا نقول نمنع ذلك لكون استعماله
في غيره ايضا كثيرا وثانيا بان الاية لا تثبت الوضع بل تثبت افادة الفورية والاوامر تدل على عدم الفورية والامر دائر بين صرف الاوامر كلا او صرف الاية على الاستحباب وهو
واحد اولى وفيه انه قد يكون ارتكاب المجازات المتعددة اولى عرفا كما لو قال المولى اسقني واشتر اللحم ومع القرينة ثم قال عجل في الكل سابقا عليها عجل في اوامري ثم امره ولا ريب
ان العرف على حمل الاوامر على التعجيل وربما استدل بها على عدم الوضع لان الاية تدل على الفور ولو كانت الاوامر موضوعة للفور يلزم التاكيد ولو كانت موضوعة للطبيعة
يلزم التاسيس والثاني اولى وفيه منع الاولوية سلمنا لكن المقصود من الاية اثبات ارادة الفور واستدلوا ايضا بقوله تعالى فاستبقوا الخيرات ووجه الاستدلال ظاهر ويرد عليها
ما يرد على الاولى الا الاول والثاني والجواب عنه ما مر وهو ظاهر في الاستحباب من السابق واستدلوا باستفادة الفور من الخارج العقلي بوجوه منها انه اما ان يجب المبادرة الى المامور
به او لا وعلى الثاني فاما ان يكون الى غاية او لا وعلى الاول فاما ان تكون معلومة عند الله وعند العبد او عند الله دون العبد او العكس والثاني من الثاني وهو جواز
تاخيره بلا غاية مستلزم لخروجه عن كونه واجبا لجواز تركه في كل زمان من غير بدل والثاني من الثالث فاسد لاستلزامه جواز التاخير الى غاية غير معلومة عند الله وعند

العبد وهو موجب لجهل الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا والاول من الرابع خلاف الفرض لعدم دليل يعينها للعبد والثاني من الرابع مستلزم للتكليف بما لا يطاق الثالث من الرابع مستلزم
لجهل الله تعالى فانحصر بالاول من الاول وهو وجوب المبادرة بحيث اولا النقض بالواجبات التي ثبت توسعتها في الشرع كصلوة الزلزلة وقضاء الواجبات والنذور والكفارات
وثانيا بالحل وهو منع وجهين الاول انا نختار كونه للغاية معلومة عند الله وعند العبد وهي العلم او الظن بعدم القدرة بعده اما للمواعظ وغيره من العجز و
الموانع لا نمنعه لا يحتاج بنحصر اعتقاده في ذلك الزمان فيجب الثاني انا نختار كونه الغاية معلومة عند الله دون العبد ولا يلزم التكليف بما لا يطاق
لجواز تعبده به نعم لو لم يجز التقديم ايضا يلزم ما ذكره لا يوجب بحيث يتعبد به عقلا وكلما حكم به العقل حكم به الشرع وهو المطلوب لانا نقول يجب مقدمة لا ان يكون المطلوب
الواقع معجلا بل هو الطبيعة من حيث هي ومنها قاعدة الاشتغال لان في التقديم يحصل القطع بالامتثال وفي التاخير شك فيه لاحتمال عروض الموت فجاءة او مانع اخر
وفيه انه من باب تحصيل القطع بالامتثال للقطع بان على فرض بقائه يصح العبادة ولا دليل على وجوبه مع انه معارض باستصحاب بقاء الحيوة وهو مقدم ومنها ان
القدرة بعده مشكوك للشك في البقاء او عروض مانع اخر فيحصل الشك في انحصار المقدمة فلا يقطع بعدمه وعدمه فيجب المبادرة من باب المقدمة لما سيجيء في مبحثها
من وجوبها او لو كانت موهومة وفيه ان الظن النوعي او مع الشخصي بالبقاء موجود وهو معتبر في المقامات اجماعا مع ان استصحاب البقاء واصالة عدم عروض المانع
يكون في المقام ومنها قاعدة الضرر لان في التاخير احتمال العقوبة لاحتمال عدم القدرة الموجب لترك المامور به ودفع الضرر لازم وفيه ان احتمال الضرر ان كان ناشيا
من محض الامكان من غير امارة عليه فلا يجب دفعه كما سيجيء في اصالة البراءة وكذا لم يكن واجبا لو كان ناشيا من امارة موهومة وكان لمقابله دليل او ظن معتبر
وفي المقام الظن بالبقاء موجود مع ان الاستصحاب يكفي في المقام وحيث قد عرفت عدم تمامية هذه الادلة يحصل الشك في وجوب المبادرة والعقاب على التا[خير]
مع القطع بالصحة واصالة البراءة تنفي العقاب الناشي عن التكليف الزائد المشكوك وهو وجوب المبادرة ومعه يحصل القطع بعدم الضرر في التاخير ومنها انه
مستلزم لمنافاة الغرض وهو حصول القرب بالامتثال والعقاب على تركه في جواز التاخير مع كون المناط الظن بخلاف الظن بالواقع فيظن البقاء وبلا كذا لو
نجاة او يحصل المانع بحدوث عجز او مرض او لكون ذمته مشغولة بالكثير من امثاله ولا يسع الزمان ويفوت ح لا يكون للعقاب لفرض جواز التاخير ولا يكون
له ثواب لعدم العمل فيلزم عدم كونه مكلفا وهو خلاف الضرورة وفيه اولا النقض باكثر الظنون المعتبرة في الاحكام والموضوعات وثانيا بالحل بان حصول
القرب والثواب والبعد والعقاب انما هو من لوازم الاطاعة والعصيان وهما من لوازم العمل بالاعتقاد الى الواقع عرفا وعقلا لا لنفس الواقع وان كان الحكم الوضعي تابعا
للواقع ففي المقام التاخير مع الظن بالبقاء والقدرة مع كون الظن معتبرا لا يكون مخالفا وعاصيا وان لم يقدر بعد الان لم يكن عليه ثواب على نفس الفعل
وهو في الواقع لم يكن مكلفا حقيقة وانما هو معتقد بالتكليف التوطيني بباب العزم ان قلنا بوجوبه واستحبابه واما القضاء فلا ريب في صدق الفوت عن
ويكون كما يرفوا بشر كما انه لو اعتقد عدم القدرة بعده واخر يكون معاقبا ثم انه خالف الظن الواقع وكان باقيا يجب عليه اتيانه انتهى في العقوبة والاولى ان
لم ينهض على اثبات الفورية لكن الاوامر العرفية ظاهرة فيه بحسب اختلاف المقامات وحاجات الناس واسباب المامور به لغلبة الاستعمال فيه وفيه على فرض تسليم
الغلبة لا يكون اقوى من مجاز المشهور وقد عرفت التوقف فيه واما الاوامر الشرعية فما قيل على ظهورها في الطبيعة من حيث هي وجواز التاخير الى ان يثبت الخلاف
من الشارع كاليومية وعدة نهادنا ان يحصل له العلم او الظن بعدم القدرة بعد كصلوة الزلزلة **فايدة** قال صاحب المعالم ان على فرض كون الامر للفور فلو لم يات
بالمامور به في اول الزمان هل يكون اثما مع عدم الصحة بعده ويكون التكليف ساقطا او يكون اثما مع كون التكليف باقيا فيجب اتيانه ثانيا او لو لم يكن اثما مع بقاء
التكليف وهكذا ويجب عليه اتيانه بعده مخيرا في التقديم والتاخير يرجع الى ان على الفور هل هو بقيد او تعدد مطلوب وعلى الثاني هل المقيد من الطبيعة في الزمان الخصوص
هل هو الزمان الاول ومثاليا الزمان الثاني والثالث وهكذا ام بناء على عدم اتيانه في الاول هكذا ذكره العلامة ولم يعينه قال صاحب المعالم ان الادلة الدالة على الفور
تختلف بعضها تدل على كون الصيغة مبينة للفور وبعضها تدل على وجوب المبادرة في الاوامر ولو كان من الاول فيكون معناه افعل في اول اوقات الامكان ويكون
مقيدا ولو كان من الثاني فيكون الامر بعينه للطبيعة ويكون ما دل على وجوب المبادرة دالا على الطبيعة المقيدة وهو تعدد مطلوب ويلزم انه لو لم يات به في الاول
يعاقب من ترك المقيدة ويجب ابقاء التكليف بالطبيعة وهو باطل لانه ممنوع لان الدال على الفور ان كان هو الوجوه العقلية غير الادلة الاخيرة فلا تقتضي كون المطلوب مقيدا
بل تقتضي وجوب التعجيل لاحتمال عدم القدرة بعده وانحصار القدرة في الواقع متعددة مع كون المطلوب نفس الطبيعة فيكون التكليف باقيا وهكذا في الثاني
المبادرة لاحتمال عدم القدرة بعده ثم لو ترك وكان باقيا وقادرا ينكشف خطائه وهكذا في كل ترك معاقب لترك المامور به الظاهر الثابت بالوجوه العقلية لا
الواقع لفرض بقائه وكون المطلوب نفس الطبيعة المطلقة لا المقيدة ولا معنا لا تدل على كون المراد من الامر الفور بل تدل على فرض الطبيعة يحتمل ان لا يقدر بعد فيجب
معجلا بحكم العقل واما الاول والاخير فيقتضيان كون المراد هو الطبيعة المقيدة ويلزم ارتفاع التكليف بانتفاء التعجيل ان كان هو الوجوه الشرعية على الاثبات
فمع دلالة الامر دالا على مطلوبية الطبيعة والاية دالة على وجوب المبادرة فالمطلوب شيئان فيمكن متعلقا لازم الامر بالطبيعة الصحة في التاخير مع عدم المنافاة
ولازم الاية العقاب على التاخير فيحصل التعارض فلا بد من صرف الامر وحيث الصرف ينكشف من كون المراد هو الطبيعة المقيدة ويرتفع بارتفاع التعجيل لا بقاء الاثر
الطبيعة شيئان احدهما عدم العقاب على التاخير والاخر الصحة في التاخير وبعد المعارضة يرتفع الاثر الاول ويبقى الاثر الثاني لانا نقول ارتفاع الاثر يدل على
عدم كون المراد هو المؤثر والطبيعة من حيث هي ويلزم ارتفاع الاخر ح لا بد من الحمل على ارادة المجاز المقيد او الطبيعة باثر واحد ولم يثبت الثاني الا
بالاعتبار ولا اعتبار به لان المتبادر هو الاقربية العرفية وهي ممنوعة لا يقال ارتفاع الاثر لا يدل على ارتفاع المؤثر كما في المنطوق لو دل الدليل على عدم ارادة
المفهوم فانه لا ريب في الحكم ببقاء المنطوق لانا نقول بقاء المنطوق لا يكون من حيث كونه ملزوما للمفهوم وهي الغاء الحقيقي للفظ وبعد تعذر الحقيقة
والمطلق يدفع باصالة البراءة نعم يمكن ان يقال لو كان الدال استفيد معجلا او مسارعا يكون مفاده المقيد حلو معه فان المستفاد على المادة بعد تقييدها بالقيد
المذكور ويلزم تركيب المطلوب فينتفي بانتفاء المقيد يمكن ان يكون من قبيل صل صل معجلا من باب الاطلاق والتقييد فينتفي بانتفائه ويمكن ان يكون من

فيكون من باب

ثم بعد تركه وبقائه وذكر انه عليه ينكشف خطائه وكون القدرة في الواقع صح

جيل

قبيل صل وعجل في الصلوة وهو الاظهر بل المتعين لانا لا نفهم دلت على وجوب التعجيل في الاوامر فلا يكون من باب الاطلاق والتقييد كما يقال في العرف اشتر البطيخ والخبز و
اللحم وعجل فيها ومع عدم التعجيل خالف الامر الثاني وضعا وتكليفا فيعاقب عليه ولا يكون مخالفا من حيث هذا الامر واما من حيث الامر بالطبيعة فباق ويصح مع عدم
العقاب من حيث هذا الامر وهو فاسد لاستلزامه التناقض في لزوم مدخلية خصوص التعجيل وعدمها والحق انه عرفا يعارض بكون الامر الثاني بالطبيعة ويرفع اثر واحد
منها ويحمل على ارادة الطبيعة باثر واحد منها وهو التعجيل في سارعوا ويمكن ان يقال الغالب في عجل هذا والظاهر من الشرع هذا فيكون تعدد مطلوبيا لكن مشكل لعدم كون الغلبة
معتدة بها ح تكون المقيدة قطعية وتنفي الطبيعة المطلقة باصالة البراءة فتدبر ثم على فرض دلالته على وجوب المسارعة في الزمان الاول لو لم يات به وجب في الزمان
الثاني لانه سبب المغفرة فيجب فيه هكذا ولو ترك يعاقب والتكليف باق وهكذا وان كان الفور مستفادا من نفس الصيغة فتابع لوضع الواضع ويعرف على تعدد المطلوب
كون القضاء بالامر الاول وهو احد دليليه وفيه انه من عدم تمامية الادلة على الفور على انها لا تدل على تعدد المطلوب على التسليم لا يبعد ذلك قضاء كالحج فالمسئلة الثانية
وهكذا بالنسبة الى الاستطاعة فتدبر ولا يتفرع على الفور والتفسير كون القضاء بالامر الجديد لذهاب بعض الى ان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وسيجيء توضيح الكل
في الواجب الموسع **اصل** الوجوب المطلق المتعلق بالشيء من حيث مقدماته في ذلك الشيء هل يقتضي ايجاب مقدماته المقدورة لذلك الشيء مما يتوقف تحقق ذلك الشيء
عليه ام لا او التفصيل توضيح المطلب يقتضي رسم مقدمات **الاولى** ان الواجب ينقسم الى اقسام عديدة بحيثيات مختلفة وسمي كل منها باسم عندهم لا بد من معرفتها
فقد يلحظ الموجب فيقال انه شرعي وغير شرعي وقد يلحظ الزمان فيقال انه مضيق وموسع وقد يلحظ تعين المكلف وعدمه فيقال انه عيني وكفائي وقد يلحظ تعين
المامور به وعدمه فيقال انه عيني وتخييري ولا ربط لما ذكر في هذا المبحث وقد يلحظ جهات اخر بالنسبة الى المامور به كما سيجيء ذكر بعضها والكلام في هذا المبحث انما هو بالنسبة
الى المقدمات خارجية كانت او داخلية من الاركان والاجزاء والشرايط والموانع فيقال انه مطلق ومشروط ومقيد لان الشيء المفروض بالنسبة الى المامور به قد يكون وجوب المامور
به موقوفا عليه عقلا او شرعا او عادة دون الوجود كالبلوغ والاستطاعة الشرعية والوقت وقد يكون وجوده بالمعنى الاعم من التحقق والصحة والعلم موقوفا عليه دون الوجوب والاول
كالافراد بالنسبة الى الكليات والاقدام على الايجاد بعد تحقق الشرايط والنظر والسعي لتحصيل العلم والثاني كالطهارة وامثالها فانها على مذهب الاعمي لتوقف صحتها عليه دون
وجودها عقلا وشرعا والثالث كالجمع في الوضوء بالانائين المشتبهين فيما كان احدهما مطلقا والاخر مضافا فان توقف العلم بالوضوء بالماء المطلق بالجمع بينهما والتوقف
اما ان يكون عقليا كالاول وقد يكون شرعيا بان الشارع حكم بكونه شرطا او جزءا او مانعا كالثاني وقد يكون عاديا كالسلم بالنسبة الى الكون على السطح وقد يكون وجوبه و
وجوده معا موقوفا عليه كعدم الحيض وكالتمكن باتيان المامور به على ما قال به بعض وقد لا يكون وجوبه ولا وجوده موقوفا عليه كغمض العين وتحريك اليد قليلا بالنسبة
الى الصلوة والاخير خارج عن المقدمية مطلقا والصحيح في تعريف الواجب المشروط ان يقال ما يتوقف وجوبه بالنسبة الى الشيء المفروض ووجوبه بالنسبة الى الشيء المفروض
فوجوبه بالنسبة اليه مشروط عدم وجوبه في صورة عدم وجوده ولذا لا يجب ايجاد هذه المقدمة على المكلف مطلقا سواء توقف وجوبه عليه ايضا كالتمكن او لا كالاستطاعة
الشرعية وامثالها وسواء كان ذلك الشيء وجوب شيء اخر كوجوب المشروط بالطهارة كالصلوة فانه يتوقف عليه وجوب مقدماته من الطهارات وغيرها فالواجبات المقدمية
واجبة مشروطة بالنسبة الى ذي المقدمات وهي مطلقة بالنسبة اليها وفي الواجب المطلق ان يقال ما لا يتوقف وجوبه على مقدمات ذلك الشيء فهو بالنسبة اليه وجوبه مطلق
سواء كان ذلك الشيء موجودا ام لا وانما يجب على المكلف ايجاده عقلا ان توقف عليه وان لم يتوقف كغمض العين فلا يجب كذا لمقدمة الوجوب المشروط والاول يشمل القسم الاول والثالث
دون غيرهما والثاني يشمل القسم الثاني والرابع دون غيرهما لا يقال التمكن مقدمة للوجود ايضا فمن هذه الجهة يجب ان يكون داخلا في تعريف الواجب المطلق مع انه خارج لانا نقول
خروجه لا يكون مضرا لان الواجب المطلق معناه وجوبه سواء كان ذلك الشيء موجودا او لا وهو يصح فيما لم يكن توقف وجوبي لان مع التوقف كالتمكن يكون وجوبه مشروطا
بوجوده فلا يكون واجبا مطلقا بالنسبة اليه ولا يتم الجهتو ما ذكرنا ظهر انه ليس واجب الا وهو مطلق بالنسبة الى بعض الجهات كالاقدام على ايجاد الواجب بعد تحقق الشرائط
ومشروط بالنسبة الى بعض الجهات كالبلوغ والعقل وقال المحقق الخوانساري بعد كلامه من ان الخلاف في ان ايجاب الواجب المطلق هل يستلزم ايجاب مقدماته او لا مع بقائه على
اطلاقه ويمكن الخلاف بوجه اخر ايضا بان يكون الخلاف في انه هل يتحقق اطلاق الوجوب فيما له مقدمات او لا بل كل ما له مقدمة فان وجوبه مقيد بها يكون معناه ان الاصل في اللفظ
المطلق هل هو اشتراط الوجوب او الاطلاق او الاشتراك وعلى الاول يلزم كون الاصل في اللفظ الوجوب المشروط حتى يثبت الدليل على خلافه وعلى الثاني يلزم عدم كذلك
وعلى الثالث يكون مجملا والا فكيف يمكن القول بكون الوجوب بالنسبة الى كل مقدمات الواجب مشروطا وهو خلاف الضرورة لان من المقدمات الارادة والقول بكون الوجوب
مشروطا بالنسبة اليها مستلزم لنفي العقاب والعصيان والذم وامثالها ويؤيد ما ذكرنا ما قال في موضع اخر ان الخلاف في ان الواجب لم يقيد في اللفظ بشيء فوجوبه هل هو
مقيد بما يتوقف عليه وجوده او لا ونسب الى الفخر الرازي في المنهاج والسيد المرتضى وهو نزاع اخر في ان الاصل في اللفظ هو الاشتراط او الاطلاق وسيجيء توضيحه في المقدمة
الثانية ولا يكون النزاع هنا في مقدمة المجمل والمشروط اجماعا بل النزاع فيها بعد تعين الاطلاق وفرض الاطلاق للاجماع والضرورة على عدم وجوب مقدمة المشروط وتكليف ولا
يلزم عدم كون الوجوب مشروطا ولا يكون النزاع هنا في كون الاصل في اللفظ اشتراط الوجوب ام لا بل النزاع في مقدمة الواجب المطلق وذكر هذه الامور انما يكون لتمييز
المقدمات المشكوكة من انها مقدمة للمطلق حتى يدخل في النزاع او لا فحينئذ يجب وما ذكرنا ظهر ايضا فساد ما قيل في التعريف بان المشروط ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف
عليه وجوده والمطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده لخروج الواجبات المشروطة فيما كان توقف وجوبي دون الوجودي كالاستطاعة الشرعية والبلوغ
والعقل والوقت من تعريف الواجب المشروط لا يقال فيما فرض توقف الوجوبي فبدونه لم يكن واجبا واذا لم يكن واجبا فلا يمكن وجود الواجب وصحته من حيث الاتصاف بالوجوب
بدونه لكونه جزئه ولم يكن صحيحا لان الصحة هي موافقة الامر فيتوقف صحته على الامر به ووجوبه موقوف على الاستطاعة مثلا فالصحة موقوفة عليها انكما
فرض توقف وجوبي يستلزم التوقف الوجودي بالمعنى الاعم اعني الوجود والصحة لا يقال انتفاء الامر الوجوبي لا يستلزم نفي الصحة المطلقة ولو بالامر الاستحبابي كالحج
فان صحته وترتب الثواب عليه لا يتوقف على الاستطاعة الشرعية لانا نقول الصحة في الامر الاستحبابي غير الصحة في الامر الوجوبي والحق في الجواب ان المراد من التوقف الوجودي
والصحة كونه مقدمة لتحقق ذات الواجب في الوجود من حيث هو لا من حيث توقفه على تعلق الامر به واتصافه بالوجوب وان كان الوجوب موجبا في الظاهر من المقابلة هو

الثغابر وما ذكره انما هو توقف وجود المركب من حيث الوجوب فيه عليه وتعلق الامر به وكذا الصحة لان الصحة موقوفة على تحقق الامر الوجوبي باتيان الاركان و
الاجزاء والشرائط فبالنسبة الى الاول موقوف على تعلق الامر به وهو موقوف على تحقق الاستطاعة لا ايجاد متعلق الامر من الاركان الخ لعدم توقفه على الوجوب بل وجوب
ايجاد هذه الاشياء المقدمية موقوف على وجوب فيها موقوف على الاستطاعة والبلوغ وامثالها ايضا لا نفس ايجاد المقدمة فلا يلزم من توقف الصحة بهذا المعنى
على الاستطاعة كونها مقدمة للوجوب والصحة بمعنى الاخر وهو توقف ايجاد المهية باجزائها وشرائطها في الوجود على الاستطاعة ويصير الحاصل ان بعد الاستطاعة يتعلق
الامر بايجاد المهية وهو موجب على المكلف ايجادها بايجاد اجزائها وشرائطها والحاصل ان المراد من توقف الوجود والوجوب ما كان الوجوب بدونه موجودا لا
ما توقف الوجوب عليه لانه بديهي انه لم يتحقق فيهما متغايران فالصحة قسمان قسم يستعمل في مقابل الفساد الناشي من انتفاء الركن او الجزء او الشرط مع بقاء الامر وتوجه
على المكلف ايجادها وقسم يستعمل في مقابل الفساد الناشي من عدم الامر ولا يجب على المكلف شيء مع انحلال التوسط في الايراد وهو قوله الحج مثلا موقوف على الامر به عنه
مكرر للمنع قوله كما موقوف على الامر به موقوف على الاستطاعة كقولهم الطلاق موقوف على النكاح وهو موقوف على رضاء الطرفين انتهى والخروج ما فيه توقف وجوب
ووجودي معا وما ليس فيه توقف اصلا من تعريف الواجب المطلق لظهور التعريف بما فيه توقف وجوده دون الوجوب بناء على ظهور رجوع السلب الى الجزء الاول دون
الاخر لكنه قد علم من السابق ان خروج الاول لا يكون مضرا وكذا الثاني لان الغرض ملاحظة تعريف الواجب المطلق بالنسبة الى المقدمات لا مطلقا وقال البعض بان اشتراط
المقدورية يصح لو فسر المطلق بما لم يقيد في اللفظ والا فالحقيقة يكون الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة واجبا مشروطا لازمه عدم وجوبه فيها في حال عدم الامكان
وقوله يصح الخ يظهر منه ان المطلق عن اللفظ يبتني على اشتراط وجوبه بالمقدمة الغير المقدورة والمطلق من اللفظ ليس كذلك ويصح الشرط وليس كذلك لان التقييد بالمقدور انما هو لاخراج
غير المقدور لعدم اقتضائه ايجابه وذلك غير محتاج اليه لان وجوب الواجبات بالنسبة الى المقدمات مشروط بالقدرة ينتفي وجوبه فيها عند عدم القدرة بالمقدمة لان
مع عدم القدرة بها التكليف بدونها تكليف بما لا يطاق فاما الخارجية فلتعذر بدونها الا يمكن التوصل اليها والا لم تكن مقدمة واما الداخلية من الشرط والجزء ورفع المانع
فلان ايجاد المركب من الكل مع عدم القدرة ببعضها غير ممكن فلم يبق وجوب بها حتى يتصور كونه ايجابا بها ويحتاج الى الاخراج والتكليف بايجاده بدون المقدور كالصلوة
بدون ازالة النجاسة فيما لم يكن ممكنا ان وجد دليله فهو تكليف بشيء اخر وخارج عن الفرض لعدم كونه غير المقدور من مقدماته حتى يتصور اقتضائه ايجابها سيما مع عدم القدرة
بها فيحتاج الى الاخراج ثم الكلام والواجب كما ينقسم الى ما مضى بالجهات كذا ينقسم الى بعض جهات اخرى ويسمى باسماء لا بد من ذكرها ومعرفة الاصطلاح فيها منها بالنسبة
الى اشتراط نية التقرب والمباشرة وباختيار الفعل ان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي عدمه فينقسم الى واجب توصلي وتعبدي فالاول هو ما كان المقصود حصوله من دون
اشتراط الامور المذكورة فيه سواء لنفسه كقضاء الدين او لاجل الامر بالغير كتطهير الثوب البدن وستر العورة للصلوة والثاني ما كان المقصود حصوله على وجه الاخلاص وتوقف
ترتب اثره عليه ويستلزم اشتراط ما ذكرنا سواء امر لنفسه كالصلوة او لاجل الامر بالغير كالغسل والوضوء والتيمم فانه يشترط فيها الامور المذكورة لكنه يكون امره لاجل
بالغير وهذا القسم يسمى بالواجب الغيري ايضا وهو قسم من الواجب المقدمي ومنها بالنسبة الى كون مطلوبيته وامره لنفسه لا لاجل الامر بالغير او لاجل الامر بالغير فيقال للاول انه واجب
نفسي سواء كان تعبديا كالصلوة او توصليا كقضاء الدين وسواء كان لتحصيل الغير كالصلوة بالنسبة الى حصول القرب والكمال او كان هو غاية الغايات وللثاني انه
واجب مقدمي توصلي سواء كان تعبديا كالوضوء او كستر العورة فالتوصلي له اطلاقان احدهما ما يرادف المقدمي وقسيم للنفسي والاخر قسيم للتعبدي ويشمل النفسي منها
بالنسبة الى دلالة اللفظ على ارادة المتكلم اياه وعدمها فيقال للاول انه واجب اصلي اي مراد المتكلم سواء كان نفسيا او لا وسواء كان تعبديا او لا وسواء كانت الدلالة عليه
بالمطابقة او بالتضمن او الالتزام العرفي الكاشف عن الارادة لا العقلي فقط كمقدمة الواجب على مذهب من قال بعدم دلالة الامر ذي المقدمة على ارادة المتكلم اياها وللثاني
انه استفاده العقل بعد تعلق الخطاب بشيء وتصوره وتصوره لانه الجزم باللزوم ولا بديته لو انه واجب تبعي اي باللزوم العقلي فقط من باب اللابدية من غير دلالة اللفظ
على ارادة المتكلم اياها كما ذكرناه ومنها بالنسبة الى الحاكم بالوجوب لانه ان كان هو العقل مستقلا كقبح الظلم او بعد تعلق الخطاب بشيء كمقدمة الواجب او الاستفادة من الكلام
كاستفادة اقل الحمل من الآيتين فعقلي وان كان هو الشرع من النصوص السنة والاجماع وغيرها وان كان العقل مدركا له فشرعي وقد يقال انه واجب شرطي كنزح الدلاء و
الطهارة للصلوة المستحب هو ما يترتب العقاب على تركه ولو عند الاشتغال بالغير او على فعل شيء عند ترك الغير فعلى الاول يكون ترك النزح منهيا عنه وعلى الثاني يكون
استعمال الماء منهيا عنه ولو كان من العبادات كالوضوء يكون فاسدا لكون النهي ملحقا الى وصف لازمه وهو الاستعمال وعلى الاول يكون صحيحا لو قلنا بعدم اقتضاء
الامر بالشيء عدم الامر بضده او النهي عنه او بعدم كون النهي التبعي موجبا للفساد والحق فيه التفصيل ففي ترك الطهارة لصلوة المستحب يكون العقاب على الفعل لكون الصلوة
بدونها تشريعا منهيا عنه لعدم الدليل عليه لتقييده لدليل بما دل على اشتراط الطهارة وفي النزح يكون العقاب على ترك النزح لكونه واجبا تعبديا لا بوجوب تقييدي دال
على صحة الطهارة بالماء الطاهر فلا يكون الوضوء به تشريعا محرما فاسدا وقد يطلق على ما يقابل الركن والجزء وتمام ظاهر المعنى الواجب الغيري وهو ما كان وجوبه لامر
موقوفا على وجوب الغير مع اشتراط التعبد فيه كالوضوء واختلفوا فيه بعد اتفاقهم على كونه واجبا غيريا فذهب بعض الى الوجوب النفسي فيه وذهب المشهور الى العدم وتظهر
الثمرة في العلم والظن بالموت قبل دخول الوقت للمحدث فعلى الاول يجب اتيانه وعلى الثاني لا يجب وفي العقاب المتعدد على الاول دون الثاني وفي النية قبل دخول الوقت فعلى
الاول يجوز نية الوجوب وعلى الثاني لا يجوز وفيه نظر لما يجيء واختلف القائلون بالنفسي فقال البعض بانه لا يكون مضيقا فلا يجب التعجيل عند حصول السبب قبل دخول
الوقت بل يجوز له التاخير الى دخول الوقت وذهب بعض الى وجوب التعجيل واختلف القائلون بالغيري الصرف فقال البعض باشتراط تقارنه مع زمان ذي المقدمة او
تاخر محض لتوقف وجوبه على وجوبها فلا يمكن تقدمه عليه وفيه ان الوقت ظرف للواجب لا لتعلق الوجوب لضرورة تقدم تعلق الواجبات على ذمة المكلفين الواجدين
للشرط وتحقق الطلب قبل الاوقات من العالم بعواقب الامور بايجاد المامور به كلا في وقته وعدم تعلقه بالنسبة الى الفاقدين واما المامور فجاهل بكونه واجدا او فاقدا
وبعد دخول الوقت وعلمه بالوجدان يكشف كونه ممن يتعلق به الطلب قبل ذلك ولا يكون العلم موجبا لحصول الطلب المتعلق عند دخول الوقت فلو علم قبل الزوال بكونه باقيا
جامعا للشرائط عالم بكونه مكلفا الان بايجاد الصلوة بعد الزوال كالمولى لو امر عبده بايجاد الطبخ غدا فهو الان مكلف بايجاد المامور به في وقته فلو كان مضيقا في

وقته

وقته وله مقدمات يحكم العقل بلزوم ايجادها قبله والا لزم خلو الواجب في بعض اجزائه عما يتوقف صحته عليه كالطهارة للصلوة لان اول الفجر مع اشتراطه بالطهارة لو لم يجز تقديمها
قبل الفجر يلزم كون الاول من الفجر خاليا عن الطهارة فيجب تقديمها قبله ويجب نية الوجوب ان اعتبر نية الوجه والا فيجوز نية الوجوب المقدمي ولو كان من الموسع وكان له مقدمات
عقلية او عادية فيحكم العقل بلزوم التخيير في ايجادها قبل الوقت وبعد دخول الوقت وقبل الفعل لان المطلوب الاصلي ايجاد ذي المقدمة عند الزوال من غير تقييد مقدمته
بدخول الوقت والعقل حاكم بلابدية ايجادها لحصول المطلوب في وقته والدليل لجواز ايجادها في اول الوقت لقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس وهو يستلزم جواز تقديم مقدمتها
والا يلزم جواز ايجادها في اول الوقت بدون الطهارة او عدم جواز فعلها في اول الوقت بقدر يمكن الطهارة وهما خلاف الاجماع وكذا في المقدمات الشرعية ما لم يكن في كلام الشارع
دلالة على تقييد ايجادها في اول دخول الوقت او بعده بل يجب معينا لو انحصر الفرد فيجب ايجاده قبله كما لو اعتقد قبل دخول الوقت عدم وجدان الماء والتراب بعد دخول الوقت فيجب
عليه معينا ايجاد الوضوء قبل دخول الوقت او ابقاء الماء او التراب لبعد الدخول فالحق جواز التقدم مطلقا ما لم يكن والا لزم في المضيق التكليف بما لا يطاق او عدم اشتراطه
بالطهارة في اول الجزء منه مما لا يمكن تحصيل الطهارة من الاول منه ولزم في الموسع عدم جواز اتيانه اول الوقت ما لم يحصل الطهارة او عدم اشتراطها والحق عدم الوجوب
النفسي للاصل ومفهوم الآية معتضدا بالشهرة بين الاصحاب وعليه ظاهر في التحقيق فمتى علم بقائه ينكشف تعلق الوجوب وكونه مكلفا او ينكشف ايضا تعلق الوجوب المقدمي
وكذا الشك لاستصحاب بقاء الحيوة فيصدق العلم بتحقق الوجوبين قبل دخول الوقت وعلى فرض الوجوب النفسي لا يكون مضيقا للاصل والسيرة وظهور الاجماع ومفهوم الآية
بوجه والنسبة بين المطلق والمقيد وبين التوصلي والتعبدي وبين النفسي والمقدمي وبين الاصلي والتبعي وهكذا تباين بحسب المفهوم واما بحسب المصداق ففي الاول عموم
من وجه مادة الجمع التمكن وكذا الثاني مادة الجمع الوضوء وكذا الثالث مادة الجمع الوضوء على مذهب غير المشهور وكذا الرابع مادة الجمع مقدمة الواجب على مذهب من قال بدلالة امر
ذي المقدمة عليها التزاما لفظيا وكذا بين التوصلي والنفسي بينه وبين المقدمي وبينه وبين الاصلي وبينه وبين التبعي مادة الجمع في الاول لقضاء الدين وفي الثاني مقدمة
الواجب وستر العورة وفي الثالث قضاء الدين وفي الرابع مقدمة الواجب وكذا بين التعبدي والنفسي وبينه وبين المقدمي مادة الجمع في الاول كالصلوة وفي الثاني الوضوء
واما بين التعبدي والغيري عموم مطلق لان كل غيري تعبدي وكذا بينه وبين الاصلي لان كل تعبدي اصلي وكذا بين الغيري والمقدمي والتوصلي لان كل غيري مقدمي و
توصلي بالمعنى الاول وكذا بينه وبين الاصلي لان كل غيري اصلي وكذا بين النفسي والاصلي لان كل نفسي اصلي ويعرف مما ذكرنا غيره **المقدمة الثانية** في الاصل في
صورة الشك في الاطلاق والاشتراط اما ان يكون في الوجوب او في الواجب وعلى كل منهما اما ان يكون الكلام في الاصل اللفظي بمعنى ان ظاهر اللفظ ماذا وهو فيما كان الدليل
الدال عليه لفظا مطلقا مع اجتماع شرائط الاطلاق او يكون في الاصل الفقاهتي العملي وهو فيما كان الدليل لبيا او مجملا **الاول** في الاصل الفقاهتي في الشك في المطلق
الوجوب واشتراطه مع كون الدليل عليه لبيا مهملا الاصل الفقاهتي الاطلاق او الاشتراط والحق فيه التفصيل لانه ان علم كون الوجوب نفسيا مع الشك في انه مطلق او مقيد كوجوب
صلوة الميت مع الشك في انه مشروط بالعلم او مطلق او انه مشروط بالعلم بعدم اقدام من به الكفاية او لا فالاصل عدم الاشتراط لان مع وجود شرائط التكليف ثابت على الفرض
ومع عدمه يحصل الشك في الوجوب والاصل عدمه ولا يبقى فرض الكلام في صورة وجود الشرط كالاستطاعة ثم لم يات بالفعل وزال الاستطاعة يحصل الشك في بقاء التكليف المشكوك مع
والعدم والاصل بقاؤه ولو لم يكن الشرط موجودا واذا ثبت في ذلك يثبت غيره بالاجماع المركب لانا نقول نفي الشرط المشكوك اما ان يكون قبل زمان يمكن الفعل او بعده وعلى
الاول يرجع الشك الى تعلق الوجوب لعدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه ولا عقاب بالوجوب باعتقاد وجود الشرط لانكشاف خلافه عند عدم الشرط فيرجع الشك الى تعلق
الوجوب والاصل برائة الذمة عنه وعلى الثاني قد تعلق بذمته التكليف اطلاقا كان او شرطا الوجود المشكوك الشرطية للوجوب في زمان التعلق ولم يات به وحينئذ ان لم يكن شرطا
للواجب وصحته فيجب اتيانه بدون المشكوك لعدم كونه شرطا بل شرطا لوجوبه ويكفي تحققه في زمان يمكن ايجاد الحج ومعه يجب اتيانه بعده مطلقا سواء بقي الاستطاعة الشرعية
ام لا لانه لم يات بالمامور به ولا يثبت به اطلاق الوجوب لاجتماعه مع ثبوت معلوم الشرطية كيف بالمشكوك ولا يحتاج الى الاستصحاب للقطع ببقاء التكليف ولاطلاق الدليل وان
كانت صحته مشروطة به ولم يات به المكلف حتى ارتفع فيجب عليه تحصيله ان امكن واتيان الواجب معه من حيث كونه شرطا لصحة الواجب لا من حيث كونه شرطا للوجوب وان لم يمكنه
تحصيله واتيانه معه فيرتفع التكليف اصلا وقضاء وخارجا لانه بدون الشرط غير صحيح ومعه غير ممكن والتكليف به باطل وان كان انتفائه بسوء اختياره لان الامتناع بالاختيار
ينافيه صدقا كما سيجيء ولا يجري الاستصحاب لان جهة المكلف به كانت مشروطة به وقد ارتفع مع عدم امكان تحصيله فلا يكون مكلفا لعدم امكان موضوعه وان علم كونه مقدميا
كالعلم بوجوب تقليد الاعلم مع الشك في انه مشروط بالعلم فلا يجب الفحص او مطلق فيجب الفحص وكالعلم بشرطية الوضوء للصلوة مع الشك في ان شرطيته انما هي مشروط بوجود
الماء او مطلق والحق فيه فيما كان الدليل الدال عليه وعلى ذي المقدمة لبا كالاجماع واللفظ المجمل فالاصل فيه الاطلاق المقتضي لوجوب الفحص الموجب لتقييد الصلوة لان
الاشتغال بالصلوة ثابت ومع الفحص وتحصيل الماء والوضوء وتقليد الاعلم يحصل القطع بالامتثال بخلاف غيره وكذا فيما كان الدليل الدال عليهما لفظا كقوله يجب تقليد
الاعلم وللصلوة لما ذكرنا ولكون الارجح حقيقة في الاطلاق لما سيجيء وكذا فيما كان الدليل على كل منهما لفظا كقوله اقيموا الصلوة لان اطلاق الامر بالصلوة يقتضي عدم اشتراطه
بتقليد الاعلم والقدر المتيقن الخروج هو صورة العلم بالاعلم ومع عدم العلم اطلاقها يقتضي عدم اشتراطه واطلاق الوضوء يقتضي كونه قيدا لها مطلقا والثاني مقدم لاخصية
وقلة مورده وعلى التنزل يتساقطان ويكون اصل الاشتغال سليما عن المعارض نعم فيما كان الدليل على ذي المقدمة لفظا وعلى المقدمة لبا فالاصل فيه الاشتراط لتقدم
ظهور اطلاق الامر بذي المقدمة على اصالة الاشتغال فلذا لو كان مشكوكا في انه نفسي او مقدمي فان كان الدليل عليه وعلى ذي المقدمة لبا فالاصل الفقاهتي المقدمية لان
الحكم بالنفسية يستلزم تعدد التكليف والعقاب على تركه وترك ما يحتمل مقدميته له بخلاف الحكم بالغيرية وكذا يستلزم الحكم بصحة ما يحتمل كون هذا مقدميا له على
فرض ترك المشكوك فيه فاصالة البراءة من تعدد العقاب في الاول واصالة الاشتغال في الثاني تقتضيان المقدمية ويجري فيه ما سبق في الشك في اطلاق الوجوب واشتراطه
في الواجب المقدمي موافق الا في بعض الموارد كما لو زال القدرة عن ايجاد ما يحتمل كونه ذي المقدمة مع القدرة على ايجاد ما يحتمل كون وجوبه مقدميا لاستصحاب بقاء وجوبه وهو
موافق للنفسية ويقدم على الاصلين لانه لا يصح ان يقال انه ليس بواجب ليس بمامور به وان صح ان يقال انه ليس بنفسه واجبة ولدخول الوجوب المقدمي في سلب العموم كقوله اعط درهما
بمن اتى بواجب اي واجب كان ولكن لفظ الامر المطلق الغير المقيد كقوله ارتد او يجب عليك او افعل هذا حقيقة في النفسي للتبادر وصحة سلبه من الوجوب المعلق على

اي يمتثل ان لم يعلم عدم

شئ آخر بانه ليس واجبا لاجل الغير والمقدمة على المتارك لغير القادر وما يحتمل كون هذا غيريا له وللتعارض والتصرف لو قال بعد الترك بهذا لا يجب عليك ان لم تتمكن من اتيان
فلان مما يحتمل كون هذا مقدمة له فعلى ما ذكرنا لا تكون دلالة الامر على النفسية من باب الاطلاق بخلاف القول بالاعم لان على فرض الاعم وان كان لفظا مطلقا فيهما او في
احدهما فهو صحيح ان معنى الوجوب المأمور به وصدق الامر الاعم الاعم مع قطع النظر عن كون الحاكم به اللبي من العقل او الاجماع او اللفظ اعم من الوجوب النفسي والمقدمي لاصالة
الاشتراك المعنوي ولصحة التقسيم ولعدم صحة سلب الوجوب عن الوجوب المقدمي والامر الاعم تكون دلالته على النفسية من باب الاطلاق والحقيقة واستعمال الاطلاق في احد
فائدة ولاجله فرديه يكون المستفاد من الامر كونه مطلوبا سواء كان لاجل الامر بالغير ومن عدم ذكر الامر بالغير ينتقل الى احد فرديه اعني النفسية تقييدا بقرينة عدم ذكر الغير فلا يكون
صرفا مجازا وان استعمل في الغيري فاستعماله في احد فرديه بتقييده بقرينة ذكر الغير وتظهر الثمرة فيما تعدد النفسي ودار بين الاستحباب النفسي والواجب الغيري فعلى الثاني الحمل على
الواجب الغيري اولى لكونه تقييدا والاستحباب مجازا بخلاف الاول فانه يلزم مجازان لان حمله الاستحباب يلزم منه صرف المنع من النقيض وفي الواجب الغيري يلزم منه صرفه عن المطلوبية لذاته
والقول بان في الواجب الغيري ايضا صرفا فان صرف عدم توقفه الوجوب الفعلي على الامر بالغير فالاستحباب اولى مدفوع بانه تصرف واحد هو صرفه على المطلوبية لذاته وهو واحد وان
ترتب عليه شيئان مع انه اعتباري والمناط هو الاقرب بحسب العرف وهو الواجب الغيري ومما ذكرنا ظهر انه مع عدم ذكر الغير والقرينة يجب حمله على النفسية اما على فرض المجاز في
المستعمل فواضح واما على فرض كونه فرد المطلق فلان تبادر النفسي عند عدم ذكر الغير قرينة مفهمة للارادة فيراد منه اعني النفسية مطلقا وهو مقدم على الاصلين اعني الاشتغال والاصل
البراءة لكونهما اجتهاديا وكذا فيما كان الدليل عليه على ما يحتمل كون هذا غيريا له لفظا لتوافق اللفظين في اقتضاء النفسية وكذا فيما كان هذا بالدليل والآخر لفظا **الثاني** في الاصل
الغير المقيد ع اللفظي في الشك في اطلاق الوجوب واشتراطه مع كون الدليل عليه لفظا ويقع الكلام فيه في مقامات الاول في ان لفظ الامر اعني امر صادر يجب عليك وافعل هل حقيقة في الاطلاق
ومجاز في الاشتراط كما ذهب اليه المشهور او مشترك بين الاطلاق والاشتراط معنى او لفظا والاخير هو لازم لبعض منهم مقالة علم الهدى حيث قال لا وجوب بتنجز في التكاليف
المطلقة ولا عقاب فيما لم يكن المقدمة موجودة ولا يجب السعي الى تحصيلها لاحتمال الاشتراط ولا يدل على تعيينه كما زعم بعض نسبة كون الامر عنده حقيقة في الاشتراط فقط
خطاء لان الاصل اللفظي فيما للاشتراك ولا ينافيه ما ذكره لان مع عدم القرينة يحتمل الاشتراط وحيث شك فالاصل البراءة يقتضي عدم وجوبه عدم وجوب
السعي في تحصيل مقدمته والحق انه حقيقة في الاطلاق للتبادر فان المتبادر من قوله اشتر اللحم والخبز وامثالها هو وجوبه من غير توقفه على شئ آخر ولذم العقلاء
استفهم بانه مشروط او مطلق ومن تركه معتذرا بان كان محتملا بين الاشتراط والاطلاق ولصحة سلبه عن الوجوب المعلق على شئ يحتمل تحققه وعدمه في زمان عدم
الشرط بانه ليس بمشروط وعدم صحة السلب مع وجود الشرط انما هو لتنجز الوجوب وخروجه عن الشرطية ومساواته للمطلق في التنجز وصحة استعماله بعد ذكر الشرط مع انه في
معنا الوجوب الامر والكلام في لفظ الامر الغير المقيد اما معنى الوجوب في الامر والكلام في لفظ الامر الغير المقيد واما معنى الوجوب فهو عام لكل طلب مع عدم الرضا بالترك والدليل
على الاشتراك اللفظي هو الاصل في الاستعمال وقد عرفت تقريره والجواب عنه غير مرة واما الاشتراك المعنوي فيمكن استدلاله بالاصل وصحة التقسيم وعدم صحة سلب الوجوب عنه بانه
لا يجب الحج مثلا وصحة استعمال الواجب فيه بانه واجب الواجبات ودخوله في السور كما عرفت لكنه فاسد لان ما ذكره يصح بالنسبة الى معنى الوجوب مدلول الامر لا لفظ الامر
الغير المقيد فلا منافاة فيه ومنه لا يصح ما ذكره لعدم صحة حمل الامر الغير المقيد الى المطلق والمشروط وصحة سلب المشروط عنه بانه ليس مشروطا وسلب الوجوب عن الامر المعلق
على شئ يحتمل تحققه وعدمه في حال عدمه وعدم دخوله في السور في حال عدم الشرط وفيما شك في تحققه واستعمال الواجب عليه انما هو في مقام الاجمال مع انه لا يثبت به
كون اللفظ المطلق حقيقة فيه على ان الاشتراك المعنوي موقوف على استعماله في الجامع وتبادر الجامع لا لانه الاجمال والتوقف ولزوم الاستفهام وعدم صحة السلب وقد
عرفت خلافه **الثاني** فيما يتفرع على ذلك من استدلال المعتزلة على وجوب نصب الامام على الرعية ورد السيد عنه والجواب عن الاستدلال والرد معا اما الاول فاستدل المعتزلة
عليه بمقدمات اربع الاولى ان الشارع قد امر بإقامة الحد بقوله تعالى فاجلدوا ... والسارق والسارقة فاقطعوا الخ والزاني والزانية الخ ومن يتعد حدود الله الخ الثانية ان
الاقامة موقوفة على الامام وشاخص ما لا اختلال بالنظم لان الاقامة من الغير ومن اي شخص اما ان يكون موقوفا على ثبوته عنده بالبينة او بعلمه والاول وظيفة الامام ونائبه
والثاني يلزم كل من ادعى علما بموجب الحد جواز اقامته مع عدم جوازه مع ان غلبة الاشخاص يقيم على غيره الحد بعداوة بينهما مدعيا علمه مع ان عصمته من غيره محل الشك
الاستيعاب فيه فيكون الامام والشاخص من مقدمة الاقامة **الثالث** في انه لا يكون مقدمة للوجوب لكون الامر حقيقة في الاطلاق ومجاز في الاشتراط يختص بذلك
كون الامام من مقدمات الواجب المطلق لا المشروط **الرابع** ان بعد ثبوت كون الامام والشاخص مقدمة للواجب لا الوجوب فيجب تحصيله لو لم يكن موجودا وح فان كان مطلق
موجودا فيقيم الحد وان لم يكن موجودا فيجب نصبه على الرعية لاقامة الحد والامتثال بالواجب واما الثاني فاجاب السيد بان الامر ورد في الشريعة على ضربين ضرب منه
يجب فيه تحصيل مقدماته كالصلوة بالنسبة الى الوضوء وضرب منه مشروط كالحج بالنسبة الى الاستطاعة ولا يجب فيه تحصيل المقدمات ومع عدم القرينة كيف يجعله من الاول
بل يحمل قابل لكل منهما وبذلك بطل الاستدلال لان المقام يجوز ان يكون وجوب اقامة الحد مشروطا بوجود الامام فمع عدمه لا يجب واما الثالث اعني الجواب عن جواب السيد
فيما مر من كون الامر حقيقة في الاطلاق ومجاز في المشروط كما هو مذهب المشهور واما عن الاستدلال فبان الامر كلما هو حقيقة في الاطلاق بالنسبة الى الوجوب فكذا حقيقة
في الاطلاق بالنسبة الى الواجب كما سيجيء سيما مع كون الخطاب ظاهرا في وجوب مباشرة من له الخطاب لا في صحته من اي مكلف كان من دون تقييده بالامام وغيره حتى يثبت
التقييد وح فالعمل بالاطلاقين لو لم يكن مخالفا الدليل عقلي او شرعي يجب العمل به ولو كان مخالفا الدليل اقوى موجبا للفساد فيجب صرف احد الاطلاقين فكما يمكن تقييد
الواجب حتى يتم الاستدلال يمكن تقييد الوجوب حتى يرتفع الوجوب صلاة وح يكون مجملا ولا يصلح للاستدلال سلمنا كون الصارف معينا الصرف اطلاق الواجب وتوقف
صحته على الامام دون الوجوب لكنه لم يتعين بالشاخص المنصوص بل يتوقف على شاخص هو مجمل مع وجود المتيقن ومعه يجب الاقتصار على المتيقن من باب لزوم تحصيل
القطع بالامتثال والفرد المتيقن هو العالم بالاحكام الالهية والجامع للصفات القدسية وهو الامام والنائب الخاص والعام بقوله عليه السلام من عرف شيئا من احكامنا فارضوا
به حكما وغيره وهو في حد ذاته منصوب بالادلة ولا يحتاج الى نصبنا اياه ولو اختلف في العالم والجامع فهو اختلاف في الصغرى **الثالث** في ان ما نسب الى علم الهدى

من انه فصل في المقدمة بين السبب وغيره بالوجوب في الاول دون الثاني خطاء توضيحه انه في جواب استدلال المعتزلة على وجوب نصب الامام على الرعية بان الامامة
مقدمة الواجب ومقدمة الواجب واجبة قال الحق في ذلك التفصيل بانه ان كان سببا فيجب والا فلا يجب لانه لا يعقل من مجرد الامر به وجوب مقدمته وانها مما يتوقف عليه
اي مرده فصل ولعل ذلك كان لما كان قائلا بان الامر مشترك بين الاطلاق والاشتراط فمع فقد القرينة يحتاج الى القرينة ولو كانت المقدمة سببا فيكون قرينة على كون
الامر مطلقا بالنسبة اليه لعدم امكان كونه مشروطا لانه لو كان مشروطا فالامر بالمسبب يكون بعد وجود السبب والا لم يكن مشروطا وهو لازم تحصيل الحاصل لان
السبب ما يلزم من وجوده وجود المسبب والا لم يكن سببا وبعد وجود المسبب والا لم يكن سببا وبعد وجوده فطلبه طلب لتحصيل الحاصل وهو محال فيحصر كون
الامر بالنسبة اليه مطلقا ويتعلق الامر بالمسبب عند عدم السبب فيجب على المكلف تحصيل مقدمته لوجود المسبب بخلاف ما لو كانت المقدمة غير سبب كالامام بالنسبة الى
اقامة الحد لانه لا يلزم من وجودها وجود ذي المقدمة فيجوز الامر به بعد وجوده كما يجوز عند عدمه فلا يكون الامر به على فرض كونه مشروطا بعد وجود الشرط طلبا لتحصيل الحاصل
فيجتمع مع الاطلاق والاشتراط معا ويكون مجملا ولا يثبت وجوبه لعدم العلم بكونه مقدمة للواجب المطلق فالنزاع انما هو في الصغرى بانه على فرض كونه سببا يتعين
الاطلاق ويجب مقدمته وعلى فرض غيره لا يتعين الاطلاق حتى يحكم بوجوب مقدمته ولا يكون نزاعه في الكبرى بانه سلم الاطلاق وكون المقدمة مقدمة للواجب المطلق
ومنع وجوبها والدليل على ذلك انه قال بعد ذلك بان الامر ورد في الشريعة على ضربين ضرب منه مطلق ويجب فيه تحصيل مقدماته كالصلوة بالنسبة الى الوضوء
ولم يفصل فيه بين السبب وغيره وضرب منه مقيد لا يجب فيه تحصيل مقدمته كالحج بالنسبة الى الاستطاعة ومع كونه كذلك فكيف يجعله قسما واحدا اي الاطلاق حتى
يجب مقدمته على انه لو كان النزاع في الكبرى اعني تسليم الاطلاق ومنع وجوب المقدمة الغير السببية فانما يمكنه نفي الوجوب الشرعي او الدلالة اللفظية لا العقلية
اعني اللابدية لعدم الانفكاك عقلا ومعه لا يكون جوابا عن المعتزلة لان استدلالهم لا يكون موقوفا على الوجوب الشرعي اللفظي بل يكفي العقلي اعني اللابدية
العقلية وهي مما لا يمكن انكارها مطلقا سببا كان او غيره **الرابع** في الشك في اطلاق الواجب واشتراطه مع كون الدليل لبيا وذلك كالاجماع في وجوب الصلوة مع الشك
في ان صحتها مشروطة بالستر او لا والحق فيه الاشتراط مطلقا سواء كان الواجب نفسيا او غيريا او مشكوكا لما في اصالة البراءة من وجوب الاحتياط في مهيات العبادات في الشك
والاقل والاكثر الارتباطي واجمال النص مع انه يحصل القطع بالامتثال وبدونه مشكوك واصالة الاشتغال تقتضي الاول بخلاف القول بالبراءة فان مقتضاه كون
الاصل فيه الاطلاق وصحته بدون المشكوك فيه **الخامس** الشك في مجالها مع كون الدليل لفظيا والحق فيه الاطلاق مطلقا لان الاطلاق يقتضي صحة اتيان ما تعلق
به من حيث هو اعني موضوعه من الخبز والماء وامثالها فقوله ائت بخبز يقتضي ايجاده من حيث هو من دون تقييده بحال او زمان وهكذا حتى يثبت الدليل على التقييد
حيث شك فالاصل عدمه ومنه الصلوة على مذهب الاعمي لان اقيموا الصلوة يقتضي صحتها مطلقا من غير تقييدها بالستر مثلا سواء كان مع الستر او لا ومما ذكرنا
من كون امرتك هذا وافعل هذا ويجب عليك حقيقة في اطلاق الوجوب ومجاز في استعماله في الوجوب المشروط يظهر مجازيته في الواجب الكفائي لكون وجوبه مشروطا
بعدم اتيان غيره هذا المكلف وكذا مجازيته في الواجب التخييري لكون وجوبه مشروطا بعدم اتيان غيره هذا المكلف به وكذا مجازيته في الواجب المقدمي باقسامه لكن وجوبه
مشروطا بوجوب ذيها والقدرة على ايجاد ذيها وكذا مجازيته في اشتراط الواجب اعني استعماله في الواجب اعني استعماله في المقيد لكن في الاخير مجاز تقييدي وفي غيره مجاز
غير تقييدي **المقدمة الثالثة** المقدمة قد يعلم كونها تعبدية محضة كالصلوة وقد يعلم كونها توصلية صرفة كغسل الثوب وقد يعلم كونها تعبدية وتوصلية اما
امتثالية بمعنى توقف جهة توصليتها على جهة تعبديتها كالوضوء والغسل والتيمم او غير امتثالية بمعنى عدم التوقف على ذلك كالنكاح وسائر المعاملات بقصد الوجوب
والمستحب وقد تكون مشكوكة والاصل اللفظي فيها التعبد لان مع مباشرة من له الخطاب وقصد التقرب الاتيان على وجه المباح يوجب القطع بالامتثال دون غيره
واصالة الاشتغال مقتضي الاول والاصل اللفظي ظاهر في المباشرة ونفي اشتراط التقرب الاباحة ففي الاول موافق للتعبد وفي الاخير موافق للتوصل وح لو لم يكن
اجماع مركب في البين فيعمل بمقتضى اللفظ والا فيصرف دلالته على نفي الاشتراط من التقرب والاباحة لانه يقبل صرف الامر من المباشرة الى الاعم مجازا والاول اولى
ويكون موافقا للاصل العملي وح ولو سلم عدم الترجيح فيتساقطان ويرجع الى الاصل ومقتضاه التعبد كما سيجيء واما القاعدة الشرعية فالحق انها موجودة
وتقتضي التعبدية وهي مستفادة من بعض الآيات كقوله تعالى وما امروا الخ وبعض الاخبار كقوله عليه السلام لا عمل الا بالنية على وجه سيجيء توضيح دلالة الآية ونفي الايجاب الوارد
عليها في بحث النهي في العبادات **المقدمة الرابعة** الكلام هنا في مقدمة الواجب المطلق بالمعنى الاعم الشامل للحرمة اعني ما يتوقف الواجب او ترك المحرم تحققا او
صحة او علما عليه لا وجوبه فلا ربط بمقدمة الحج ومقدمة الكتاب وغيرها كما لا اشكال في عدم وجوب مقدمة الوجوب وان لم تكن مقدمة للوجوب هو خلف ترك الاناثين
المشتبهين وعلى اي من التحقق والصحة والعلم اما ان يكون التوقف عقليا او شرعيا كام او عاديا كنصب السلم وطي المسافة كالحج وعلى اي منها قد تكون خارجية سببا كان الافراد
بالنسبة الى الكليات او مقتضيا او شرطا او مانعا كنصب السلم للصعود والنظر لتحصيل العلم وقد تكون داخلية من الجزء ركنا او غيره والشرط ركنا او غيره والمانع والسبب عند
الحكماء مرادف للعلة التامة وهي ما يلزم من وجوده وجود المسبب لذاته ومن عدمه عدمه لذاته والقيد في الاول لئلا يخرج السبب الذي قرن به وجود المانع كوضوء الحائض
وفي الثاني لئلا يخرج به السبب الذي اذا انعدم قام مقامه سبب آخر كالغسل والتيمم والجزء ما يتقوم به الشيء والشرط ما لوجوده مدخلية له مع كون القيد خارجا والمانع
ما لعدمه مدخلية داخليا كان كالتكلم بحرفين فصاعدا او خارجيا كالظلم الذي يمنع من اثابة الصلوة وفي اصطلاح الفقهاء يطلق ايضا على المقتضي اعني العلة الناقصة
من الجزء والركن والشرط والمانع والمركب من بعضها وقد يطلق على العلامة كدلوك الشمس لجواز الدخول في الصلوة ويقال انه سبب لجواز الدخول في الصلوة وعند
الاصوليين حقيقة في القدر الجامع بين السبب المقتضي والعلامة للاصل ولعدم صحة سلبه عن العلامة والمقتضي والقدر الجامع ما يكشف عن شئ آخر وجودا او علة الجزء
عندهم هو ما يتقوم به الشيء ركنا كان او غير ركن والشرط بالمعنى الاخص عندنا ما يكون لوجوده مدخلية للشيء والمانع ما يكون لعدمه مدخلية للشيء والشرط بالمعنى الاعم
الشامل للمانع ما يكون له مدخلية للشيء وجودا او عدما وعلى اي منها قد تكون مما تعلق به امر الشارع كالوضوء ام لا كالافراد بالنسبة الى الكليات وعلى اي منها
قد تكون مقدورة اعني في زمان يمكن ايجادها وايجاد ذيها في ظرفيتها سواء كان ظرفها بوقت متصل لتعلق الخطاب او بعده كالامر في الزوال بايجاد الصبح في الليل وقد

تكون غير مقدورة والثاني قد تكون مع بقاء الاختيار كالكفار فانهم غير قادرين في حال الكفر على اتيان العبادات الصحيحة لانتفاء شرطها اعني الايمان لكن الاختيار لهم باق
لتمكنهم من تبديل الكفر بالايمان وقد تكون مع سلب الاختيار وهو اما ان تكون عدم القدرة منه ناشيا عن الخارج كدخول في ملك الغير جهلا وادخال الذكر في فرج
المراة شبهة بزوجية واما ان تكون ناشئة من سوء اختياره كالدخول المذكور عمدا وعلى التقديرين اما ان تكون مقدمة في نفس الامر مع عدم علم المكلف بمقدميته واما ان تكون
مع العلم بكونه مقدمة او تكون معتقدا بمقدميته مع عدم كونه مقدمة في الواقع كالمعتقد بضبوا لو قلنا بان لا اشكال في عدم وجوب المقدمة الغير المقدورة مع سلب
عنه الاختيار مع كون سلبه غير ناش من سوء اختياره لبطلان التكليف بما لا يطاق وكذا لا اشكال في عدم وجوب المقدمة قبل تعلق الامر بذي المقدمة كالاطفال قبل البلوغ
وكذا لا اشكال في عدم وجوب المقدمة النفس الامرية مع جهل المكلف باعتقاده بعدم مقدميتها او عدم التفاته بها لبطلان التكليف بما لا يطاق لان النزاع في وجوبها
انما هو في العقاب بالعدم او ترتبه في زمان ترك المقدمة لا في جهة الصحة والفساد واما المعتقدة دون الواقعية او مع الواقعية بجميع اقسامها من التحقق والصحة والعلم الى اخر ما ذكرنا
دون ما اخرجناه فداخل في النزاع لاشتراك الادلة نفيا واثباتا وكذا لا اشكال في دخول المقدمات المقدورة حال عدمها سواء كان باختياره العدم مع بقاء الاختيار
القدرة على التبديل كالكفار المكلف بالايمان او لا يكون باختياره بل كان حال عدمها مع القدرة على الايجاد والاشكال انما هو في المقدمة الغير المقدورة مع سلب القدرة
عنه ناشيا عن سوء اختياره من انه داخل في النزاع ام لا وهو موقوف على تحقيق مسئلة اخرى وهي ان الامتناع بالاختيار والايجاب بالاختيار هل ينافي الاختيار ام لا ومعنى
الكلام ان المكلف في حد ذاته قادر على ايجاد المامور به وتركه وكذا المنهي عنه لكنه قد يختار فعل المقدمات التي ينتهي الى الجزء الاخير للعلة التامة ويتعين في حقه الوجود ومنه
وجود المحرم ولا قدرة له على تركه كالو دخل في ملك الغير عدوانا فانه هابر غصب كذا خرج كذا ببقائه فهو قادر على ترك المنهي عنه وقد يتعين العدم باختياره تفويت المقدمة
فصاعدا ومنه ترك الواجب كتارك طي المسافة في وقت لا يمكنه فعله ولا يكون قادرا على ايجاده كالواجد للماء بعد الزوال مع قطعه بعدم بعده ومؤثر بلا عذر شرعي او عقلي
والاول يسمى بالايجاب بالاختيار والثاني بالامتناع بالاختيار ويعتبر في الاول بالثاني وبالعكس مسامحة ولا ضير فيه وتحقيقه يقتضي رسم مقامات **الاول** في الاول
واختلفوا فيه فقال البعض بانه لا ينافي الاختيار بمعنى انه وان كان غير قادر لكن يحكم حكم المختار فكما ان القادر مكلف بترك الغصب فكذا ذلك وينسب ذلك الى ابي هاشم
ظاهر الفقهاء في مسئلة الدخول في ملك الغير غصبا بانه مامور بالخروج ومنهي عنه وهو الظاهر من المحقق الخوانساري والمحقق القمي في رسالته الا ان المشهور في وجوب المقدمة
نقضا ثم حلا باختيارها ببقاء التكليف فيما ترك المقدمة وسلب القدرة عنه بانه لا قبح فيه لكون عدم القدرة مسببا عن سوء اختياره وقال البعض بانه ينافي الاختيار بمعنى انه
حكمه حكم المضطر فكما ان المضطر الغير المسبب من سوء اختياره لا يكون مكلفا بما لا قدرة له فيه لبطلان التكليف بما لا يطاق فكذا ذلك منهم الحاجبي فحكم في مسئلة الدخول الغصب
عدا بانه مامور بالخروج ولا يكون منهيا عنه وقول بانه ينافي صدورا لا عقابا ونسب ذلك الى الامام فخر الرازي في مسئلة الدخول فحكم بانه مامور بالخروج وعاص لكونه متعلق
بالنهي وهو مذهب القائلين بترتب العقاب في زمان ترك المقدمة لاجل ترك ذي المقدمة وهو المشهور من العلامة كما استدلوا بانه لو لم يجب لجاز كما تقدم في حجة **الثاني**
في الثمرة وهي كثيرة من اول الفقه الى اخره فذكر بعضها منها المرتد الفطري فاجمعوا على كونه مامورا بالتوبة والايمان واختلفوا في قبولها منه فمن قال بانه لا ينافي الاختيار
قال بعدم قبول توبته واستحقاقه العقاب سواء تاب ولم يتب فهو مكلف بالتوبة مع عدم قبولها منه لو تاب ومن قال بانه ينافي الاختيار قال بقبول توبته والا يلزم كونه
مكلفا بغير المقدور وهو باطل ومنها الدخول في ملك الغير عدوانا فامور بالخروج اجماعا وعقلا لكونه اقل المحذورات في التخلص من الغصب فمن قال بانه لا ينافي قال انه
منهي ايضا عن الخروج ومن قال بانه ينافي الاختيار قال بانه غير منهي ومنها الدخول في الصلوة في ملك الغصب في سعة الوقت مامور بالخروج لكونه حق الناس فهل هو مامور
بالاتمام ايضا فالخروج منهي عنه ايضا او لا فعلى القول بعدم المنافات يلزم الثاني ومنها مقطوع اليد بسوء اختياره فعلى القول بالمنافات يكون مامورا بغسل باقي اعضائه
او بدله ويصح الصلوة منه وعلى القول بعدم المنافات يكون مامورا بالوضوء الشرطي ويلزم منه فساد الصلوة مع ما دام العمر لعدم امكان غسل جميع اعضائه ويلزمه ايضا
ترتب العقوبات على حسبه في كون صلوته لعدم ومنها وجوب المقدمة على ما اخترناه اعني استحقاق العقوبة على ترك المامور به وحصول الفسق في زمان ترك المقدمة على فرض القول بانه ينافي
لانه بعد تركها كترك طي المسافة للحج وخروجه عن القدرة يقول بانقطاع الطلب وعدم التكليف ولو لم يقل بالعقاب في زمان ترك المقدمة يلزم خروج الواجب عن الوجوب وتاخر
الاستحقاق وترتبه في زمان الحج على القول بانه لا ينافي لانه يقول ببقاء التكليف في زمان الحج ومخالفته فيه حقيقة استحق العقاب فلو قدم يستلزم تقدم المعلول
على العلة او كون ترك الواجب الواحد موجبا لاستحقاق العقوبتين وسيجيء توضيح النزاع بينهم معنوي لان القائل بوجوب المقدمة استدل بانها لو لم تكن واجبة
فبعد اختيار تركها وسلب القدرة عنه اما ان يكون مكلفا باتيان الحج في ايام الحج او لا والاول تكليف بما لا يطاق لان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار والثاني خروج
للواجب عن كونه واجبا فالمقدم مثله فتكون واجبة وكان تركها موجبة للعقاب بالاختيار الشق الاول يعني بانه مكلف لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فهو
قابل بترتب العقوبة والاستحقاق في ايام الحج وعدم القدرة وهو موقوف على تكليف فان كان هو التكليف في زمان القدرة فيلزم تخلف المعلول عن العلة كما سيجيء في
الاستدلال لابد من قوله بكونه مكلفا في زمان عدم القدرة كما هو صريح كلامه بخلاف القول المقابل فانه يقول بسلب التكليف وترتب الاستحقاق في ايام الحج وينبته في
زمان سلب القدرة والترك الاختياري ولانهم اجمعوا على كون المرتد الفطري مكلفا بالتوبة والايمان مع انهم اختلفوا فقال بعضهم بعدم قبول توبته وان كان مستلزما
للتكليف بغير المقدور لان الامتناع بالاختيار وقال بعضهم بقبولها منه والا لزم التكليف بما لا يطاق فهو ان كان ناشيا من سوء اختياره لانه ينافي الاختيار فلا
وجه للقول بكون النزاع لفظيا بكون مراد القائل بالمنافات المنافات من حيث الصدور ومراد القائل بعدم المنافات من حيث الاستحقاق والاثم وبذلك يندفع عليه
اشكال وهو انهم اجمعوا على كون الكفار مكلفين بالفروع اداء وقضاء واجمعوا على ان الاسلام يجب ما قبله ويلزم الاجماع على كونهم مكلفين بغير المقدور لان القضاء غير
مقدور في حقهم لانهم في حال الكفر غير قادرين لا تيانها صحيحة وكذا في حال الاسلام لكونه جابا ورافعا للوجوب ادائه في حقهم وحيث لا امر فالقدرة على اتيانها صحيحة لانها
موقوفة على الامر والاختلاف في المسئلة يوجب الاختلاف هنا بكون القائلين بالمنافات قائلين هنا بعدم كونهم مكلفين بالقضاء او القول بكون الاسلام غير جاب
ودافع لتكليف القضاء بل رافع لاثمه المترتب عليه في زمان الاداء والكفر لا وجوب القضاء بل هو لازم مقالتهم بانه فيما اشكال له بعدم منافاته لو يقتصر على صدق القول

لا الاثم

لا الاثم وهو خلاف اجماعهم ظاهرا لان عدم وجوب القضاء في حقهم بعد الاسلام اجماعي ظاهرا وما قيل بانه يناسب القول بعدم المنافات تماما ممنوع بان الاثم لابد
من مخالفة التكليف وهو غير مقدور كما مر ولان غاية القدرة على تبديل الكفر بالاسلام وهو جاب له فيمكن توجيه القول بالمنافات ودفع الاشكال بان القدرة على
التبديل كاف للتكليف بالعبادات مع القضاء والمقصود منه ترتب العقوبة على ترك الواجب الكفر لقدرته على استخلاصه منه باختيار الاسلام ودفع بحديث الجاب
لو اختار الاسلام والقدرة اعم من امكان اتيانه صحيحا او استخلاصه من اثمه وهو موجود فلا يكون التكليف بالقضاء لغوا **الثالث** في اشكال وحل وهو ان على القول
بالمنافات يلزم القول ببقاء التكليف في زمان الحج مثلا بعد ترك المقدمة وانتفاء القدرة ويلزم القول بوجوب المقدمة بتقدم استحقاق العقاب وتحققه في زمان ترك
المقدمة لاجل تركه ذيها كما يستدلون على وجوب المقدمة بهذا المعنى وسيجيء بانه لو لم يجب لجاز تركه مع عدم العقاب في بعد الترك وسلب القدرة اما ان يكون التكليف باقيا
او لا وعلى الاول يلزم التكليف بما لا يطاق وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن الوجوب لانه لم يقل بالعقاب في زمان ترك المقدمة القول بعدم وجوبه ولا في زمان ذي المقدمة
لانه لابد من مخالفة التكليف في تكليفه اما في زمان الحج والمفروض انه لا يقول به لان القائل بالمنافات او في زمان ترك المقدمة فيلزم تاخر المعلول عن العلة لان علته مخالفة التكليف
والتكليف قد كان في زمان القدرة اعني المقدمة والاستحقاق انما يحصل في زمان الحج وكذا العكس لان القائل بوجوب المقدمة بهذا المعنى يلزمه القول برفع التكليف بعد تركها
والقول بالمنافات وعدم الاستحقاق بعده لانه لو قال بعد سلب القدرة ببقاء التكليف اما ان يكون لاجل الثواب والعقاب او مع عدمهما والاول محال لعدم امكان اتيانه
بعد الترك وكذا الثاني والا يلزم ان يكون مخالفة المامور به الواحد موجبة لاستحقاقين والعلة الواحدة موجبة لمعلولين وكذا الثالث لبطلان اللغوية وكذا القول بعدم
وجوب المقدمة يلزمه القول بعدم المنافاة وبقاء التكليف وتحقق الاستحقاق في زمان ترك المامور به والا يلزمه القول بخروج الواجب عن الوجوب كما يجاب في دليل المشهور
باختيار بقاء التكليف معللا بان الامتناع بالاختيار لا ينافيه وكذا العكس لان القائل ببقاء التكليف وعدم المنافاة يلزمه القول بعدم الاستحقاق في زمان ترك المقدمة والا
يلزم تقدم المعلول على العلة ومما ذكرنا ظهر ان اثبات وجوب المقدمة بما ذكرنا موقوف على اثبات المنافات لانه لو قلنا بعدم المنافات فالتكليف باق والعقاب يترتب في
زمان الحج ولا يثبت به وجوب المقدمة واثبات المنافات ايضا موقوف على وجوب المقدمة لانه لو لم يكن واجبا فلابد من القول بعدم المنافات وبقاء التكليف لئلا يخرج الواجب
عن الوجوب فهو دور وكذا اثبات عدم وجوب المقدمة بما ذكرنا موقوف على عدم المنافات لانه لو كان منافيا والتكليف مرتفعا فلم يكن له عقاب بعد ترك المقدمة
ولو لم تكن المقدمة واجبة فلا يكون له عقاب في زمان ترك المقدمة ويلزم خروج الواجب عن الوجوب كذا عدم المنافات موقوف على عدم وجوب المقدمة لانه لو كان
واجبا فيلزمه ترتب العقاب في زمان ترك المقدمة ولا فائدة لبقاء التكليف بعده لعدم الثواب لعدم امكانه وكذا العقاب لبطلان كون المخالفة الواحدة موجبا للعقابين
والحل انهما معلولان لعلة ثالثة ولا دوران في اللزوم واحد هو بناء العقلاء والعرف بان بعد تعلق الخطاب لو ترك المكلف المقدمة وسلب القدرة عنه فهل هم بناء
على استحقاق العقاب في المدة ونسبة صدور القبح اليه في زمان ترك المقدمة وسلب القدرة عنه او في زمان عدم امكان اتيان المامور به فعلى الاول يثبت وجوب
المقدمة ورفع التكليف بعده وعلى الثاني يثبت عدم وجوبها وبقاء التكليف فحقيقة النزاع بين القول بالمنافات والقول بالعدم انما هو في تقدم الاستحقاق و
تاخره لا في شيء اخر **الرابع** في الاصل وهو مع القول بعدم المنافاة لان القائل بالمنافاة يلزمه القول برفع التكليف الثابت في السابق والاصل بقاؤه وكذا يلزمه القول
بتقدم الاستحقاق والفسق والاصل تاخره وبقاؤه على الحالة السابقة من العدالة وغيرها وكذا القول بالمنافات يلزمه القول بتقييد الاطلاقات وتخصيص العمومات
الدالة على ثبوت التكاليف كقوله تعالى اغسلوا وجوهكم لانه شامل للمقطوع يده الناشي منه ومن غيره خرج غير المقدور الناشي من غير سوء اختياره والاصل عدم خروج
غيره ويمكن الاستدلال للقول بعدم المنافات ايضا مضافا الى الاصول بما ذكره المحقق الخوانساري في النقض على استدلال المشهور على وجوب المقدمة وسيجيء توضيحه بانه لو لم
يجز التكليف في هذا القسم بعد سلب القدرة بسوء اختياره يلزم ان لا يصح العقاب على فعل او ترك اصلا وبه سبطل الشرايع كما قد بيان الملازمة انه قد ثبت في موضعه ان
كلا من طرفي الممكن لم يتحقق ما لم يصل الى حد الوجوب في الواقع فالترك ما لم يمتنع الفعل لم يتحقق والفعل ما لم يمتنع الترك لم يوجد بناء على الاصلين من بناء الترجيح بلا
مرجح وان الشيء ما لم يجب لم يوجد واجاب له ان الشيء ما لم يكن تركه ممتنعا لم يوجد فبعد صيرورة تركه ممتنعا وخارجا عن الامكان معناه يجب الفعل وكذا ما لم يمتنع الفعل لم يترك
لان ما دام امكان الفعل ببقاء الوقت وامكان اتيانه لم يكن تركا ومخالفة وبعد خروجه عن امكان الاتيان يكون معناه امتناعه فما لم يمتنع الفعل لم يكن تركا ومخالفة
سيجيء توضيحه وح فاستحقاق العقاب اما ان يكون على الترك في زمان الامكان او في زمان الامتناع والاول باطل لعدم كونه مخالفة والثاني اما ان يكون لمخالفة الامر والتكليف
او لا والثاني باطل لبطلان تحقق المعلول عن العلة والاول اما ان يكون للامر والتكليف في زمان الامكان قبل ترك المقدمة او يكون للامر في زمان الامتناع والاول باطل
للزوم تاخر المعلول عن العلة والثاني هو المطلوب فيثبت الامر والتكليف الموجب لاستحقاق العقاب في زمان الامتناع فثبت ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار والتكليف
وح يكون مامورا ومكلفا الى زمان المامور به حقيقة لما ذكرنا من الاصول وفيه يحصل الترك الحقيقي ويستحق العقاب وح فالقائل بالمنافات يلزمه القول بعدم العقاب
والتكليف فالامر بعد ترك المقدمة للامتناع فيلزمه ايضا القول بعدمها لما ذكره الادلة ذي المقدمة حقيقة في زمان الحج بعد الميل لانه ايضا ما لم يمتنع لم يترك لما ذكره من ان ما
يمتنع لو يترك وح لو لم يكن له امر وعقاب في الامتناعين ولا يكون له عقاب ايضا قبله في زمان القدرة لعدم صدق الترك والمخالفة يلزم منه ابطال الشرايع الح والفرق بين
الامتناع الحاصل بسبب ترك المقدمة اعني طي المسافة وبين الامتناع الحاصل بسبب استمرار عدم اتيان المامور به حتى خرج عن القدرة مع كونهما جميعا في الحكم بطلان التكليف
والعقاب في الامتناع الثاني تحكم محض وجوابه سيجيء توضيحه في وجوب المقدمة واجمالا ان القائل بالمنافاة مع ان له منع الاصل اعني ان ما لم يجب لم يوجد ومنع عدم الفرق
بين الامتناعين لكون الترك في زمان الحج حقيقيا وفي زمان المقدمة حكميا ويحتمل ان يكون فارقا وكذا الامتناع بعد ترك طي المسافة وجدانا في عرفا وعقلا والامتناع
في زمان ترك الحج لعدم الميل خفي حتى لا يدركه العرف بل عند العرف ممكن ويمكن تسليم الامتناعين وعدم الفرق ويقول فيه ايضا بعد سلب القدرة عنه باستمرار عدم الاداء
حتى خرج من القدرة بعدم بقاء التكليف وعدم استحقاق العقاب بعده ايضا لكن يقول بتحقق الاستحقاق في زمان تبديل القدرة بالامتناع بترك المقدمة
كل من الامتناعين فاحدهما ترك طي المسافة قبل زمان الحج وفي الاخر استمرار عدم الارادة حتى خرج عن القدرة في زمان تبديل القدرة بالامتناع فيهما يصدق انه ترك

المامور به وخالف امر مولاه وعصاه وبذلك لا يبطل الشرايع ولا يلزم خروج الواجب عن الوجوب لان الكل متفقون على التكليف و الاستحقاق لترك المامور به والخلاف
انما هو في انه بمحض ترك المقدمة يترتب او يتوقف على انقضاء زمان المامور به والثاني مقتضى اثبات الثاني ولا بد له من ابطال الاول فاستدل على ابطاله بما ذكره و
قد عرفت فساده وبان العقاب لو كان في زمان ترك المقدمة كتارك طي المسافة فاما ان يكون العقاب على ترك نصف الاول من طي المسافة او الاخر ويلزم الجزء
الذي لا يتجزى وسيجي توضيح فساده ايضا نقضا بانه يرد على مقالته من العقاب في زمان ترك الحج ايضا وحلا بان البناء على الترك وصدق المخالفة عرفا وزمان
متبدل القدرة وانقضاء زمان المامور به انما هو بحسب العرف لا بالتدقيقات العقلية والفلسفية فتدبر اذا عرفت ذلك فاعلم ان المختار نسائيه لوجوه الاول انه
بعد ترك المقدمة عجز فاذا لم فتشمله العمومات على عدم التكليف ودفع التكليف المتعلق بايجاد المامور به في زمان العجز القاصد بمحض عدم القدرة وان لم يكن زمان
المامور به لقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها لانها اعم من كونه مسبوقا بالقدرة ام لا ومعارضتها بالادلة المثبتة للتكليف كقوله تع اغسلوا وجوهكم
وقوله فتيمموا واقيموا الصلوة وهكذا لا يجدي له لانصرافها الى الحالة الشايعة اعني القدرة وعدم شمولها لحال عدم القدرة سلمنا الشمول لكن النسبة بين المتعا[رضين]
عموم من وجه لافتراق الاول في غير العاجز الناشي من سوء اختياره والثاني في حال القدرة واجتماعهما في عجز القاصد الناشي من سوء اختياره والترجيح مع النافية
لكونها عامة ومعارضتها مطلقا مع شبهة الانصراف فيه الى حالة القدرة دون النافية مع اعتضادها بالوجوه التي سيجي الثاني ثمرة بقاء التكليف اما ان يكون هو الثواب
على الفعل او استحقاق العقاب على الترك والاول مقطوع العدم لفرض انتفاء القدرة والثاني قد تحقق في زمان ترك المقدمة كما سيجي في وجوب المقدمة بانه بتركها
خالف مولاه وعصاه واستحق المذمة عرفا وعقلا ولذا يصح مذمته وعقابه عرفا وعقلا في زمان تركها وكذا يصح اسناد صدور القبيح منه في زمان ترك المقدمة دون زمان
ترك ذي المقدمة بل لو قال الامر انه يحصل منك مخالفة الامر والقبيح من الان وبعده لا زمان ترك المقدمة نسب الى السفاهة وركاكة العقل مع ان التكليف لا بد
له من حسن او قبح والفعل الاضطراري لم يتصف بالحسن او القبح لما عرفت من انه في زمان سلب القدرة منه يكون القبيح صادرا منه وان لم يحضر زمان المامور به ثم بعد حضوره
لا يصح اسناد صدور القبيح منه مرة على انه لو كان التكليف به باقيا لكان طلبا في المقدمات المقدورة باقيا كشراء الحطب في المثال المذكور وتهيئة النار والقدر ويلزم
كون فاعلها كفاعل المقدمة قبل انتفاء القدرة في المدح والذم وكذا تاركها مع ان فاعلها مذموم بعد انتفاء القدرة عن ايجاد ذي المقدمة وممدوح قبله وتاركها بالعكس
وغيره من الوجوه كما سيجي الثالث لو جاز بقاء التكليف لصح للامر ان يامره في زمان عدم القدرة بان يقول افعل ما تركت سابقا ولا ريب انه مذموم عرفا وعقلا لكن
جاز ان يامره بانك لما خالفت امري وتركت المقدمة مع علمك يكون تركها كالمجبور امري ولا ينافي القول بتقدم الاستحقاق لانه لا يكن علة للعقاب بل جاز العفو والتاخير
الى زمان ذي المقدمة وبعده على انه يلزم على القول بعدم المنافات من منع سلب عن القدرة على ايجاد الوضوء بسوء اختياره كمقطوع اليد كونه مكلفا بالوضوء الشرطي للصلوة
بعدها وكون صلوته فاسدة الى اخر العمر لعدم ايجاده الشرط اعني الوضوء لعدم امكانه ويلزمه القول بعدم صحتها مع التيمم لعدم تحقق الوضوء الشرطي ومع ذلك اما ان يقول
بكونه مامورا بالصلوة مع غسل باقي الاعضاء او التيمم ام لا وعلى الاول يلزمه القول بصحتها لكونها مامورا بها وبفسادها لانتفاء الوضوء او كونه مامورا بصلوتين
وعلى الثاني يلزمه القول بعدم الفرق بين اتيانه الصلوة وعدمه لعدم كونه مامورا بها مع التيمم والمامع الوضوء فلا يمكنه والكل بديهي الفساد ومما ذكرنا ظهر بطلان القول
الثالث بانه ينافيه صدور المامور لا انما الاثم هو لا استحقاق وقد حصل في زمان ترك المقدمة مع ان استحقاق الاثم لو كان موخرا يلزمه القول ببقاء التكليف والا
يلزم وجود المعلول بدون العلة وقال بعض ان التكليف لو كان باقيا لا يكون حقيقيا لعدم وقوعه ولا ابتلائيا لعدم قدرة المكلف ولا توطينيا لعلم المامور بعدم قدرته
ومنه انه ابتلائي ويكفي فيه قدرته في زمان تعلق الخطاب **المقدمة الخامسة** في الدلالة اللفظية وقسمها العلماء مرة بالصريح والاقتضائي والتنبيه والايماء والاشارة
لان صحة الكلام عقلا او شرعا ان لم تكن محتاجا الى تقدير واضمار كجاء زيد فيسمى بالصريح وان كانت محتاجة الى تقدير واضمار كقوله رفع عن امتي تسعة اشياء وقوله
واسئل القرية فيسمى بالاقتضائي وان كان لازم الكلام عقلا من دون ارادة المتكلم اياه اما الاول فكمقدمة الواجب واما الثاني فكدلالة الايتين على اقل الحمل فان
الله تع لم يرد من الايتين كون اقل الحمل ستة لكن لازم الكلامين عقلا كون اقل الحمل ستة وكاستفادة علية الايقاع من قوله ع كفر بعد سؤال الاعرابي هلكت واهلكت
واقعت اهلي في نهار رمضان لانه لولا العلية لبعد اقتران كفر بهذا السؤال لكنه لم يرد المعصوم علية الايقاع لكن لازم الكلامين عقلا العلية فيسمى بالتنبيه
والايماء والاشارة والكلام هنا لا يكون من حيث الصريح والاقتضائي والتنبيه والايماء ومرة بالمطابقة والتضمن والالتزام وعرفوا الاول بانها دلالة اللفظ على
تمام ما وضع له من حيث هو كك والتضمن هو دلالته على جزئه من حيث هو كك والالتزام هو دلالته على خارج اللازم منه من حيث هو كك وقيد الحيثية انما هو لاخراج
ما هو جزء بحسب وضع وتمام او خارج بحسب وضع اخر وبالعكس ويخرج منه الدلالات المجازية فان دلالة اللفظ عليها وان كان من باب الالتزام كاسد يرمي فانه
بالقرينة ينتقل الى الرجل الشجاع لكنه مراد مستقل لا على وجه اللزوم لعدم ارادة الموضوع له مستقلا او على وجه كونه ملزوما له بخلاف مفهوم الشرط مثلا و
النظر الاصولي الى المراد وان كان الدال عليه مجازا وبه يتفرع فروعات لا تحصى فلو استعمل لفظ الدار مجازا على بيع الدار تحقق فيه المطابقة والتضمن فهو جزئه ولا التزام
ولا يعد الثاني ما ملزاجب فيه العدول عن تعريف القوم كما سيجي في التعريف فدلالة اسد يرمي على الرجل الشجاع مطابقة لكونه تمام المراد وان لم يكن تمام ما وضع له اللفظ
وكذا جزئه فان المعنى المجازي قد يكون له جزء واللفظ يدل عليه ولا يكون جزء الموضوع له وكذا الالازم فان المعنى المجازي ايض لازم ولا يكون لازما للموضوع له ولا يصح
سلب الدلالة اللفظية عنها مطابقة في الاول وتضمنا في الثاني والتزاما في الثالث فالحق في التعريف ان يقال المطابقة هي دلالة اللفظ او ما قام مقامه على تمام المراد من حيث
هو كك شخصيا كان او نوعيا كالمشتق ذاتيا او عرضيا والتضمن هو دلالته على جزئه الخ والالتزام هو دلالته على خارج المراد من حيث كونه لازما له الخ ولا يخفى انه
لا ملازمة بين المعنى واللفظ لان اللفظ قد يكون جزء للتركيب مع كون معناه جزء المراد كقوله زيد قائم بناء على القول بالوضع في المركبات فان زيدا من حيث هو دلالته
بهذه الهيئة على مبتدائيته المسمى جزء للتركيب المسمى من حيث المبتدائية ايضا جزء المراد وهكذا قائم وكذا الاسناد وان كان من حيث دلالته منفردا على المعنى الخاص
من حيث هو تمام اللفظ ومعناه تمام المراد ففيه جهتان وقد يكون اللفظ مستقلا والمعنى جزء المراد كقوله ليتنا انا ناطوبلا بناء على عدم الوضع فيهما فان انسانا

تمام

تمام اللفظ والمستعمل اعني الحيوان الناطق جزء المراد فان المراد لم يكن هو من حيث هو بل من حيث كونه طويلا وهو جزء له فتدبر ولا يخفى ان دلالة اللفظ على تمام المراد
مطابقة ومنحصر بالدلالة اللفظية واما التضمن فقسمان قسم يكون المركب مركبا خارجيا وجزئه جزء خارجيا له بحيث يدل اللفظ على ارادة المتكلم اياه في ضمن التركيب
حيث الجزئية كالدار فان مسماه مركب خارجي لاحظ الواضع بنحو التركيب فاللفظ يدل على ارادة الاجزاء في ضمنه ولذا لو اقر ببيع الدار ويكون لغلة ثم انكر جزء منه
يكون انكارا بعد الاقرار ولا يسمع وقسم يكون المركب مركبا عقليا وبسيطا خارجيا بحسب العرف والمتكلم ولحاظ الواضع وكان الجزء عقليا لا يدل اللفظ على ارادة المتكلم
اياه في ضمنه كدلالة الامر بالشي على النهي عن الضد فان معنى الوجوب هو الحتم لكن العقل يدرك له اجزاء اعني الجواز المطلق والرجحان والمنع من النقيض لكن اللفظ لا
يدل على ارادة المتكلم هذه الاجزاء فلا يكون تضمنا لفظيا ولذا عد المحول دلالة الامر على النهي عن الضد العام من الالتزام البين بالاعم واما الالتزام فقسمان لفظي وهو
ما يفهم العرف من اللفظ ارادة المتكلم اياه منه بنحو اللزوم بارادة معناه لا من حيث هو بل من حيث كونه ملزوما لهذا اللازم سواء كان لزوما بحسب العقل ايض او لا بجواز الانفكاك
بينهما سواء كان بالوضع كالمفاهيم وبغلبة الاستعمال او القرينة وعقلي بمعنى ان بعد ملاحظة هذا المستعمل من اللفظ بهذا الشي يحصل الجزم باللزوم وعدم الانفكاك
بينهما سواء كان لزوما لفظيا بان استفيد من اللفظ ارادة المتكلم اياه لزوما كدلالة الامر على النهي عن الضد العام او لا كمقدمة الواجب فالنسبة بينهما عموم من وجه مادة
الفرق من الاول هو الاول اعني ما ينتقل من اللفظ مع جواز الانفكاك عقلا كالمفاهيم وفيما البين بالمعنى الاخص ومادة الفرق من الثاني ما حصل الجزم باللزوم
وعدم الانفكاك بعد ملاحظتهما وملاحظة النسبة بينهما مع عدم دلالة اللفظ على ارادة المتكلم اياه بنحو اللزوم كمقدمة الواجب ومادة الجمع هو ما حصل الجزم باللزوم وعدم
الانفكاك لكن بعد ملاحظتهما والنسبة بينهما يحصل القطع بارادة المتكلم اياه من اللفظ بنحو اللزوم كدلالة الامر بالشي على النهي عن الضد العام ويسمى باللفظي البين بالمعنى
الاعم والاول والاخير داخلان في الدلالة اللفظية واما الثاني فلا يكون داخلا في الدلالة اللفظية بل عقلي صرف سواء كانت الاستفادة والمستفاد تبعيا كالمقدمة
الواجب فان المستفاد اعني وجوبها تبع لوجوب ذيها وكذا استفادة هذا الوجوب بمعنى الحكم بالملازمة تبع تستفاد عقلا من دلالة اللفظ على ذي المقدمة او كانت لا
بتبعية والمستفاد مستقلا كدلالة الايتين على الثلثين بضميمة قوله تع وحمله وفصاله ثلثون شهرا على اقل الحمل فانه يستفاد منهما بحكم العقل كون اقل الحمل
ستة اشهر لعدم انفكاكه عن الايتين فان مدة الرضاع تستفاد من الاية الاولى كونها اربعة وعشرين شهرا ويبقى للحمل ستة اشهر ولكن لا مدلول الايتين على ارادة الله تع اياه
من الايتين بل الاستفادة عقلية صرفة تبعية ولازم لدلالة الايتين على معناهما ولكن المستفاد اعني اقل الحمل مستقل ولا يكون تبعا ولازما لا رضاع الوالدة فانها قد
ترضع الاقل منها وقد ترضع الاكثر منها من حيث هو فيجوز الانفكاك بخلاف الاول والفرق بين اللفظية والعقلية انه لو كان في كلام العرف فلو كان من الاول فيكون معتبرا
يحكم بدخوله في ارادة المتكلم ويترتب اثره عليه من نفوذ الاقرار وعدم قبول انكاره بعده والكفر والاسلام والفسق والعدالة والانفعال وغيره من الوضعيات والتكليفيات
ولو كان من العقليات فيؤخذ الملزوم فقط من دون تصرف فلا حكم فيه ويترتب لازمه الخفي فلا يحكم بدخوله في ارادته ولا يكون معتبرا فلا يترتب عليه اثر فلو كان ارادته
موجبا للكفر فلا يحكم بكفره ولا يحكم باقراره به ويسمع انكاره بعده وهكذا ولو كان في كلام الله فيكون معتبرا سواء كان من الاول او الثاني وان لم يحكم في العقليات بدخوله
في ارادته ففي الايتين نحكم بان اقل الحمل ستة اشهر لانه لازم الايتين وان لم نحكم بارادة الله اياه من الايتين لانه لو كان هو الحق فهو المطلوب ولو كان فاسدا فيلزم اما
جهله او اجتنابه او جهله على ترتبه على كلامه وكلاهما بديهي الفساد لكونه منزها عن كلام يكون لازمه شيئا فاسدا وان كان اللازم خفيا لكونه عالما بالسرائر
فمن حيث هو يحكم بحقيقته عند الله ما لم يعارضه اقوى بعد المعارضة يعمل على قانون التعادل والترجيح بالتاويل والتصرف وامثاله كالتعارض بين الايات الا ان
هنا كلام من انه هل يحكم ببقاء الملزوم لو تعين طرح اللازم او لا بل لا بد من التصرف في الملزوم من حمله على المجاز او التقييد وامثالهما ان امكن والا فالطرح وسيجي تحقيقه
في المفاهيم بخلاف ما لو فرض كون الايتين من اهل العرف فانه لم نحكم بحقيقة كون اقل الحمل ستة اشهر لجواز خفائه عنهم وعدم علمهم بترتبه على كلامهم لجواز حكمهم
بفساده لو اطلعوا عليه واما في كلام الائمة ع فمعتبر ايض اما على فرض كون علمهم فعليا فظاهر واما على فرض كونه اراديا فلا بد من ارادتهم العلم بلوازم كلامهم حتى لا يتفوهوا
بكلام يكون لازمه شيئا فاسدا لكونهم معصومين عن الخطاء **المقدمة السادسة** في تحرير محل النزاع في وجوب المقدمة لا يكون النزاع في وجوبها
عقلا تبعا بمعنى لا بدية الايجاد ذي المقدمة ولا لم تكن مقدمة والنزاع في المقدمة الداخلية من الجزء والشرط لو لم يتصور في التضمن اللفظية مطلقا او في
المركبات الخارجية كالدار كما هو الحق واما في المقدمة الخارجية فلا يكون النزاع في الدلالة اللفظية المطابقية او التضمنية لضرورة عدم كونها تمام المراد او تمام
ما وضع له اللفظ او جزء احدهما والنزاع فيها يحتمل في امور الاول في كونها واجبا اصليا وشرعيا اعني كونه مدلولا للخطاب المتعلق بذي المقدمة بالدلالة اللفظية
الالتزامية بكون المراد منه شيئين احدهما طلب ايجاد ذي المقدمة والاخر ايجاد مقدمتها اما لكونها واجبة ذاتية لكنها زايدة على الوجوب المقدمية ويلزمه العقاب
المستقل على فرض تركها واحدا مترتبا على الجزء الاخير للعلة التامة الموجب لسلب القدرة عن اتيان المامور به او بحسب المقدمات منه ترك الصلوة وشرايطها واجزائها
كان مستحقا للعقوبات المتعددة ويلزمه ايض عدم الاجتماع مع الحرام وفساد العبادة لو كان من العبادات والمحصل المتوصل الى ايجاد ذي المقدمة واستحقاق تركها على
مفسدة وهو ترك ذي المقدمة وكان محبوبا عرضيا من هذه الجهة غير ملزوم لما ذكر بمعنى ترتب العقاب في زمان ترك المقدمة كما سيجي الثاني كونه ملزوما للعقاب المستقل
واحدا او متعددا بحكم العقل من غير كونه كاشفا عن ارادتها من اللفظ الثالث كونه ملزوما لترتب استحقاق العقوبة والمذمة في زمان تركها بحكم العقل لا لاجل تركها
بل لاجل افضائها الى ترك ذيها اعتقادا وواقعا او اعتقادا فقط وان لم يطابق الواقع كما لو قطع المستطيع بانه لو لم يذهب مع الرفقة لم يمكنه بعده لعدمها بعد ذلك
ثم وجد رفقة اخرى وهكذا ويلزمه تعدد الاستحقاق على حسب المقدمة الاعتقادية لا مطلقا وسمي بالتراك الحكمي مع عدم دلالة اللفظ على ارادتها منه او مع دلالته
اللفظية ايض ولا فرق بين كون المقدمة مقدمة للواجب المطلق كالطهارة للصلوة او مقدمة لغيره كالماء للوضوء وكذا لا فرق بين كون المقدمة مقدمة للواجب الذي
ثبت وجوبه باللفظ او باللب من الاجماع والضرورة والسيرة والعقل لاشتراك الادلة **المقدمة السابعة** في الاقوال في وجوبها مطلقا كما عن الاكثر بل نسب
الى الائمة وادعاء الاجماع عليه وقيل انه خطاء لانه ادعى اتفاق اصحابنا والمعتزلة عليه ونسب الخلاف الى بعض الاصوليين وعن بعض ونسب الخلاف الى الواقفية ولم

يصرحوا بكون مرادهم من الوجوب هل هو مدلول اللفظ كما هو المناسب لعنوانها في مباحث الالفاظ مع ظهور بعض العنوانات فيه كالامر بالشيء هل هو امر
بما لا يتم الا به او لا او ملزوم العقاب المستقل عقلا او ملزوم ترتب الاستحقاق في زمان ترك المقدمة عقلا كما هو المناسب لاستدلالهم بالوجوه العقلية كما يجيء وعلى الاول
يحتمل القول باستلزامه الوجوب الذاتي المستلزم للعقاب المستقل زايدا على الوجوب التوصلي او ترتب العقوبة في زمان ترك المقدمة او التوصلي فقط ويظهر من بعض
الناظرين منهم المحقق القمي ره كون النزاع في الوجوب الشرعي اعني مدلول اللفظ بتعلق الخطاب الاصلي واستلزام العقاب المستقل مطلقا او الوجوب الذاتي الموجب للعقاب
والثواب المستقل على حسب ترك المقدمات زائدا على الوجوب التوصلي وفساد الضد ان كان من العبادات وعدم الاجتماع مع الحرام الذاتي لانه قال الوجوب المتنازع فيه
هو الوجوب الشرعي والمراد منه هو الاصلي الذي حصل من اللفظ مقصودا وبالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون هل هو خطاب واحد وتكليفات وخطابات بالموجب
المقدمات وتظهر الثمرة في النذر والايمان ونحوهما وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وايضا باستدلالهم في دلالة الامر بالشيء النهي عن الضد بان تركه
مقدمة فواجب ففعله حرام ويترتب احكام من الفساد فان قيل ليس مراده طلب ترك التبعي بل الخطاب الاصلي وقال في الاستدلال ان النهي المستلزم للفساد الاصلي
ما كان فاعله معاقبا وقال في موضع اخر واما القائل بوجوب المقدمة لابد ان يقول بوجوب اخر غير الوجوب التوصلي ويقول باستفادته من الخطاب الاصلي والا
فلا معنى للثمرات التي اخذوها لمحل النزاع فلابد من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون بالخطاب
الاصلي ليترتب العقاب عليه وان لهم باثباتها فظهر منه ان الخطاب الاصلي والشرعي ما يقصد وجوب المقدمات منه وبذي المقدمة واستلزامه للوجوب والعقاب والثواب
المستقل على كل واحد من المقدمات وفساد الضد ان كان من العبادات وعدم الاجتماع مع الحرام ولفساد استدلال المشهور نقضا كما يجيء وهو كما ترى وسيجيء لان كون
الوجوب الشرعي هو الاصلي اعني ما قصده الشارع من الامر بذي المقدمة مسلم لكن مثلا فيحمل الى ارادته مستقلا وارادته لايجاد لازمه ومقدمته من نصب السلم تبعا للتوصل
اليه بالضرورة تكون حيثية ارادة ايجاد نصب السلم لاجل التوصل الى الكون لا ذاتا ومن حيث هو ولما كان العقل حاكما به فحينئذ ارادة الشارع اياه مطابقة للعقل
ومؤكدة له وعدمها بكلماته ادراك العقل فارادة الشارع لو دل اللفظ عليها من حيث المقدمية لا يوجب حسنا زايدا في المقدمة من الوجوب الذاتي والمحبوبية الذاتية
حتى يوجب عقابا وثوابا مستقلا وفساد الضد لو كان من العبادات وعدم الاجتماع مع الحرام بل مطابق لحكم العقل كما عرفت وهو واضح لانه لو امر بالطبخ فارادة ايجاد
العقد ومنه انما هو لايجاد الطبخ لا ذاتا ومن حيث هو لا يبقى على فرض ارادة الشارع ايجاد المقدمة يكون معناه لا يجوز تركها فتركها مخالفة وعصيانا لامر مولاه لانا نقول
معناه لا يجوز تركها مقدمة لان لا يترك الطبخ لا عدم جواز تركها من حيث هي والعقاب المترتب في زمان ترك المقدمة اللازم من استدلال المشهور واحد في زمان ترك
المقدمة المعتقدة المطابقة للواقع الموجبة لترك ذي المقدمة اعتقادا وواقعا على ترك ذي المقدمة لانه لو لم تكن مقدمة في الواقع وتركها فيختار المجيب بعدم بقاء التكليف
ولا يكون تكليفا بما لا يطاق لانكشاف عدم مقدميتها اعتقده واختاره المحقق المدقق الاستاد الاعظم شريف العلماء اعلى الله مقامه ورضي الله عنه وجانبه ترتب الاستحقاق
في زمان ترك المقدمة المعتقدة لاجل ترك ذيها اعتقادا وان لم يطابق الواقع واحدا فواحدا معتقدا فمعتقدا بحكم العقل من غير كونه مدلول اللفظ وهو الحق الحقيق
بالاتباع وسيجيء في الاستدلال والقول بالعدم مطلقا اختاره المحقق القمي ره وبعض من تبعه وكلام المنهاج يدل على القول به ويحتمله كلام المختصر والقول بوجوبها ان
كان سببا دون غيره نسب الى الواقفية وبعض المتأخرين وعلم الهدى ره وقد عرفت ان النسبة الى علم الهدى قده فاسد والقائلين بهذا القول
بعضهم قالوا بان الامر بالمسبب متعلق بالسبب حقيقة ولا يكون المسبب مأمورا به وبعضهم قالوا بان الامر بالمسبب امر بسببه وهو ظاهر في امرين كصاحب المعالم والقول بوجوبها
ان كان شرطا شرعيا دون غيره نسب الى ابن الحاجب وامام الحرمين والقول بالتفصيل بين المقدمات التي ورد بها امر وغيرها بالوجوب في الاول اتفاقا وكون النزاع في الثاني مط
والقول بالتفصيل بين المقدمات الخارجية والداخلية من الشرط والجزء والركن بالوجوب في الثاني دون الاول كما نسب الى الملا ميرزا جان والقول بالتفصيل بين المقدمات
العلية والوجودية مط وبالوجوب في الثاني دون الاول وهو القائل بالبرائة في الشبهة المحصورة ولزوم الاجتناب احدهما او الاخراج تقدم الحرام والقول بالوجوب مط الا في
مقدمة العلم لو كانت من التروك كالشبهة المحصورة **المقدمة الثامنة** في الثمرة يظهر من بعض ان من الثمرات الثواب والعقاب المستقل وعدم الاجتماع مع
الحرام وفساد الضد لو كان من العبادات كما مر من المحقق القمي ره وقد ظهر فساده من ان وجوبه لم يكن ذاتيا ولو على فرض الوجوب الشرعي اعني الاصلي حتى يترتب عليه
هذه الثمرات وكذا النهي الناشي من هذا الوجوب التبعي تبعي لا ذاتي ولذا بنا في الامر المتعلق بالضد ذاتا كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة عن المسجد حتى يعيد
او بخصوصه ويستلزم الفساد وكذا على فرض عدم الوجوب الشرعي واختصاصه بالعقل لانه لا يحكم بالوجوب الذاتي فلا يترتب عليه هذه الثمرات وانه حكم بالوجوب بمعنى
استحقاق العقاب في زمان تركها لاجل ترك ذيها حكما كما يجيء لانه لا يخرج عن الوجوب التبعي ولا يستفاد من هذا الخطاب حيثية التعبدية واشتراط نية القربة في المقدمة
لكون ظاهره ايجادها من حيث كونها موصلة الى المطلوب من حيث هو سواء قصد بها التقرب ام لا مع ان على فرض اشتراط القربة فيها لا يوجب المحبوبية الذاتية والوجوب
الذاتي حتى يوجب العقاب المستقل بل اشتراط النية فيها ايضا من حيث المقدمية لاصل المطلوب بمعنى كون جهة التوصل فيها موقوفة على قصد التقرب فيها والا لم
يكن موصلة كالوضوء بناء على وجوبه الغيري لا النفسي كما هو الحق ويظهر من المحقق البهبهاني ره بان الثمرة هو عدم جواز اجتماع الامر والنهي على فرض القول بالوجوب لان
الامر بالصلوة حينئذ امر بمقدماتها وهو الاكوان وحينئذ اما ان يكون امرا بالاكوان المحرمة او المباحة او الاعم عينا او تخييرا وكلها فاسدة الا الثاني فيكون الامر بالصلوة امرا بايجادها
في الاكوان المباحة تخييرا فلو اوجدها في الكون المحرم يكون بلا امر ويكون فاسدا لعدم الامر فيكون الصلوة في الدار الغصبية مختصرا بالنهي وهو معنى عدم جواز اجتماعهما
ووجه الفساد ان الامر المتعلق بالكون الخاص تبعي من حيث كونه موصلا ومحصلا للكون المطلق والنهي متعلق بذات الكون الخاص والتصرف لاجل عدم الاذن ولا منافاة
بين ان يقول الشارع وكل عاقل انت مامور بالصلوة وايجاد مقدماتها من حيث المقدمية مخير من هذه الجهة اعني لو اتيت بها باي وجه تحصل الصلوة ويتحقق التوصل
للصلوة وان كان من جهة ذاتها قبيحا تستحق العقاب لمنا انحصار امر المقدمة بالمباح ولكن لا يوجب النهي عن الحرام وعدم كون الفرد محصلا للطبيعة لان حصولها
بالفرد فترى بطلانه في حينه كما لو قال الشرعي الخ ولا تذهب من هذا الطريق فلا ريب انه لو عصى واشترى يحصل المطلوب تقييد الامر المقدمي لا يوجب تقييد الامر

المتعلق

المتعلق بذي المقدمة باق على اطلاقه لانه ح يكون الامر منحلا الى امرين احدهما طلب ايجاد ذي المقدمة والاخر ايجاد مقدمته من حيث المقدمية فلو انحصر الثاني وقيد لوجود
لمانع لا يوجب تقييد الامر المتعلق بالطبيعة ولم يكن داخلا في الطبيعة جزءا ولا شرطا ولا مانعا بل مقدمة خارجية لاصل الحصول ولا يرجع الى قولنا وجد الصلوة في
الكون المباح او مشروط بالكون المباح فتدبر مع ان على فرض عدم الوجوب الشرعي فالعقل حاكم بايجاد ذي المقدمة وح نقول العقل في المقدمة من باب اللابدية اما
حاكم بالاكوان المحرمة او المباحة الخ ويلزم عدم الجواز بعين ما مر على فرض الوجوب الشرعي ومما ذكرنا ظهر ايضا فساد ما نسب الى الغزالي ونسب انه راس الى بعض المحققين بان
ثمرة المدح والثواب لا بحيثية المقدمية لا يوجب حسنا فيها يكون منشأ للثواب المستقل نعم الموجد للمقدمة اذا كان قصده الاطاعة لايجاد ذيها عد في العرف مطيعا
ما لم يترك ذي المقدمة اختيارا ولم يتوقف وانما الاعمال بالنيات معناه ان العمل المحبوب مع النية موجب للثواب او الفضيلة او الكمال على ما جعله الشارع على فعل او ترك
وهو ذي المقدمة ولا يكون معناه ان كل عمل نوى القربة فيه يفيد ثواب كذا الاحاديث الدالة على ان العبد اذا ذهب الى الحج وقبل ليه بعدد او خطوة ونظر فالحق كذا
الخ لان القرب الذهاب اليه ليس الا الاقدام على اتيان مرضاته واتيان مقدماتها بقصد الخلوص يوجب صدق كونه مطيعا حتى يتحقق ذي المقدمة وكذا استبقوا الخيرات
وسارعوا الى مغفرة لان الظاهر من الاعمال هو ذي المقدمة لا مقدماتها لا يقال ان تركها يوجب صدق العصيان ويلزم كون فعلها مع النية موجبا لصدق الطاعة لانا نقول ترك
كل من المقدمات علة تامة لترك المامور به دون فعلها فحينئذ يصدق العصيان في الاول دون الاطاعة في الثاني مع ان كلا منهما لا يكون لاجل المقدمة بل من حيث قصد
اتيان المامور به وتركه على فرض تماميته ما ذكر لا يكون مختصا بالوجوب اللفظي بل يترتب على الوجوب العقلي ايضا ولا يكون هذا لاجل المقدمة من حيث هي فتدبر وقد
منه ما قال بعض المحققين انه قول بالاستحباب ويدل على الاشكال الا ان يقال باندراجه تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل ففعله الخ لانه بجميع اقسام البلوغ حتى فتوى
الفقيه ووجه الفساد ان الكلام ليس في اقسام البلوغ بل الكلام في ترتب المدح على اتيان المقدمات والاستحباب موقوف على حسن الذاتي في المقدمة وليس كل مقدمة كذا
مع ان اتيانها فليس المدح بقصد اتيان ذيها يوجب المدح لانه من حيث عده من المطيعين ما لم ينو ترك ذيها والثمرة تظهر في موارد منها تقدم استحقاق العقاب وكذا الفور
ان كان من الكبائر والاصرار في زمان ترك لاجل ترك ذي المقدمة اعتقادا وحكما وان كان مقدما على زمان المامور به وحصول الترك الحقيقي بقي بعد ترك المقدمة على
الشرايط او لا كما في الموقتات وجزء واما مثلها قبل زمان المامور به وهو مشترك بين الوجوب العقلي واللفظي ومنها تعدد العقاب بحسب تعدد ترك المقدمة الاعتقادية على فرض
الوجوب بهذا المعنى اعني استحقاق العقوبة في زمان ترك المقدمة كالواستقاء لو لم يذهب مع هذه الرفقة لم يمكنه بعده وتركه ثم وجد رفقاء اخر يمكنه وتركه وهكذا الفور
كلما تعدد تعدد العقاب يوجب الفسق وان كان من الصغائر لحصول الاصرار خلافا للقائل بعدم الوجوب والقول باستحقاق العقوبة في زمان ترك المامور به حقيقة لانه
واحد وعقابه واحد لا يتعدد العقاب بحسب ترك المقدمات المتعددة من المامور به الواحد الا ان يدل دليل كحديث التثليث في الشبهة المحصورة وادلة الاحتياط ومفاهيم
بعض الاخبار في صورة العلم الاجمالي ومنها مسألة الامتناع بالاختيار لان على فرض عدم الوجوب بهذا المعنى اعني ترتب الاستحقاق في زمان ترك المقدمة على ترك
ذي المقدمة يوجب القول ببقاء التكليف وان الامتناع بالاختيار لا ينافيه والا يلزم خروج الواجب عن الوجوب وتحقق العقاب بدون التكليف ويمكن القول بثمرة
اخرى بينهما وهي في ترك المقدمات الاعتقادية دون الواقعية لان الخطاب اللفظي دال على المقدمات النفس الامرية والعلم بالمقدمة النفس الامرية والعلم بالمقدمة الغير
الامرية مقدمة علمية لها لا لنفس الامرية ولا يكون الخطاب الا على ارادة مقدمة المقدمة وح وجوب مقدمة المقدمة انما هو بالعقل فحينئذ مخالفتها مخالفة للامر والوجوب
العقلي لا اللفظي ومنها النذر بان نذر اعطاء درهم لمن امتثل الامر اللفظي مطلقا **المقدمة التاسعة** في الاصل وهو مع القول بعدم الوجوب مطلقا لان
القول بالدلالة اللفظية مخالف للاصل التوقيفي والقول بها مع القول بكونه ملزوما للعقاب المستقل مخالف للاصلين احدهما ما مر والاخر اصالة البرائة والقول
بكونه ملزوما للعقاب المستقل من غير دلالة اللفظ مخالف لاصالة البرائة واحد ان كان قائلا بالعقاب الواحد ومتعدد ان كان قائلا بالمتعدد على حسب ترك المقدمات
والقول بتقدم العقاب والفسق مخالف لاصالة التاخر واصالة بقاء الحالة السابقة والقول به مع القول بكونه مدلول الخطاب مخالف للاصلين احدهما ما مر والاخر
مخالف للاصل التوقيفي وهذه هي المقدمات الموعودة بقي الكلام في المطلب ويقع الكلام فيه في اربعة مطالب **الاول** في المقدمة العلمية والواقعية معا كما لو قطع
المستطيع بانه لو لم يذهب مع هذه الرفقاء لم يمكنه اتيان الحج في زمانه وترك وطابق الواقع بان لا يمكنه بعده **الثاني** في المقدمة القطعية مع عدم كونه في الواقع
كذلك مثل ما مر الا انه بعده وجدت رفقاء اخر يمكنه اتيانه معهم **الثالث** في المقدمة الغير القطعية من الظنية الغير المعتبرة والشكية والوهمية ما لم يكن الظن على خلافه معتبرا
مع كونها في الواقع مقدمة كما لو قطع بانه لو سافر مع هذه الرفقاء ادرك الحج في زمانه مع الشك بالمعنى الاعم في انه لو ترك هل يوجد الرفقاء بعده ويمكنه ادراك الحج المامور
به في زمانه او لا وتركه ثم في الواقع لم توجد الرفقاء ولم يمكنه ادراكه بعده **الرابع** هو الثالث لكن مع عدم كونه في الواقع مقدمة كما لو وجد الرفقاء بعده وامكنه
ادراك الحج في زمانه اما الاول فالحق وجوبها بمعنى ترتب استحقاق العقوبة على تركها في زمان تركها لا لاجلها بل لاجل كون تركها تركا للمامور به ومخالفة للامر اعتقادا
وواقعا من دون دلالة الامر على ارادة الشارع اياها بل بادراك العقل اياها وحكمه به موافقا للمشهور لانه لا ينفك من استدلالهم الا بما ذكرنا وهنا امور الاول
ترتب استحقاق العقاب لترك ذي المقدمة اعتقادا في زمان ترك المقدمة وتبدل القدرة بالامتناع الثاني عدم استحقاق العقاب على ترك المقدمة من حيث هي الثالث كونه
بحكم العقل لا بدلالة خطاب ذي المقدمة على ارادة ايجادها اصلا والدليل على ما ذكرنا وجوه الاول الدليل العقلي وبيانه من وجوه
الاول استدلال المشهور توضيحه انه لو لم تكن واجبة لجاز تركها بلا عقاب ح فبعد الترك اما ان يكون قادرا على اتيان ذي المقدمة او لا وعلى الاول يلزم عدم كون ما ترك
مقدمة لان المقدمة ما ينتفي بانتفائها ذي المقدمة وهو خلاف الفرض وعلى الثاني اعني عدم القدرة لان الواجب لا يستحق تاركه العقاب لا عقاب على هذا الترك
لا في زمان المقدمة لجواز تركها ولا في زمان ذي المقدمة لعدم التكليف فيه واستحقاق العقاب من لوازم مخالفة الامر وحيث لا تكليف فلا مخالفة ولا استحقاق
والا يلزم تخلف المعلول عن العلة وان قيل بالاستحقاق في زمان الحج مع كون المخالفة حاصلة في زمان ترك المقدمة للامر المتعلق بايجاد ذي المقدمة في زمانه يلزم
تاخر المعلول عن العلة لان المخالفة علة تامة للاستحقاق ولا معنى لحصولها سابقا مع كون معلولها متحققا في زمان الحج لا يقال الاستحقاق انما يكون لترك الحج المامور

المحبوب في زمانه الامر المتعلق في زمان القدرة على ايجاد المقدمة لان زمان تعلقه به وان كان زمان المقدمة الا انه تعلق بايجاد المامور به في زمانه وامتثال المامور
به ومخالفته موقوف على تحقق زمان الحج وبعد تحققه والترك الحقيقي يحصل مخالفة الامر ويستحق العقاب لا قبله فلا يلزم خروج الواجب عن الوجوب ان قلنا بارتفاع التكليف بعد
ترك المقدمة لكفاية صدور الامر في زمان المقدمة لانا نقول انه بترك المقدمة وسلب القدرة عنه خالف الامر المتعلق به في زمان المقدمة بايجاد الحج في زمانه ولذا يعاقب في زمان
سلب القدرة عنه انه خالف وعصى ويذم عرفا وعقلا لا يقال قصد المعصية لا يكون معصية لانا نقول قصدها مع ارتكاب مقدماتها معصية وهو ترك المقدمة هنا توضيحه
ان تعلق الخطاب قبل زمان ذي المقدمة انما هو لاجل ان يلتفت المخاطب الى المقدمات واوجدها حتى يكون باقيا على القدرة على ايجاد ذيها واذا تركها وسلب القدرة
عنه فترك المامور به بسوء اختياره ولذا يقال انه ترك وخالف امر المولى والصدق حقيقي فيهما واذا ظهر بطلان التالي بشقيه ثبت بطلان المقدم اعني جواز الترك و
يثبت نقيضه وهو عدم جواز الترك فيلزم الاستحقاق في زمان سلب القدرة وح اما ان يكون موجبا لاستحقاق عقاب واحد او اثنين اعم من استحقاق العقوبة لاجل
تركها من حيث هي او لاجل كون تركها تركا لذيها ومخالفة لامر ذيها او الاستحقاقين على تركهما والاول بديهي الفساد لاستلزامه خروج الواجب عن الوجوب ووجوب ما لم يجب
الثاني متيقن بل هو الظاهر من الاستدلال لان قوله لو لم يجب يلزم خروج الواجب عن الوجوب يكون المراد من الواجب هو المامور به كالحج فيلزم في المفهوم ان المقدمة لو كانت
واجبة لا يلزم خروج الحج من الوجوب فهو صحيح فان استحقاق العقاب على فرض الوجوب يكون على ترك الحج المامور به فهو القدر المتيقن واما الزائد على ذلك اعني استحقاق
العقاب على ترك المقدمة ايضا فلا يستفاد من الاستدلال بل خلافه الظاهر منه لان ظاهر مفهومه انه لو كان واجبا لا يخرج عن الوجوب والوجوب يلزمه على فرض تركه استحقاق
واحد لا المتعدد واما الثالث فمدفوع بالاصل والعرف والعقلاء على استحقاق واحد لعدم كونها محبوبا بذاتها بل انما هو لمحض التوصل الى ذيها لا يقال اذا ثبت عدم جواز
الترك يثبت وجوب الفعل وكونه متعلقا للطلب الحتمي سيما ان قلنا بدلالة خطاب ذي المقدمة على ارادة الشارع اياها سلمنا عدم كونها محبوبا ذاتيا بل لاجل كون
تركها مستلزما للمفسدة فتركها مخالفة الطلب الشارع ويوجب الاستحقاق لانا نقول كونها متعلقة للطلب مسلم واحد العقلاء لان توجه مطلوبا وتقدد على
ايجاد المحبوب الذاتي ومطلوبيته تكون من جهة ايجاد المطلوب وهذا لا يوجب حسنا يلاحظ بقصد استحقاق العقاب على تركه لذاته عقلا وعرفا ضرورة لان تارك
الطبخ بترك القدر لا يستحق في العرف الا عقابا واحدا على ترك الطبخ لا على ترك القدر لا العقابين وكذا عند العقلاء كيف ولو كان موجب العقاب مستقلا
بالحسن العرضي او بالحسن الذاتي الزائد على حسن المامور به فيلزم القول بتعدده بحسب ترك المقدمات فلو كان له الف مقدمة او اقل كالصلوة والحج وترك
كلها يستحق الف عقاب بل الاف على ترك طي المسافة بالنسبة الى كل جزء منها وغيرها من الشرائط وواحد لذي المقدمة لعدم التفاوت بين المقدمات من حيث
كون ترك كل واحد منها موجبا لترك ذيها وتعلق الطلب بكل واحد منها من حيث المقدمية وهو بديهي الفساد لا يقول به الخصم ولا عاقل بانه بترك الحج الواحد استحق
الف عقاب فصاعدا والقول بوحدة الاستحقاق على ترك المقدمة واحدة كانت او متعددة وواحد على ترك المامور به تحكم محض ان جعله على المقدمة المعينة وان جعله
على بعض الغير المعين فلا دليل الا كون تركه تركا لذيها وهي مشتركة لو ورد بينها اجمالها او المجموع حصل بحصول ترك المحبوب او المطلوب وهو يوجب القول بكون
الاستحقاق على ترك ذي المقدمة وعدم خصوصيته ومحبوبيته في خصوص المقدمات يوجب العقاب المستقل لا يقال الذم انما هو على القبيح ولا ريب ان التارك
للمقدمة صدر عنه القبيح فيستحق الذم لانا نقول ترك المقدمة قبيح لذاته او لكونه تركا للمامور به وترك المامور به قبيح والاول ممنوع الفساد والثاني مسلم ولا يوجب الذم
براسه مستقلا فلذلك لا يقال الذم انما يكون على ترك المقدمة التي يسلب عنه القدرة سواء كان بترك كل المقدمات او المقدمة الواحدة وهو واحد ولا يلزم التحكم لانا نقول ترك
كل من المقدمات علة مستقلة لترك ذيها كترك الكل والا لم يكن مقدمة والعقاب على ترك المقدمة التي يسلب عنه الاختيار ان كان لحسن زايد على حسن ذي المقدمة فموجب تعدده
العقاب على حسب تعدد تركها وان لم يكن لحسن زايد بل لكون تركها موجبا لترك المحبوب فلا معنى لاستحقاق العقاب على ترك المقدمة اصلا لا يقال القبيح بالذات وان كان
هو ترك الحج الا انه منجر الى ترك المقدمة لانا نقول المراد بالسراية ان كان انه يصير به قبيحا فممنوع وان كان المراد به القبح العرضي من حيث انه يوجب ترك المحبوب
وهو قبيح فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا له وما ذكره المحقق لتقريره من الايراد على استدلال المشهور قائلا انا نختار الشق الاول اعني بقاء التكليف ونجيب اولا بالنقض
بما لو ترك المقدمة عصيانا على القول بالوجوب اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان السبب هو
المكلف كمن دخل دار قوم عصيانا او زنى بامرأة فهو مكلف بالخروج وعدمه واخراج فرجه من فرجها وعدمه فنقول فيما نحن فيه ايضا كذلك لانه صار المكلف سببا للتكليف
بالمحال لان الفعل كان مقدورا له اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور ثانيا بالحل وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة نظير تكليف
الكفار بالفروع حال الكفر وان عرضنا الكلام في اخر اوقات الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك فلزم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه بنفسه
تسبب للتكليف بالمحال وصير المقدور ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك فهو بمعزل عن التحقيق وفهم مقصود القوم في الاستدلال قطعا لانه بناء الايراد
على اعتقاد ان مقصود المشهور في الاستدلال لاثبات عدم جواز تركها مع ترتب الاستحقاق على تركها من حيث هي وكونه واجبا ملزوما للعقاب المستقل بالعقل او بالخطاب
الاصلي معتقدا بانه على فرض دلالة الامر على ارادته يكون شرعيا ومعنى الشرعي كون تركه موجبا للعقاب وقد عرفت ان مقصود القوم اثبات استحقاق العقاب في زمان
ترك المقدمة لاجل ترك ذي المقدمة ومخالفة الامر ولو اعتقاد الحصول العصيان به وان قلنا بالخطاب الاصلي لانه لا يستلزم العقاب المستقل كما مر وح يرد على نقضه بانه غير
وارد لان بعد القول بوجوبها وعدم جواز تركها يلزم استحقاق العقاب على تركها لاجل ترك ذي المقدمة وح يختار في التالي عدم بقاء التكليف ولا يلزم خروج الواجب عن الوجوب
لان الواجب ما يستحق تاركه العقاب والعقاب هنا موجود في زمان ترك المقدمة كما عرفت ويرد في قوله اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة بان مراد المستدل مدخلية الوجوب
في عدم خروج الواجب عن الوجوب لا في بقاء التكليف ومدخليته للقدرة او جواز التكليف بالمحال لان كلامهم يرجع الى ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب ولو لم يترتب
العقاب في زمان ترك المقدمة يلزم خروج الواجب عن الوجوب لان بعد الترك يصير غير قادر ولا يصح التكليف به بناء على كون الامتناع بالاختيار منافيا للارادة ولا
تكليف فلا عقاب بعده ولو لم يكن له عقاب في زمان ترك المقدمة فيكون متروكا بدون العقاب فهو خروج الواجب عن الوجوب وهو باطل فلا بد من القول بترتب العقاب

في زمان

في زمان تبدل القدرة بالامتناع فيرد في قوله فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال الى قوله قلنا فيما نحن فيه كذلك لانه بنفسه جعله غير مقدور ثانيا
المستدل لا يقول بكون العصيان موجبا لجواز التكليف بالمحال كما عرفت بل يقول بكونه مثبتا لعدم خروج الواجب عن الوجوب والقائل بجواز التكليف بالمحال
فيما نشأ عن نفس المكلف بناء على ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار يقول بجوازه لمن كان قادرا عليه بايجاد المقدمات المقدورة من كونها سواء كان
جائزا او واجبا الا ان عدم القدرة تحصل من ترك المقدمة لا من جوازها او وجوبها ولا يكون العصيان في شيء منه موجبا للتكليف بالمحال لان الكلام المجوز والنافي
لا اشكال في مشترك الورود فيما سلب باختياره القدرة بترك المقدمة بين ما كان الترك معصية ام لا ويرد في قوله في الحل بان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو تكليف بشرط
عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع وان فرضت الحل بان المكلف حال عدم المقدمة لا بشرط عدم المقدمة مسلم لكن حال عدم المقدمة فيما
يمكنه ايجادها وفيما لا يمكنه والمقام من الثاني بعد فرض القدرة والا لم تكن مقدمة وان اراد به في زمان المقدمة حال علمه بها لا امكانه ايجادها
كما يدل عليه ما ذكره في النظير من تكليف الكفار فمع انه خارج عن محل النزاع لانه مع بقاء الاختيار لامكان تبدل الكفر بالايمان والكلام فيما سلب عنه الاختيار
بترك المقدمة وفيما ذكره لم يكن ترك مقدمة فيه غايته حال علمها مع امكان ايجادها في التوصل الى المطلوب في مثل ذلك لجماعة بلا اشكال ولا كلام فيه والا لكان كلام
الكفار والعصاة والفساق حال علم الارادة خلافه ومثل ذلك لا يكون تاركا للمقدمة ويرد في قوله بعده وان فرضت الكلام في اخر اوقات الامكان فلزم بقاء
التكليف بان المفروض هو لكن بقاء التكليف فيه فاسد لما مر في التحقيق وهو كلام المستدل لانه قال لو كان التكليف بما لا يطاق وهو قبيح لانه ممتنع ان الامتناع باقيا يلزم التكليف
بالاختيار منافي لصدوره وبقاؤه عقلا او شرعا والعقل لا يستحيل اثره اعني الذم والعقاب في زمان ترك المقدمة كما مر والنقض الذي ذكره لا يحتاج الى اختيار
احد شقي الترديد فانه قال اولا انا نختار الشق الاول اعني بقاء التكليف ونجيب اولا بالنقض عليه فهو فاسد لما عرفت من كون المقدمة موجبا لانتفاء القدرة جائزة يتوقف كونها واجبة كان
كانت من حيث هي او واجبة فالاستدلال لا ينقض بفرض الوجوب ايضا سواء اختار الشق الاول او الثاني او مرددا وان كان مقصوده بيان مذهبه فما ذكره في اخر كلامه مقصوده قف المقصود
فلزم بقاء التكليف والعليه لا يحتاج الى ذكره اولا بل لغو فتدبر وما ذكره المحقق الخوانساري من الايراد على استدلال المشهور بالنقض والحل اما
النقض فبانه لو لم يصح التكليف في بقائه فيما امتنع بسوء اختياره لزم ان لا يصح العقاب على فعل او ترك اصلا ويلزم من ذلك نفي العقاب والثواب والفسوق والعصيان
وهو ابطال الشرايع كافة وهي بديهي البطلان لما تقدم من انه قد ثبت في موضعه ان الممكن لم يتحقق فعله ما لم يصل الى حد الوجوب ولم يتحقق تركه ما لم يصل الى حد الامتناع ع
لا انحصر صورة امكان اتيان المامور به في وقت لم يكن تركا ومخالفة فانحصر صورة الامتناع وعلى الامكان فيه لو لم يصح التكليف فيه فلم يكن فيه استحقاق
العقاب لانه من لوازم التكليف ويلزم منه عدم استحقاق العقاب مط سواء كان الامتناع بترك المقدمة كطي المسافة او ترك ذي المقدمة بايجاده المقدمات حتى يصل الى حد الا
ولم يطق حتى خرج الوقت لانه ما لم يمتنع في حقه لم يحصل الترك والمخالفة توضيحه انا نقول انا نعلق التكليف بفعل في زمان فاذا ترك المكلف الفعل في الزمان فيما ذلك مو
على مقدمته لا يحصل الترك الا ان يكون ذلك ممتنعا في ذلك الزمان فيلزم ان لا يصح التكليف بعد الامتناع سواء كان بترك المقدمة قبل زمان المامور به كترك
طي المسافة او في زمان المامور به باستمرار عدم الارادة في زمان الحج حتى خرج عن القدرة لانتفاء شرطه الذي هو المقدرة وانتفاء غرضه بتحقق الامور التي ذكرها
في الاستدلال من القبح والسفه العقلي وعدم امكان تعلق الارادة والميل النفساني بالممتنع سواء كان بسوء فعله لا يصح العقاب على ترك الحج في زمانه ايضا والفرق
بين حصول الامتناع في ذلك الزمان الذي تعلق التكليف بايجاد الفعل فيه وبين حصوله في الزمان السابق تحكم محض لان الامكان الذي هو شرط التكليف انما
يعتبر في زمان كلف بايجاد الفعل فيه لا في زمان الترك وانتفائه في ذلك الزمان حاصل في الصورتين بلا فرق على انه ما يترك في زمان فيلزم امتناع حاصل في
الاول بناء على الاصلين المعروفين بين محققي العلماء من امتناع الترجيح بلا مرجح وان الشيء ما لم يجب لم يوجد والا لزم الدور او التسلسل او المقدم وليس
لنا الاطلاع على الامتناع في بعض الصور اعني ترك الحج في زمانه بعدم الارادة ونطلع عليه في بعض كالصورة المفروضة في الاستدلال اعني ترك طي المسافة اولا
وحصول علمنا بالامتناع وعدمه مما لا مدخل له في هذا المقام بتمام اطلاع الامر بحاله نعم ومن علمه الحال اذا تعلق التكليف بترك فعل علم المكلف
واما الحل فباختيار استحقاق العقاب في زمان ترك الحج في صورته لا منع فيه لكونه ناشيا من سوء اختياره سبب الامتناع اعني ترك المقدمة لعدم الفرق بين الامتناع
الحاصل باختياره ترك المقدمة اعني طي المسافة والامتناع الحاصل باختيار احد طرفي المقدور اعني الترك لانه ايضا يكون متعينا وطرف الاخر ممتنعا بناء على
الاصلين انتهى ومراده من الاصلين ان كل ممكن قابل للفعل والترك من حيث هو وح فتحقق احدهما دون الاخر يحتاج الى مرجح والا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم
عدم كونهما متساويين بالنسبة الى الممكن من حيث هو ويلزم عدم كونه ممكنا والمرجح انما هو اختيار العبد احدهما والا يلزم كونه مضطرا بها او انقلابا ولا يمكن
اختيار احدهما الا بمرجح والا يلزم كون اختياره لاحدهما لغوا وترجيحا من غير مرجح وعند المرجح اما ان يتعين احدهما مع عدم امكان الاخر او لا يتعين بل يمكن
والاول هو المطلوب من قوله ان الشيء ما لم يجب لم يوجد وعلى الثاني يمكن ان يجوز الترك والفعل مثلا ح فاختصاص احدهما بزمان دون الاخر وفي زمان اخر عكس
ذلك اما ان يتوقف على مرجح اولا وعلى الثاني يلزم كونه اتفاقيا وعلى الاول يلزم عدم كون المرجح الاول تاما مع انا فرضنا الكلام فيه ونقول مع وجوده اما
ان يجب والا يحتاج الى مرجح اخر وعلى الثاني يلزم الدور او التسلسل في المرجحات والاول هو المطلوب ومراده من الامتناع في احدهما امتناع ايجاد الحج في
في زمان ترك المقدمة كطي المسافة والاخر امتناعه في زمان الحج بعد ايجاد المقدمات باختيار السكون وعدم الاتيان بالحج حتى خرج عن القدرة فيقول بان
تكليفه في الثاني يقتضي بقبول الخصم لئلا يلزم ابطال الشرايع مع انه ما امتنع الترك لم يترك بناء على الاصلين وهو معنى الامتناع فيلزم من القول
بنفي التكليف في الاول لاشتراكهما في الامتناع ونفي التكليف عن الاول مستلزم لنفيه عن الثاني لاشتراكهما في الامتناع فيكون القول بعدمه في الاول مستلزما
ابطال الشرايع ان العقاب اما ان يكون في زمان القدرة على الفعل وعدم تعين الترك فهو فاسد لعدم تحقق المخالفة والترك في صورة امكان الفعل او في زمان
امتناع الفعل وتعين الترك فهو ايضا فاسد بقول الخصم من عدم جواز التكليف في زمان الامتناع بالاختيار وبسوء اختياره ويلزم من ذلك نفي العقاب بالمرة

لان الامتناع

وهو ابطال الشرايع والوجه الثاني بان نقول ترتب الاستحقاق في زمان ترك المقدمة كطي المسافة اما ان يقول بترتبه على النصف الاول مع انه يلزم عليه ما يرد على النصف الاول او
اما الاول فينتصف الى نصفين وهكذا حتى ينتهي الى الجزء الذي لا يتجزى وهو باطل لان كل شيء فرض وجوده لو حد ولا لم يكن موجودا واذا كان له حد يتميز من غيره فهو قابل
للقسمة لخارج عن جادة التحقيق اما الوجه الاول فاجيب عنه بالنقض والحل اما النقض فبانه لو سلمنا الاصلين وقلنا بان كل فعل لم يمتنع الترك لم يوجد وكل ترك لم يمتنع
الفعل لم يترك لكن يمكن القول بالفرق بين الامتناعين لكون الترك في ترك المقدمة قبل زمان المامور به حكميا وفي زمان المامور به حقيقيا مع ان الامتناع في الاول جزمي
يفهمه العرف والعقل وفي الثاني عقلي خفي لا يدركه العرف لان العرف يعتقدون كون الترك في زمان القدرة ويحتمل ان يكون كل منهما فارقا وعلى المستدل اثبات عدم الفرق
استناعا عدم الفرق لكن نقول كل من الامتناعين انما هو بترك المقدمة في احدهما عدم الارادة فيترك طي المسافة قبل زمان المامور به وفي الاخر ايضا عدم الارادة او استمرارها
السكون وعدم الحركة الى الطواف في يوم الحج والعقاب فيهما لا يكون في زمان امكان الفعل لعدم المخالفة ولا في زمان الامتناع لان الامتناع بالاختيار بناء فيه بل في ان
تبديل القدرة بالامتناع فلا يلزم ابطال الشرايع وبما ذكرنا ظهر الحل اعني اختياره العقاب في زمان الامتناع واما رد الوجه الثاني اعني القول بترتب الاستحقاق في زمان
ترك المقدمة مستلزما لوجود الجزء الذي لا يتجزى فبالنقض على قوله ببقاء التكليف في زمان امتناع المامور به وترتب الاستحقاق فيه بانه اما ان يقول بالجزء الاول
من الامتناع او بعده وكل منهما ينتصف الى نصفين حتى ينتهي الى القول بوجود الجزء الذي لا يتجزى وما قيل في الجواب فهو جوابه وبالحل بان المناط فيه هو ان الصادق زمان
عند العرف انه امتنع وخالف وعصى ولا يكون المناط على التدقيقات العقلية والفلسفية الثاني من الوجوه العقلية بناء العقلاء بيانه ان المقدمة لو كانت واجبة
ذاتية زايدة على الوجوب للتوصل يلزم بترك المامور به الواحد بترك مقدماته مستحقا للعقوبات المتعددة على حسب ترك المقدمات لعدم التفاوت من حيث المقدمية
وبايجاد مقدماته من الشرايط والاجزاء وغيرها كترك الاضداد لفعل المامور به مستحقا للثوابات المتعددة على حسب تعددها وهو بديهي الفساد اجماعا وعقلا واصلا
وعرفا لان بناءهم لا يكون الا على ترتب الاستحقاق الواحد في زمان ترك المقدمة الموجبة لسلب القدرة عن اتيان المامور به لاجل تركه لذيها اعتقادا مطابقا للواقع او لا فرق
بين ما كان الترك حقيقيا كاختيار القعود في بيت الله وترك الحج او حكميا كترك طي المسافة وذلك لانه لو امر المولى عبده بفعل معين في زمان معين في البلد البعيد مع كون العبد
عالما بتوقفه على مشيه ويكون تركه كالمخالفة لامر مولاه وترك المشي مع ذلك يكون مستحقا للذم الواحد في زمان سلب القدرة ويصدق عند العرف والعقل انه عصى منه
امره بحيث لو راجع الى العقلاء يكون نادما عن الترك وان ضربه المولى في هذا الزمان بانك لما خالفت امري لم يكن مذموما ولو ضربه بعد حضور وقت الفعل قائلا بانه لم يصدر
منه الى الان فعل قبيح يستحق به التعذيب لكن المخالفة والعصيان والقبح صدر منك في هذه الساعة لنسبه العقلاء الى سخافة الراي وركاكة العقل بل لا يصح الضرب الا على
الاستحقاق السابق ولا يكون بناؤهم على الاستحقاقين والعقابين وهو ظاهر فما قاله المحقق الخوانساري ره في الحل بعد اختياره بقاء التكليف شاهد عليه عرفا وعقلا
الا ترى ان كافة ذوي العقول يذمون يوم النحر الجالس في بلده المستطيع لاتيان الحج ويقولون انه لم لبس ضلك في هذا الوقت بدل الجلوس في بيتك الطواف بالبيت مردود
بان مراده ان كان اثبات عدم ترتب العقاب المستقل على ترك المقدمة فهو حق وان كان مقصوده اثبات ترتب الاستحقاق في زمان الحج وفيه ان المذمة والعقاب في زمان الحج
لا يستلزم ان يكون الاستحقاق ايضا في زمان الحج لما عرفت من ان الاستحقاق لا يكون علة تامة لجواز كون الاستحقاق محققا في زمان ترك المقدمة بل هو المتعين كما عرفت لانهم
يذمونه على ترك الساعي من انك لم تركت الموافقة مع الرفقاء في الذهاب حتى تكون الان من جملة الطائفين **الثالث** ما ذكره بعض من انه لو امر المولى عبده بفعل
معين على نحو واحد فيه كالمشي الى ذلك البلد حتى صار الايجاد غير ممكن واتفق موت احدهما قبل زمان المامور به دون الاخر فاما ان يستحقا العقاب او لم يستحقا او
يستحق الميت دون الحي او العكس لا سبيل الى الثاني للزوم خروج الواجب المطلق عن الوجوب وكذا الثالث لبداهة فساده وكذا الرابع لاستوائهما في التقصير والاختيارية
وليس بينهما تفاوت الا موت احدهما دون الاخر وهو بمعزل عن التاثير في الاستحقاق بمقتضى قاعدة العدل فتعين الاول كما هو اجماعي ظاهرا وهو المطلوب فليس الا في زمان ترك
المقدمة الاعتقادية لعدم جوازه في زمان الحج لصيرورة احدهما ميتا ولا تكليف له بعد موته حتى يحصل المخالفة فيه ويستحق وما اورد المحقق الخوانساري بان عند موت
احدهما يظهر عدم توجه التكليف بالفعل المذكور اليه واذا لم يكن مكلفا فلم يكن مكلفا بمقدماته فلا يكون على تركه عقاب فلا بد من كون العقاب على عدم العزم وفيه ان العقاب
على ترك المقدمة لا يكون على ترك المقدمة الواقعية بل انما هو على ترك المقدمة الاعتقادية كما يجيء توضيحه في الجملة والقول بالعقاب على ترك العزم موقوف على القول بوجوب
العزم التفصيلي مع ان العرف لا يذمونه لاجل عدم العزم بل يذمونه بانه عصى وخالف امر مولاه في ايجاد الفعل في البلد المعين ولا ريب ان العقاب لا يكون على تركها لاجلها
بل يكون لاجل تركه ذيها المامور به لانه يجوز ان يكون الامر بالنسبة الى الميت توطينيا وكان العقاب على الميت من باب مخالفته للامر التوطيني لانا نقول الامر التوطيني فيما
كان الامر عالما بانتفاء الشرط وكان المحبوب ايجاد المقدمات وفي المقام فرض كون الامر جاهلا بانتفاء وهو واضح **الرابع** ما حققناه في الخطبة والصوبية بترتب
الاحكام الوضعية على الواقع وكون الاعتقادات مرآة المرايا والثواب والعقاب فانهما مرتبان ولا نهاية للعمل بالاعتقاد ومخالفته لانهما ملزومان للاطاعة والعصيان
بمقتضى العقل والعرف والايات والاخبار وصدقهما محقق على ما ذكرنا عرفا وعقلا لا الواقع من حيث هو فان المولى لو امر عبده بشرا البطيخ واللحم هذان فاشترى خلافا
ثم اتفق خطاءه فلا ريب انه يعد مطيعا وكذا لو قال احترز عن شرب الخمر واشرب الماء فاعتقد الماء خمرا والخمر ماء فاحترز عن الاول وارتكب الثاني باعتقاد كونه مامورا
به والثاني منهيا عنه فلا ريب انه يعد مطيعا في العرف غايته انه يقولون انه مطيع لكنه جاهل ولو شرب الاول واحترز عن الثاني بقصد مخالفة امر مولاه مع
اعتقاده بكونه مخالفا له فلا ريب في انه يعد عاصيا وان كان موافقا للواقع لكون الموافقة الواقعية من باب الاتفاق مع كون قصد الفاعل المخالفة لا الاطاعة
وتاييد ما ذكرنا بالاوامر التوطينية كتكليف ابراهيم ع بذبح ولده وتكليف المرئة بالصوم مع عروض الحيض بعده في النهار فان الاول باتيان المقدمات شاب والثاني
بالافطار في اول النهار قبل عروض الحيض عاصية مع عدم كونه مامورا به في الواقع فليس الثواب والعقاب فيهما الا للعمل بالاعتقاد لانها بترك الصوم الاعتباري خالف المولى
به اعتقاده فاسلم الامر الى توطيني يكون الحسن موجودا في المقدمات وكان المامور به هو المقدمات واعتقاد الثواب والعقاب انما هو على اتيان المامور به الواقعي اعني
المقدمة لانها عبودية حقيقية ولذا يستحق فاعلها الثواب مع انه لا ريب بذي المقدمة اعتقادا فقد بر **الخامس** التارك لطي المسافة مع كونه تاما في زمان الحج فلما

ان يستحق

ان يستحق العقاب له لا والثاني فاسد للزوم خروج الواجب الوجوب على الاول فاما ان يكون الاستحقاق حادثا في زمان النوم او قبل زمان ترك المقدمة والاول
فاسد لانه موقوف على التكليف والتكليف بالنائم والساهي قبيح لعدم كون فعله وتركه متصفا بالحسن والقبح فثبت الاول وهو المطلوب **السادس** ان التارك
للمقدمة مع خروجه عن القدرة فاما ان يبقى تكليفه او لا وعلى الاول يلزم كون اتيان المقدمات المقدورة مطلوبا ويلزم كون فاعلها كفاعل المقدمة قبل خروجه عن القدرة
مدحا وتاركها كتاركها مذموما وقد ارنا الفاعل قبل الامتناع ممدوح والفاعل وفي الترك بالعكس وعلى الثاني فاما ان لا يستحق العقاب الاول لخروج الواجب عن الوجوب
والثاني فاما ان يكون الاستحقاق في زمان الحج لغير المقدور او في زمان ترك المقدمة والاول تاخر للمعلول عن العلة والثاني هو المطلوب ومما ذكرنا ظهر رد في الوجوه
المتمسك بها على وجوب المقدمة منها ان تركها مستلزم للقبيح فقبيح فلتجب فعله ومنها من اراد تدبير عسكر انه يامر بالامور النافعة كذا يامر بالامور المؤدية لها وينهى عن الامور
الموجبة لترك المصلحة واي مصلحة الشيء اشد من توقف المصلحة الذاتية عليه فتكون واجبة ومنها انها لا بد منها في الفعل فيمتنع تركها ويمتنع الترك واجب فيجب بتعلق
الوجوب بها ومنها ان نكاح المشتبه بالحرام ولبس احد الثوبين المشتبهين ومثل ذلك حرام وليس ذلك الا لوجوب الاجتناب عن المحرم وعما يحتمل ارتكابه ارتكابه
والمقام مقطوع بان تركها يوجب تركها وفي الكل انه ان ارادوا بها ان تركها قبيح عرضا وفعله محبوب عرضا وواجب عرضا بحكم العقل بايجادها لا ان يحصل ذيها
وتركها يوجب ترك المامور به ويستحق الذم فسلم وان ارادوا القبح الذاتي او ترتب العقاب المستقل على العرضي فهو فاسد لما مر من عدم بناء العقلاء والعرف على العقاب
ولا على المحبوبية الذاتية لها كان بعيدا كما عرفت مرارا مع انه مخالف للاصل وقوله بانه يجب تعلق الوجوب بها ان اراد وجوبها من الامر بذي المقدمة ففاسد
لكفاية العقل لان الحكم لا بد له من دليل ويكفي ادراك العقل اياه ودلالة اللفظ توقيفي يتوقف على الدليل والدليل مفقود اما بطلان المطابقة والتضمن فواضح واما
الالتزام فلعدم دلالة تركن على الشيء على ارادة ذي المقدمة ومقدمته لعدم الانتقال منها الى ارادة ايجاد نصب السلم او بيعها او شرائه وهكذا مقدمة مقدمته وعلى المستدل
اثباته سلمنا كونها مرادة لو كونها داخلة في الامر الاصلي لكن من حيث كونه مقدمة لا من حيث هو ولا يستلزم تركها العقاب المستقل عرفا وعقلا كما مر في القد وغيره مع
انه مخالف للاصلين بل العرف والعقل على خلافه لما مر وما قاله في حرمة نكاح المشتبه بالحرام مع عدم تعيين المحرم مسلم بكون ترك كل من المشتبهات واجبا من باب المقدمة
شرعا وعقلا اعني تعدد العقاب بتعدد تركها كل ترك افضى الى احتمال ترك ذي المقدمة وعدم امكان تحصيل القطع بالامتثال العبودية كما يجيء في الشبهة المحصورة
لا ان يكون ترك كلها تركا واحدا لذيها فان ترك كلها كالمقدمات الوجودية ترتب عقاب واحد ومنه ظهر الامر الثالث اعني عدم الدلالة اللفظية وكونه بحكم العقل فلا
يحتاج الى ذكره وعنوانه واما ما قال ابو الحسن الاشعري بانه لو لم تجب عند الامر لجاز تركها عقلا لنص يجيز بجواز تركها بعد الامر بها ولا ريب انه بعد الامر يمكن لو صرح بجواز
ترك نصب السلم او عدم وجوبه بقوله لا يجب عليك نصبه بعد الجامع مقصود عرفا فان قال منفصلا عن الكلام الاول يكون كلامه متناقضا ان كان متصلا وهذا يكشف
عن وجوبها عنده مردود بانه لو صرح معيدا بانها لا يجب ويجوز لذاتها لا يكون تناقضا لان الجماع سواء قلنا بدلالة الامر على وجوبها لفظا او عقلا فقط لان وجوبها ح
يكون لاجل التوصل لا لذاتها كما مر ولا تنافي بين الوجوب العرضي وعدم الوجوب الذاتي عرفا وعقلا ولو صرح مطلقا بانها لا يجب او يجوز تركها يحصل الرجوع والتناقض مسلم لكنه
انما يكون لكون سلب الوجوب مطلقا ظاهرا في سلب الوجوب مطلقا ذاتا وعرضا مع ان الوجوب العرضي لازم بحكم العقل ايضا فيحصل التناقض او الرجوع وما قاله صاحب
المعالم بان الجواز او الوجوب عقلي لا شرعي ان اراد ما ذكرنا بان العقل يدرك الوجوب العرضي فهذا حكم الشارع بناء على ان كلما حكم العقل حكم به الشرع بلسان العقل اعني
الوجوب العرضي وان اراد بعدم كونه شرعيا ما هو الشرعي الخاص اعني اللفظ المطلق اعني لا يجب لا نقتضي نفي الوجوب المطلق ولذا يحصل التناقض والرجوع فصحيح ولا
يرد عليه ما اورده بعض المحققين بان كلما حكم به العقل حكم به الشرع ولا ينفكان لانه لم يرد الانفكاك بينهما بل نفى الشرع الخاص اعني اللفظ المطلق لا الشرع
المطلق وان كان بلسان العقل من الجهة التي يدركها او اللفظ المقيد بالجهة التي يدركها العقل وان اراد غيره فغير صحيح ثم انا قد تلك لا ريب كلامك في استحقاق العقاب
لترك ذي المقدمة حكميا كان كالنوم وترك المقدمة او حقيقيا كترك الحج في موسمه وفي الامر بالشيء انه مقتض للنهي عن الضد العام اعني الترك المطلق بالدلالة اللفظية هو
وجوب المقدمة بالدلالة اللفظية لان ايجاب ذي المقدمة يقتضي النهي عن تركه لفظا والمراد بالترك هو الاعم من الحكمي والحقيقي مع كونهما مقدورين كما مر الحكمي فقط
للزوم عدم العقاب خروج الواجب عنه كان الترك لو ترك حقيقيا كما مر ولا الحقيقي فقط مقدورا كان او غير مقدور او الاعم اما الاول فلزوم خروج الواجب عن الوجوب
في الترك الحكمي لانه في زمان ترك المقدمة لا يكون له عقاب لعدم كونه حقيقيا وكذا في زمان ذي المقدمة لعدم كونه مقدورا واما الثاني فلبطلان التكليف بما لا يطاق
بناء على كون الامتناع بالاختيار منافيا له واما الاعم فلبطلان الفردين واما الاعم من الحكمي والحقيقي مع كونهما غير مقدورين فللزوم التكليف بما لا يطاق وكذا
فيما كان احدهما مقدورا والاخر غير مقدور للزوم التكليف بما لا يطاق بالنسبة الى غير المقدور بقي الاعم مع كونهما مقدورين في زمان تبديل القدرة بالامتناع
وهو المطلوب ح يكون الامر بالحج نهيا عن تركه في الحقيقي وترك مقدمته في الحكمي وكان الامر بالشيء نهيا عن الضد العام اعني الترك المطلق بتمامه فكذا النهي عن الترك المطلق
بتمامه امر بفعله بتمامه فيكون امرا بفعل المقدمة في الحكمي وهو المطلوب واجاب بعض بانه يجوز ان يكون اللفظ دالا على شيء ولا يكون دالا على لازمه لانه وهنا كذلك
لان الامر بفعل المقدمة انما هو لازم للنهي عن تركها وهو لازم للامر بذي المقدمة وفيه ان الامر لو اقتضى النهي عن ترك مقدمته فلا جرم كان فعلها مطلوبا لها بالتبع
بالمعنى الاعم والا لم يكن نهيا والحق في الجواب ان الامر بالحج مثلا نهي عن ضده العام وهو الترك المطلق اعني القدر المشترك بين التركين وكل منهما فرد له والنهي عن ترك
الحج امر بضده العام وهو ايجاد الحج لا ايجاد مقدمته لانه يلزم ان يكون الدال على القدر المشترك دالا على الخصوصية كما في الضد الخاص لان الامر بالازالة نهي عن تركها المطلق
وهو قد يتحقق بفعل الصلوة وقد يتحقق بالترك سهوا وهو دال على النهي عن الترك المطلق ولا يدل على ما يوجب الاضداد الخاصة مع انه لو سلم الدلالة اللفظية فلا
يلزم منه الوجوب الذاتي ولا العقاب المستقل كما مر واما المطلب الثاني في المقدمة القطعية الغير الواقعية كما لو قطع بانه لو لم يذهب مع هذه الرفقاء لم يمكنه بعده
ادراك الحج ثم اتفق امكانه فالحق انه ايضا واجب بمثل ما ذكرنا اعني استحقاق العقوبة في زمان تركها وان اتفق امكان الادراك بعده وذلك للوجه الثاني والثالث
والرابع وعليه اجماع العلماء من كون العقاب على ترك العمل بالمعتقد لا على الواقع لمخالفة الاعتقاد مع كون حصوله من باب الاتفاق من غير قصد المكلف اما

الدليل الاول فلا يجري لانه يختار بقاء التكليف ولا يلزم التكليف بما لا يطاق لفرض امكانه بعده وكذا سائر الوجوه لا يجري فتدبر وعليه فلو وجد الرفقاء بعده فيجب عليه الحج لامكانه ثم لو اعتقد عدم امكانه بعده ايضا وكون تركه ترك الحج فتركه فكان مستحقا للعقاب ايضا لانه ترك الحج ايضا باعتقاده وهكذا كلما تعدد ترك الحج والمامور به باعتقاده يتعدد العقاب **المطلب الثالث** اعني المقدمة الغير العلمية مع كونه في الواقع مقدمة كما لو قطع بانه لو ذهب مع هذه الرفقاء يدرك الحج وكان شاكا في انه لو ترك فهل يوجد رفقاء اخر ويمكنه بعده لو اكرام الامر له ولم يتمكن منه بعده والحق وجوبها ايضا بمثل ما ذكرنا للوجه الاول والثاني اعني بناء العقلاء على المذمة بل الوجه الخامس ودلالة الاحتياط للقطع بالاشتغال مع الشك في امكان الامتثال بترك المقدمة المظنونة او المشكوكة والموهومة ما لم يكن الظن من الظنون المعتبرة فيجب تحصيل القطع بالامتثال كالشك في المقدمات الداخلية من الشرطية وامثالها والفرق ان في المقدمات الداخلية يحصل الشك في انه بدون المشكوك صحيح ام لا وفي المقدمات الخارجية اصل امكان ايجاده بعد تركه هذا مشكوك والعقل واخبار الاحتياط يقتضي وجوبه فالمقدمة الغير العلمية مع كونها مقدمة في الواقع واجبة سواء كانت مظنونة او مشكوكة او موهومة كما لو ظن بانه بتركه يمكنه الادراك بوجود رفقاء اخر لكن لم يكن ظنا معتبرا بمعنى به واما لو حصل مما كان دليل على اعتباره كما لو حصل من عدلين بان شهدا بان يجيء اهل القافلة البلد بعده مثلا فهو معتبر ولا يستحق العقاب بتركه والانتظار وان لم يطابق الواقع **المطلب الرابع** في المقدمة الغير العلمية مع عدم كونه في الواقع مقدمة كالمثال المذكور بانه ترك ووجد رفقاء بعده فالحق ايضا وجوبها بمثل ما ذكرنا للوجه الثاني اعني بناء العقلاء على المذمة على التارك والثالث والرابع ايضا على ما مر والقائل بعدم وجوب المقدمة استدل بوجوه الاول انه لو استلزم ايجاب الشيء ايجاب مقدمته للزم تعقل الموجب لها والا يلزم الامر بالشيء وايجابه من دون شعور الامر به وهو بديهي البطلان والتالي باطل بالضرورة للزوم ايجاب الشيء مع الذهول عن مقدماته مطلقا سيما المقدمات الخفية او البعيدة واجاب المحقق الخوانساري بان مرادهم ان كان عدم لزوم ايجاب المقدمة صريحا فلا نزاع معهم وان كان مرادهم عدم الايجاب مطلقا فالجواب ظاهر واجاب عن الاستدلال بعض اخر بانا لا ندعي ايجابه مطلقا بل الكلام في اوامر الله وهو غير ذاهل عن المقدمات واورد بعض بانه يلزم ح القول بالتفصيل ولم يقل به احد وفي الاستدلال وكل من الجوابين والايراد نظر اما الاستدلال فبانه يتم في نفي الدلالة اللفظية ولا يستلزم نفي الدلالة العقلية ايجابه واما الاول فلانه ان اراد من الصريح المطابقة والتضمن وتسليم الالتزامية اللفظية ايضا يحتاج في ارادته الالتفات به والذهول مناف له وان اراد الاعم مع تسليم الالتزام العقلي ففيه ان مراده نفي الدلالة اللفظية لعدم امكان منع الالتزام العقلي واما الجواب الثاني فلان الكلام انما هو في دلالة الامر من حيث هو بحسب فهم العرف من اللفظ سواء كان المتكلم هو الله او غيره وعدم الذهول من الله لا يستلزم ارادته منه وارادته يصح فيما كان الدال عليها موجودا من الوضع او القرينة والاول مفقود هنا لعدم الدلالة ولو التزاما لفظيا بالاصل وعدم تبادرها من نفس الامر وصحة سلب ارادتها منه والذهول عن المقدمات غالبا والثاني ايضا منفي عنه بالاصل مع وجدان انتفائه ومجرد عدم الذهول لم يكن قرينة للارادة من لفظ الامر لجواز الاكتفاء بادراك العقل ايجابها واما الايراد بانه تفصيل لم يقل به احد ففيه منافاته التفصيل للوضع من حيث هو وانتفاء القرينة في ارادة الله من اوامره يكفي لبطلانه ولا يحتاج الى عدم القول بالفصل فتدبر وعلى فرض تسليم دلالته على الارادة فهو من حيث التوصل والمقدمية لا يوجب حسنا ووجوبا ذاتيا كما مر وبما ذكرنا ظهر الامور الموعودة منها بطلان القول بالوجوب الشرعي اعني الدلالة اللفظية ولو توصليا من باب الالتزام اللفظي بالبين بالمعنى الاخص او الاعم ومنها بطلان القول باستلزام الوجوب الشرعي اعني اللفظي الوجوب الذاتي او العقاب المستقل ومنها بطلان القول بوجوبها بالوجوب الملزوم للعقاب المستقل عقلا ومنها بطلان القول بعدم وجوبها لفظا وعقلا الا اللابدية العقلية وجواز تركها ولو لا الى بدل وعدم ترتب استحقاق العقوبة في زمان ترك المقدمة بقي الكلام في التفاصيل منها التفصيل بين السبب وغيره اما بكون ايجاب المسبب ايجابا للسبب كما نسب الى الواقفية وعلم الهدى وقد ابن نسبته الى علم الهدى خطاء وهو فاسد لعدم خصوصية في اقتضائه في السبب نعم لفظا كان او عقلا اما لفظا فلعدم الانتقال الى المقدمة سببا كان او غيره واما عقلا فللاشتراك في الوجوب الغيري او بان الامر بالمسبب حقيقة امر بالسبب مجازا مستدلا بعدم كون المسبب مقدورا ويكون قرينة لارادة السبب مجازا بالمطابقة كما عن بعض كما ورد الامر بالوضوء وامثاله للاعلام برفع الحدث وهو ايضا باطل لا بالنقض بالمشروط والمركبات والكليات وغيره كالامر بالعتق مع كون سببا الصيغة لان الاول مقدور بايجاد الشرط والثاني مقدور بايجاد اجزائه والثالث مقدور بايجاد الافراد والرابع بايجاد الصيغة مع ان الامر يتعلق بنفسها لا باسبابها وثانيا بالحل بان المقدور بالواسطة مقدور عرفا وعقلا والايراد عليه بانه لو صح يلزم رفع التكاليف بالمرة لان لكل سبب لاحتياج الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب تعلق امره به ضرورة البطلان مدفوع بان المراد بالسبب هنا ما له واسطة مقدورة بينه وبين المكلف وفصل بعض بما كان المسبب فعل الغير فامره بالسبب كالاحراق فهو امر باجتماع الحطب وامثاله ثم قال هذا مبني على ان الافعال التوليدية مستندة الى العلة الاولية حقيقة والا فلا مانع من اسناد الاحراق الى الحاطب كما في امر الملك لرايته بفتح البلاد وفيه ان امتناع نسبة الفتح او الاحراق الى الحاطب ان كان المقصود بحسب العرف ففقد خطاء جزما بصحة الاستناد فانه يقال انه احرق ثوبا او خشبا او بيتا وفتح الامير البلد مع صحة سلبه الى ذي السبب منه وان كان اسناده الى غير ما هو له عقلا لان الكلام في دلالة اللفظ وصرف اللفظ المتعلق بالمسبب عن ظاهره وحمله على غير ارادة المسبب مجاز يحتاج الى القرينة وليس مجرد عدم القدرة بلا واسطة لا يكون دليلا لامتناعه كما مر ولو وقع في الشرع كما في العرف كما غلب خطاباته بايجاد الكليات كاشتراء الحطب والطبخ والحنطة والشعير وامثالها لكن المحبوب طبيعة الحنطية المقابل للشعيرية من دون ملاحظة خصوصيات الفردية ومنها التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره كما عن ابن الحاجب اما عدم الوجوب في غيره فلما مر واما الوجوب في الشرط الشرعي فلانه لو لم يجب لجاز تركه ومعه اما ان يكون اتيانا بتمام المامور به ام لا والثاني باطل لكون الفرض وجوب المامور به بدون وجوب الشرط وعلى الاول يلزم عدم توقفه على الشرط وهو ايضا خلاف الفرض واجاب المحقق القمي ره باختيار الثاني وقال عدم اتيان المامور به لا يلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المامور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصافه وكون ما يستلزم عدم المامور به واجبا اول الكلام ويجيء ان علة الحرام ليس بحرام كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب وفي الاستدلال والجواب نظر اما الاول فاولا بالنقض بالشرط العقلي والعادي والجزء مطلقا والمانع الداخلي وثانيا بالحل وهو ان قوله لو لم يجب الخ ان كان مراده نفي الوجوب الذاتي او اللفظي من الامر المتعلق بالمشروط فلا يلزم جوازه مطلقا لجواز الوجوب اللابدي العقلي فيجانه تركه ذاتا الا للتوصل وتحقق الاتيان بالمشروط دون الشرط غير اتيان بتمام المامور به لانه مقيد بشرطه بما دل على الشرطية وقوله بانه الفرض ان وجوب

المامور به

المامور به بدون شرطه وفيه ان عدم وجوب الشرط ذاتا لا ينافي الوجوب للشرطية والمقدمية المفروض انه مقيد بشرطه واما الجواب فلانه من باب عدم اتيان المامور به بعدم اتيان البعض لان انتفاء القيد يوجب انتفاء المقيد وتقريره بانتفاء وصف من اوصافه ان كان المراد وصف قيد للموصوف به فهو ما ذكرنا من كون عدمه بعدم اتيان بعض المامور به وان لم يقيد الموصوف به فيكون اتيانه بدونه اتيانا بتمام المامور به وان تخلى عنه وصف من اوصافه فتدبر ومنها التفصيل بين المقدمات التي ورد الامر به على حدة كالوضوء وغيره بالوجوب في الاول دون الثاني كما عن المدقق الشيرازي في حاشية العضدي بل نسب اليه نفي الخلاف في وجوب هذا القسم ويظهر ذلك من المحقق القمي ره ايضا حيث قال الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء ولا ينافي كونه شرطا من قبل الشارع ومامورا به بخطاب على حدة بل لا منافاة في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة امره وان كان وجوبه غيريا كما هو مدلول لفظ الامر ودليله على عدم وجوب الثاني ما تقدم وعلى وجوب الاول ان الامر يتعلق به صريحا ومفاده الوجوب بناء على اعتقادهم بكون الامر اللفظي سببا فيما تعلق به صريحا مستلزما للوجوب الذاتي للعقاب وان كان غيريا وفساده قد ظهر لان الامر اذا تعلق به كاغسلوا الخ فاما ان يكون فيه ما دل على كون المراد منه الوجوب التوصلي كقوله اذا قمتم فاغسلوا الخ او يجب الوضوء في الصلوة او يشترط فيها الوضوء فلا يوجب العقاب المستقل لكن المحبوب واحد وهو المشروط المقيد بالشرط وعقابه واحد وان لم يكن قرينة عن الشرطية فظاهره النفسي موجبا للعقاب لكنه خارج عن محل النزاع لان الكلام في الوجوب المقدمي بما ثبت مقدميته ومنها التفصيل بين المقدمات الداخلية كالجزء والخارجية كطي المسافة للحج بالوجوب في الاول دون الثاني كما نسب الى العلامة انه جعل من فروع المسئلة الصلوة في الدار الغصبي من جهة الكون هو جزء الصلوة وربما نفي الخلاف في الجزء اما الثاني فلما مر واما الاول فلكونه جزءا وركنا او شرطا بدخول المقيد وخروج القيد وكل منها جزء للموضوع لم يتعلق الامر عليه من باب التضمن وفيه ان المركب ان كان خارجا بوجب ارادة المتكلم اجزاءه في ضمن التركيب من حيث الجزئية كالدار فمسلم واما ان لم يكن كذلك بان لم يلتفت المتكلم الى الاجزاء ولم يظهر ارادتها في ضمن التركيب لم يكن لفظيا ولو تضمنيا والمقام من الثاني اغلب فلم يكن تضمنيا لفظيا بل التزام عقلي تبعا كسائر المقدمات الخارجية مع انه لو سلم الامر له لان ارادة وجوب ايجاد الجزء من حيث الجزئية لحصول التركيب لا من حيث هو فلا يوجب الذاتية ولا العقاب المستقل ومنها التفصيل بين مقدمات الواجب المعلوم بالخصوص والمعلوم بالاجمال كالشبهة المحصورة بالوجوب في الاول دون الثاني كما عن بعض منهم المحقق القمي ره اما الاول فلما مر واما الثاني فلاصالة البرائة عن التكليف بالمجمل ولا يجب الاحتراز عنها بمجرد العلم بالواجب او الحرام النفس الامري والمسلم منه قبول التكليف اذا كان معلوما بالخصوص فالذي يمنع وجوبه هو اجتناب الجميع واما اذا بقي منه بقدر يجزم بارتكابه الحرام فلا يجوزه كما سيجيء تحقيقه في اصالة البرائة ومن كلماته يظهر منع مقدمية المشتبهات للحرام النفس الامري المعلوم بالاجمال لانه ينفي التكليف عنه فلا يكون المشتبهات مقدمة للمامور به وهو فاسد اما الاول فلعدم الدليل على العقاب المستقل على ترك مقدمة الواجب المعلوم بالخصوص لانه تبعي كما مر واما الثاني فلان الخطاب بكفوا لاحتراز عن الميتة او البول مثلا تعلق بنفس الامر ويلزمه الاجتناب عن الكل او القدر المتيقن من المقيد والاخراج منه هو عدم حصول العلم اصلا واما مع العلم الاجمالي فاخراجه يحتاج الى الدليل واصالة البرائة غير جارية لكونه شكا في الحادث وحمله على العلم بالخصوص مستلزم لنفي التكليف بالمرة وهو بديهي الفساد فالمقدم مثله ويوجب حمل العلم على الاعم ويثبت وجوب الاجتناب عن الكل مقدمة ويعاضده ادلة الاحتياط وحديث التثليث والعقل والشرع كما سيجيء توضيحه في الشبهة المحصورة في اصالة البرائة ومنها التفصيل بين المقدمات التي كان هو اتيان امور يحصل الواجب في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب واحد والاتيان بالظهر والجمعة بعد ان اشتبه عليه المسئلة واوجب الاحتياط ونحو ذلك قال المحقق القمي ره لانه غير الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات فانه نهى بل قيل بما يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة التي مر وغيرها بالوجوب في الاول وعدمه في غيرها وفيه انه ان اراد من المقدمات التي كان هي اتيان امور الخ المقدمات الوجودية التي ورد الامر بها على الكل كالصلوة بالجهات الاربعة فهو قول بالتفصيل بين المقدمات التي ورد الامر بها على حدة وغيرها وقد مر فساده وان كان المراد المقدمات الوجودية مقابلا للمقدمات التركيبية فهو تفصيل بينهما وهذا التفصيل تحكم محض لاشتراك الادلة من اصالة البرائة او الاحتياط مع كون الحق الاحتياط ووجوب فيهما وجوديا كان او عدميا ونقل عن بعض تخصيص الوجوب في المشتبهات التي يجب اتيان كل منها مع النية كالجهات الاربعة مدفوع بان وجوب النية في كلها لاجل كون ذي المقدمة المشتبه مع النية فيجب النية في كل المشتبهات التي اشتبه بينها واما قال المحقق القمي ره بانه غير الاتيان بالواجب بل هو منصوص ففيه انه من باب الاتيان بالواجب النفس الامري لا الغير لكن الكلام ان اتيان كل منها واجب شرعي اي يوجب العقاب المستقل او لا بل العقاب على ترك النفس الامري والعقل حاكم بالمذمة على ترك كل منها وكذا على فعل كل منها في المقدمية فيوافق حكم العقل في العقاب المستقل وتعدد العقاب بحسب تركها او تركها مع حكم الشرع من اوامر الاحتياط وحديث التثليث كما يجيء توضيحه في الشبهة المحصورة **اصل** الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده ام لا توضيح المطلب يقتضي رسم مقامات **الاول** ان عنوان هذا البحث بعد عنوان مقدمة الواجب لغو ظاهرا لان ترك الضد يكون من مقدمات فعل الضد وح يتفرع على الحكم في مقدمة الواجب بانه ان كان واجبا بالوجوب الملزوم للعقاب المستقل فيكون ترك الضد واجبا وفعله حراما ويلزمه الفساد ان كان من العبادات بناء على التفصيل والا فبالتبعي فان قلنا بكونه موجبا للفساد فكذلك والا فلا ويمكن الجواب بالفرق بينهما من وجوه الاول اختصاص البحث السابق بالمقدمات الوجودية وهذا بالعدمية وهذا فاسد لاطلاق عنوان السابق من هذه الجهة مع تفاصيلهم من جهات اخر كالسبب وغيره ولاطلاق دليلهم مع ان الادلة مشتركة الورود ويكفي لرعنوان واحد مع انه لا يناسب تكلماتهم في البحث من حيث اقتضائه عدم الامر بالضد كما عن بعض ومن حيث اثبات التوقف كما عن بعض او العدم كما عن بعض ومن اثبات الاتحاد في الحكم في المتلازمين كما عن الكعبي او العدم كما عن الاكثر الثاني ان ما يظهر من السابق كون ترك الضد واجبا بدلالة خطاب ذي المقدمة عليه على فرض القول به ولا يلزم دلالة على لزوم هذا اعني كون فعله منهيا وكان التمسك لهذا الامر اعني دلالة الامر على كون الفعل منهيا عنه بالدلالة اللفظية او العقلية ايضا فاسد لان تكلمهم في هذا البحث في اتحاد المتلازمين في الحكم او العدم ينافي ذلك كذا التكلم في اقتضائه عدم الامر بالضد او العدم مع ان الامر بترك الضد لا يكون ما له الا النهي عن فعله ولا ثمرة بينهما معتدة بها الثالث كون الكلام في هذا البحث في الصغرى اعني ان ترك الضد هل يكون من مقدمات فعل الضد ام لا وكذلك العكس وفي البحث السابق في الكبرى من ان بعد فرض المقدمية هل تكون واجبة ام لا وهو ايضا فاسد لمنافاته للتكلم في اتحاد المتلازمين في الحكم او العدم ومن حيث اقتضائه عدم الامر بالضد لا مع انه لو كان كذلك لكان الانسب تقديمه

على المبحث السابق الرابع ان المقصود من هذا العنوان انه لو تعلق الامر بشيء وفعل المكلف ضده هل يكون فاسدا عقلا او لفظا ام لا فقال بعض بالاول من باب اقتضائه عدم الامر بالضد او من باب اتحاد المتلازمين في الحكم او من باب كون ترك الضد من المقدمات ويكون واجبا وفعله منهيا عنه اما بالنهي الملزوم للعقاب المستقل او التبعي مع كونه مستلزما للفساد وفيه انه لو كان المقصود ذلك لكان العنوان على ان الامر بالشيء هل يقتضي فساد الضد لو كان من العبادات او المعاملات ايضا ام لا والحق ان المقصود ان المامور به لو كان له معاند في الوجود فهل يكون المعاند منهيا عنه من باب اقتضاء الامر النهي عنه من باب المقدمية عقلا او لفظا او من باب التلازم ولو كان من المباحات بالذات ولما يتفرع عليه الفساد في العبادات او في المعاملات ايضا جاء الكلام فيه فقال البعض من باب الاول وبعض من باب الثاني وبعض من باب اقتضائه عدم الامر بالضد وتنقيحه في مقامات **المقام الاول** في بيان موارد اطلاقات الضد الضدان عبارة عن الشيئين الموجودين الغير المجتمعين في الوجود مع جواز ارتفاعهما وهو قد يطلق ويراد به الضد الخاص كما يجيء كون الاطلاق حقيقيا وقد يطلق ويراد به الضد العام من الكف او الترك او المنافي مطلقا سواء تحقق في الترك او فعل الضد والاطلاق على الاول حقيقي لكونه ما اوجد تبادر وعلى الثاني والثالث مجازا اما بالاستعارة لمشابهته للضد الخاص في التنافي او بالارسال اما لكونه مجاورا للمعنى الحقيقي اعني للاضداد الخاصة او من باب اطلاق اللفظ الموضوع للفرد على الكلي والحق الاول لظهور تلك العلاقة ولعدم كون الثاني مجاورا للمعنى الحقيقي فيما لم يكن فعل ولعدم كون الثالث منها من العلائق الصحيحة وقد يطلق ويراد به احد الاضداد الخاصة الوجودية اما على سبيل العموم الاستغراقي او البدلي وهو ايضا حقيقة لان المراد حقيقة هو الخصوصيات الوجودية منه **المقام الثاني** ان الامرين اما ان يكونا موسعين او مضيقين او احدهما موسعا والاخر مضيقا وعلى الثاني فاما ان يكون الضيق حاصلا من الزمان او من امر خارج من دون ملاحظة الزمان فيه وعلى التي منها فاما ان يكونا دنيويين او اخرويين او مختلفين قال البعض ان النزاع مختص بما اذا كان احدهما مضيقا والاخر موسعا معللا بانه في صورة الموسعين لا اشكال في عدم الامتثال في المضيقين اما ان يكونا دنيويين او اخرويين او مختلفين وعلى الاولين فمع تحقق الاهم يقدم ومع عدمه يتخير وعلى الاخير تقدم الدنيوي وهو فاسد لان في صورة كون احدهما مضيقا والاخر موسعا لا ريب في وجوب تقديم الاول والكلام في انه بعد كونه مكلفا بشيء في زمان اما المضيق دون الضد او لا هيئة لو فعل ضده في هذا الزمان هل يكون فاسدا بناء على كون الامر به مقتضيا للنهي عن ضده او عدم الامر بضده او لا بل يكون صحيحا بناء على عدم الاقتضاء على ان القدر المتيقن من حكم العقل في المضيقين مع اهمية احدهما هو امتناع اجتماع التكليفين المضيقين فان واحدا بناء على قبح تكليف ما لا يطاق ويرتفع هذا بنفي التضيق في احدهما ونفي التضيق لا يستلزم نفي سنخ الوجوب والحكم الوضعي اعني الصحة ولم يكن دليل اخر على الاقتضاء لفساد ما توهم من اثبات الاقتضاء كما سيجيء وثبوت الفساد في بعض الموارد من الخارج لا يضر بالمقام لان الكلام انما هو في نفس الامر مع ان انحصار الثمرة لا يكون منشأ لتخصيص النزاع كما في الامر مع ان ثمرته تظهر في صورة التجرد عن القرينة والحق ان النزاع انما هو في الامر من حيث هو وبذلك لا تطلق عنوانات القوم ولا اطلاقا فاسدة لانهم من ان ترك الضد من مقدمات فعل الضد ولم يفصلوا بين ترك الضد الموسع وبين المضيق ولاشتراك الادلة حقيقة ولما يستدل على ان الامر يقتضي النهي عن ضده والنهي يفيد الفور وكذا الامر ولو كان الكلام في الامر المضيق يلزم الدور في الاستدلال والقول بعدم الالتفات المستند اليه بعيد غاية **المقام الرابع** في ان فعل الضد هل يتوقف على ترك الضد او بالعكس او لا يتوقف شيء منهما على الاخر او يتوقف ترك الضد على فعل الضد دون العكس كما عليه المشهور اقوال والحق هو الاخير اما الاول كما نسب الى الكعبي ولا يتوقف كما نسب الى السلطان والبهائي والكاظمي او يتوقف فعل الضد على ترك الضد عقلا دون العكس كما عليه المشهور فلان فعل الضد لما ان يكون موقوفا على ترك الضد عقلا اولا والثاني فاسد لانه لو لم يتوقف فيجوز مع فعله ومع تركه عقلا ويلزم منه تجويز العقل الاجتماع بين الضدين وهو محال وخلف لان معنى الضد عدم امكان الاجتماع فتعين الاول وهو المطلوب لا يقال فعل المامور به موقوف على ارادته وعدم ارادة ضده وعند تحققه يتحقق ترك الضد فهما معلولان للارادة وعدم ارادة الضد لانا نقول التوقف عقلي كما عرفت من انه لو لم يتوقف يلزم تجويز العقل اجتماع المتضادين مع انه يجوز ان يكون فعل المامور به موقوفا على عدم ارادته او ارادة فعل المامور به ويجيء بعض ابطاله في بيان مذهب السلطان والجواب عنه ايضا واما الثاني فلان ترك الضد يجوز عقلا اجتماعه مع ترك الضد ولا يلزم الخلف لان معناه جواز ارتفاعهما سواء لم يكن هناك فعل اصلا او كان ولكن لم يكن مضادا للفعل المامور به او كان من الاتفاقيات لا من باب التوقف ولان فعل الضد موقوف على ارادته وعند تحققها يتحقق ترك الضد دون فعل الضد لكونها بالنسبة الى الاول علة تامة دون الثاني وح يكون ترك الضد مقدما على فعل الضد مستندا الى الصارف ولو كان موقوفا على الفعل للضد يلزم تقدمه وتاخره عنه معا واما ما بقي في المقام من ان الجسم لا يخلو من فعل ومعه كيف لا يكون ترك الضد موقوفا على الفعل توضيحه ان المتكلمين بعد اتفاقهم على عدم خلو الجسم عن كون من اكوان اربعة اعني الاجتماع والافتراق والحركة والسكون اختلفوا في ان الكون كالسكون الواحد وترك الحرام مثلا من غير تخلل الفاصل هو متعدد بناء على تجدد الامثال او واحد بناء على عدمه وعلى الثاني هل هو في البقاء محتاج الى المؤثر ام لا فعلى الاول والثاني يحتاج المعلول في كل ان الى التاثير الحاصل من جانب العلة بدوا واستمرارا سواء كان المعلول عدما ومعنى هو ترك المامور به من المكلف وغيره من السكون وامثاله وح يكون ترك الضد من المكلف وبقائه على الترك موقوفا على التاثير من جانب الفاعل بدوا واستمرارا وهو معنى توقف الترك على الفعل لان التاثير فعل وتاثر المعلول انفعال مدفوع بان على فرض مذهب الثالث كما هو الحق في الفاعل الاعدادي كما في البناء والباني يكون الجسم خاليا عن الفعل مطلقا وعلى غيره لا يكون الكلام في هذا الفعل اعني التاثير من الفاعل وفي ترك الحرام هو ابقاء عدم الارادة ولا يلزم منه كون المباح واجبا كما هو محط استدلال الكعبي نعم ترك الحرام كالزنا ربما كان موقوفا على الفعل كالخروج من الدار مثلا وفي مثله نقول بالوجوب المقدمي لا غيره واستدل لمذهب السلطان بوجوه الاول ان فعل الضد لو كان موقوفا على ترك الضد لكان العكس اولى لكون فعل الضد علة لترك الضد دون العكس فيكون اولى بالتوقف ويلزم الدور وفيه اولا منع العلية لما عرفت من كون ترك الضد مستندا الى الصارف وعدم ارادته ومعه يتحقق ترك الضد دون فعل الضد فيكون الصارف مستلزما له دون الفعل وثانيا منع استلزام الاستلزام للتوقف والا يلزم عدم الفرق بين السبب والشرط والجزء والمانع لان عدم الشرط كالطهارة مثلا مستلزم لعدم الصلوة ولو كان الاستلزام مستلزما للتوقف لكان عدم الصلوة موقوفا على عدم الطهارة ومعنى التوقف انه لو انتفى الموقوف عليه اعني عدم الطهارة وهو وجودها

لا توقف

على ترك جميع الاضداد
وترك جميع الاضداد
على فرض التعلق
موقوف مع

ولا تكون مضادة
للازالة
صح

لا تتوقف الموقوف اعني عدم الصلوة وهو وجودها فيلزم من وجودها ايضا وجودها وهو معنى السببية والتالي باطل فكذا المقدم وثالثا منع لزوم الدور اما في التخصيص بالخصوص فظاهر واما الطبيعيين فكذلك لجواز توقف الطبيعة باعتبار فرد ما كالانسان في الابن عليها باعتبار فرد اخر اعني الانسان في الاب بقي فعل الضد موقوف على فعل الضد وهو اما ان يكون من الجميع او خارجا عن الجميع وبنفس الفعل الاول على الاول يلزم توقف ترك الشيء على فعله وعلى الثاني يلزم ان لا يكون تركا للجميع الاضداد وهو خلف فبقي الاخير موجودا لانا نقول نختار كونه خارجا ولا يلزم الخلف لجواز ان يكون شيء ضد الضد المامور به ولا يكون ضدا للمامور به كالتكلمات لغير الذكر فانها ضد للصلوة المضادة للازالة ولا تكون التكلمات داخلة في جميع اضداد الازالة لعدم كونها اضدادا لها حتى يلزم من خروجها الخلف الثاني ان ترك الضد لو لم يكن موقوفا على فعل الضد لاجل كونه مستندا الى عدم ارادته او ارادة الضد الاخر فلم يكن فعل الضد ايضا موقوفا على ترك الضد لاشتراك العلة لانه ايضا مستند الى ارادته وعدم ارادة ضده وهما علتان تامتان لتحقق الترك ومقتضيتان لفعل الضد وح يكون الترك والفعل معلولين لها ولا يكون احدهما موقوفا على الاخر وفيه ما عرفت الفرق في وجه الاستدلال من عدم انفكاك فعل المامور به عن ترك الضد عقلا بخلاف تركه فانه ينفك عن فعل الضد لجواز تركهما معا الثالث انه على فرض تسليم التوقف لا يترتب عليه فائدة لان الكلام في وجوب المقدمة انما هو في المقدمات التي يتفطن اليها المكلف واما غيرها فلا يكون واجبا لقبح التكليف بما لا يطاق ولا ريب ان ترك الاضداد ومنه ترك الصلوة بالنسبة الى الازالة مثلا يكون من الثاني لان من لم يرد الازالة بل تركها سواء فعل الصلوة ام لا فلا يلتفت الى مقدميته وح لا يكون واجبا حتى يلزم ان فعله حرام ويكون فاسدا التوقف كعدمه ولا فرق بين الترك بالنسبة الى الفعل وبالعكس من حيث الثمرة وقال بعض المحققين واستجيد بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني محل النزاع لانه معنى الابهام الواجب لا بد الاول لان اللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب كان موقوفا عليه والحق التفصيل وفساد اطلاق الكلامين وصول المقدمة النفس الامرية الغير المتفطن اليها المكلف متى يكون اتيان ذي المقدمة مستلزما لحصول المقدمة كالمقدمات العقلية والعادية كترك الصلوة بالنسبة الى الازالة ومتى لا يكون كذلك كالمقدمات الجعلية من الشرط وغيره والاول لا وجه لمنع وجوبه من حيث ترتب العقاب وتقديم العقاب لسبيل امكان الاتيان للمكلف ولو لم يكن متفطنا وان امكن القول بعدم ترتب الثواب مع عدم التفطن والقصد والثاني يمنع وجوبه من حيث الحكم التكليفي لقبح التكليف بما لا يطاق دون الوضعي كالمقدمات الداخلية من الشرط والجزء لعدم مدخلية العلم والجهل في الحكم الوضعي والمقام من الاول كما لا يخفى وح يرد على الاستدلال اولا منع عدم تفطن المكلف بتوقف الازالة على ترك الضد واما لو كون فعله موجبا لتركها وثانيا منع الكلية وثالثا بان عدم التفطن غير مضر لكون اتيان ذي المقدمة مستلزما لحصول المقدمة اعني ترك الضد لعدم اشتراط النية في المقدمات التوصلية وعند الشروع في الازالة يتحقق ترك الصلوة وهذا لا يوجب عدم ترتب العقاب على ترك المقدمة اعني صورة اختيار فعل الضد وان امكن القول بعدم الثواب كما مر الرابع اذا ترك الواجب كالازالة الصارف عنه اعني عدم ارادته او ارادة ضده فينتفي الواجب ح ينتفي وجوبه ومعه لا معنى لوجوب مقدمته ولا يكون ح فعله حراما ولا يكون فاسدا ومعه لا يكون فائدة للتوقف وفيه ان اختيار الترك بالصارف لا يوجب سلب القدرة عن ذي المقدمة لانها مطلوبة لا بشرط شيء لا بشرط الصارف فالوجوب باق لامكان تبديل الصارف بعدمه ومع بقاء وجوب ذي المقدمة لامكانه يحقق القول بوجوب المقدمات المتروكة الباقية على امكان الاتيان بتبديل الارادة وجزمها لا يقال اذا لم تكن المقدمة واجبة بالوجوب الملزوم للعقاب المستقل وكان وجوبه تبعيا فيكون النهي عن فعله تبعيا فلا يترتب على اثبات التوقف ثمرة اما من حيث العقاب فواضح واما من حيث الفساد فلعدم كون النهي التبعي موجبا للفساد لانا نقول الثمرة موجودة كما مر في مقدمة الواجب وهي تحقق استحقاق العقاب والفسق في زمان ترك المقدمة لو كان بينه وبين زمان ترك المامور به فاصلة وكذا يتحقق في النذر مع ان القول بعدم كون النهي التبعي موجبا للفساد وان كان حقا كما سيجيء لكنه لا يستلزم نفي القول به مع ان المقصود اثبات التوقف لا اثبات الثمرة فتدبر ويمكن الاستدلال للكعبي بوجهين الاول ان فعل الضد موقوف على ترك الضد لما مر وترك الضد موقوف على فعل الضد بالاولوية لكون الفعل مستلزما وسببا للترك دون العكس كما مر ولا يكون دورا لما عرفت ومثله ترك الحرام لانه موقوف على الفعل فالفعل واجب لان الفعل المطلق مشترك بين الافعال ويكون مخيرا في كل منها وكل فرد منه واجب بالوجوب التخييري ويلزم منه عدم وجود مباح وفيه اولا منع التوقف كما مر لجواز ارتفاع الضدين وخلو المكلف عن كل فعل بناء على بطلان الاكوان وعدم الاحتياج في البقاء الى المؤثر وح في ترك الحرام عدم الارادة لامور مفقودة كعدم الميل والمنافرة كالعذرة او الخوف من الله تعالى او لامور غير مقدورة كعدم الالتفات وانتفاء شرط او جزء كزنا العنين او وجود مانع يخاف منه نفسا او عرضا او مالا لان غير المقدور يقوم مقام المقدور في سقوط التكليف من الحرام سيما على القول بان النهي مجرد عدم الفعل بل وكذلك على الكف لانه موقوف على الالتفات واجتماع شرائطه وخلوه من الموانع وكثير المحرمات لا التفات اليها او لا ميل لها او مانع منها او شرط منتف ومعه كيف يكف حتى يصح التكليف مع ان المقصود من التكليف ثمرة هو العقاب على الفعل واشتراكه مع غيره في سقوط التكليف وعدم العقاب بمجرد الترك لا الكف وان قلنا يكون النهي حقيقة في الكف لعدم امكانه في المحرمات المتروكة الغير الملتفت اليها بل التكليف بالكف فيها ح تكليف بما لا يطاق لمنافاته التكليف بالكف عن الحرام لكنه غير موقوف على الفعل الاخر لجواز تحصيله من الخوف مثلا يكون الكف واجبا لا يوجب المباحات بل على فرض تجدد الامثال او الاحتياج في البقاء الى المؤثر انما هو في العلل الايجادية لا الاعدادية كالبناء والباني ومثله ترك الحرام لعدم الالتفات مثلا او لعدم شرط او وجود مانع مع ان الفعل في ترك الحرام هو ابقاء عدم الارادة وهو معنى الكف وهو موقوف على الالتفات وغيره كما مر وقد عرفت ان ترك كثير من المحرمات لا يمكن الكف عنه لما مر وكيف يكلف به وابقاء عدم الارادة لانها معدومة لعدم الالتفات ولما لم يترك الحرام موجود مع فقد فعل اصلا ولو ابقاء عدم الارادة وهو بديهي فلا يحتاج الى ورود مسألة بقاء الاكوان وقياس فاعل الايجادي بفاعل الاعدادي لان على فرض التجدد او الاحتياج في البقاء الى المؤثر يكون الفعل هو التاثير من جانب الفاعل في الفعل والسكون والترك مع عدم الالتفات حاصل له لا يتصور القول بوجوب ابقاء عدم الارادة والتاثير من الفاعل حتى يحتاج الى المسألة سلمنا لكن يلزم وجوب ابقاء عدم الارادة واين يلزم وجوب المباحات وثانيا بان ترك الحرام قد يتوقف على فعل خاص موجب لترك الحرام كالخروج من المجلس المعد للشراب والزنا لا ابقاء عدم الارادة ولا يتوقف على كل فعل وان كان موجبا للحصول كالاشتغال في المجلس باللهو واللعب واين هو يلزم وجوب المباحات وعدم

وجود مباح اصلا وثالثها انه لو توقف ترك الحرام على الفعل المطلق وهو مشترك الورود بين الافعال المحرمة والواجبة والمستحبة والمكروهة والمباحة ويلزم منه كون الحرام والواجب والمستحب والمكروه والمباح واجبا لا اختصاص بالمباح فاملت في جوابي فهو جواب لك ورابعا بان على فرض تسليم كون المباحات واجبة لكنه مقدمة نوجوبه عرضي لا ينافي الاباحة الذاتية وكذا الوجوب والحرام وغيرها الثاني انه ترك المامور به حرام وملازم لفعل الضد لحرام وكذا ترك الحرام واجب وملازم لفعل من الافعال فيكون واجبا لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وهو مشترك بين الافعال ويلزم منه عدم مباح اصلا كما مر وفيه اولا ان كان المراد بكون الترك ملازما على سبيل توقفا لترك على الفعل فهذا عين دليل الاول وان كان المراد اجتماعهما في الوجود من باب التقارن ففيه تامل اولا من جواز ترك الحرام وعدم فعل اصلا وجواز خلو المكلف عن كل فعل وكفاية عدم الارادة لترك الحرام وعلى فرض التسليم هو الكف وبقاء عدم الارادة وثانيا بوجوب المباحات الخ ما ذكرناه وثالثا بانه قد يتوقف على كفعل كالخروج الخاص ولا يلزم كون المباحات واجبة وثالثا بانه قد يلزم مع الفعل الحرام او الخ ما ذكرناه ورابعا بمنع امتناع اختلاف المتقارنين اللذين يجوز الانفكاك بينهما في الحكم كالمفروض للزوم العمل باطلاق الدليلين وعدم المانع لامكان الامتثالين وهو بديهي كيف ويلزم انه من يذكر الله بلسانه وينظر الاجنبية في حال ان يكونا حرامين او مستحبين وهكذا وهو بديهي البطلان لا يصدر من ذي شعور وخامسا بجواز كونه مباحا بالذات وواجبا بالعرض وان كان مراده اجتماعهما في الوجود على سبيل التلازم والاقتضاء بكون الفعل سببا وعلة للترك وفيه اولا ان الترك مستند الى عدم ارادته لا الى الفعل كما مر في جواب سلطان المحققين وثانيا بان الترك لا يكون موقوفا على الفعل حتى يجب لجواز تركهما معا وثالثا بمنع لزوم اتحاد المتلازمين في الحكم مطلقا توضيحه انهم اختلفوا فيه فنسب الى الكعبي لزوم الاتحاد مطلقا ونسب الى صاحب المعالم التفصيل بين الاقتضائي اعني العلية والمعلولية او معلولين لعلة ثالثة وبين الاتفاق بلزوم الاتحاد في الاول وعدمه في الثاني والحق تفصيل اخر بين التلازم وبين الاحكام توضيحه ان المجتمعين في الوجود اما ان يكون الانفكاك واتيان التكليفين للمكلف ممكنا كمن يدخل ارضا غصبا يمكنه الخروج مع اتيان الصلوة مع الشرائط في الملك المباح وكذكر الله مع فعل الصلوة الموسع فانه يمكنه الانفكاك باتيان الازالة اولا واتيان الصلوة ثانيا او لا يكون الانفكاك واتيان التكليفين ممكنا كمن كان في دار الغصب مع كون وقت الصلوة مضيقا وعلى الاول فلا يجوز اختلافهما في الحكم مطلقا سواء كان اقتضائيا او اتفاقيا كما مر سواء كان الوجوب والتحريم او غيرهما وذلك للاصل ولوجوب العمل بالدليل اذ لا يقتضي الاختلاف حتى يثبت من تكليف ما لا يطاق وغيره والمفروض انتفاء المانع شرعا وعقلا اما الاول فللفرض واما الثاني فلعدم كونه تكليفا بما لا يطاق وح يجب على المكلف الانفكاك بينهما والجمع بين التكليفين وعلى الثاني فاما ان يكون عدم الامكان ناشيا من نفس المكلف ولا وعلى الثاني لا يجوز الاختلاف بينهما في ثمانية صور من المكسر من ضرب الاحكام الخمسة في احد المتلازمين في الاخر وهو خمسة وعشرون ويجوز في غيرها اما الثمانية فهو وجوب احدهما وحرمة الاخر او كراهته وبالعكس واستحباب احدهما وحرمة الاخر او كراهته وبالعكس اما وجه عدم الجواز ففي الوجوب والتحريم والعكس فلقبح التكليف بما لا يطاق واما في غيرها فلعدم امكان الامتثال والجمع بين الفعل الموجب للثواب وبين الترك كك واما الجواز في غيرها فلامكان الجمع كالوجوب مع الوجوب او الاستحباب والاباحة ولا مانع منه شرعا ولا عقلا وعلى الاول يرجع الى مسئلة الامتناع بالاختيار فان قلنا بانه لا ينافي الاختيار فيجوز مطلقا كالاول وان قلنا بانه ينافي الاختيار يكون على التفصيل كالثاني ومما ذكرنا ظهر فساد ما قال صاحب المعالم من عدم الجواز في الاقتضائي وجوازه في الاول انه يجوز فيما كان الانفكاك ممكنا الثاني انه يجوز في غير صور الثمانية مطلقا وظهر فساد قول البعض من الجواز في الاتفاق مطلقا لانه قد لا يكون الانفكاك ممكنا ومعه لا يجوز الاختلاف فيما ذكرنا ومما ذكرنا ظهر ايضا فساد قول الكعبي باتحاد المتلازمين في الحكم مط

المقام الخامس في الاقوال اما في الضد العام فلا نزاع في اصل الاقتضاء

والنزاع انما هو في انه هل يكون من باب العقل او من باب اللفظ وعلى اي منهما هل يكون من باب العينية او التضمنية او الالتزامية واما في الضد الخاص ففيه وجهين الاول في اصل الاقتضاء من كون ترك الضد مقدمة ام لا الثاني في كيفية الاقتضاء من الالتزام اللفظي او العقلي وكيف كان في الضد الخاص قول بعدم الاقتضاء مطلقا وهو من السلطان بناء على عدم التوقف على مذهبه اصلا وقول باقتضائه عدم الامر بالضد عقلا او لفظا ايضا وهو للشيخ البهائي ره وبعض اخر وقول باقتضائه النهي عن الضد بناء على كون ترك الضد من مقدمات فعل الضد ويجيء هنا الاقوال في وجوب المقدمة من الابدية العقلية المحضة او زائدا عليها من باب الالتزام اللفظي او العقلي الملزوم للعقاب المستقل او ترتب العقاب في زمان ترك المقدمة لاجل ترك ذي المقدمة

المقام السادس في الثمرة

وهي على فرض عدم الاقتضاء انه لا يترتب على فعل الضد عقاب ولا افساد واما على قول الشيخ فيترتب الفساد لعدم الامر ويترتب العقاب ايض من باب التشريع واما على فرض اقتضاء النهي العقلي الموجب للعقاب المستقل والفساد او اللفظي على القول باقتضائه الفساد والعقاب المستقل فيترتب الفساد والعقاب الذاتي والتشريعي كما هو الحق لكونه نهيا لفظيا مقدميا فلا واما على فرض الاقتضاء العقلي يترتب العقاب في زمان ترك المقدمة لاجل ترك ذي المقدمة كما هو الحق فلا يترتب عليه العقاب المستقل ولا الفساد لم يترتب عليه تقديم العقاب ان كان بين اتيان الفعل وزمان ترك المامور به فاصلة وقد يتفرع عليها موارد كثيرة منها تعدد العقاب وعدمه اذا اتى بالضد العبادي وترك المامور به فعلى مذهب السلطان والالتزام العقلي التبعي المحض او الموجب لتقديم العقاب فالعقاب واحد لترك المامور به وعلى مذهب الشيخ فالعقابان احدهما الترك المامور به والاخر للتشريع على مذهب من قال بالعقلي او اللفظي الموجب للعقاب المستقل ففيه ثلثة احدها الترك المامور به والثاني لفعل الضد والثالث للتشريع ومنها براءة الذمة الناذر في النذر فلو نذر ناذر في زمان بان من اتى بواجب فعليه كذا واعطاه بمن فعل الضد الواجب العبادي فعلى قول السلطان والالتزام العقلي التبعي المحض او الموجب لتقديم العقاب واللفظي الغير الموجب للفساد واللفظي الغير الموجب للفساد يكون مبرءا دون غيره ومنها مسئلة الظهار فلو قال الرجل لزوجته ظهرك على كظهر امي ان صدر منك حرام ان ففعلت فعل الضد وتركت المامور به فعلى الالتزام اللفظي الموجب للعقاب المستقل وكذا العقلي الموجب له يصير حراما عليه لارتكابها حراما بان ترك المامور به وفعل الضد على مذهب الشيخ لا يكون حراما العدم انصرافه الى الحرمة التشريعية الا ان يكون لفظه عاما وعلى غيرها لا يصير حراما ومنها لزوم الاعادة ان كان له واجب فوري كالوسع اول الوقت من كان له واجب فوري كالقضاء او ازالة النجاسة عن

المسجد او اداء الدين حال الامكان مع المطالبة او الكسوف المضيقين وامثالها واتى بضده كالموسع في سعته فعلى مذهب القائلين بالفساد يجب اعادتها اداء او قضاء وعلى غيره لكن على فرض القول باقتضاء الامر بالشيء فساد ضده كالقول باقتضائه فساد ضده القول بفساد الموسع مط فاسد لان الحكم بالاقتضاء انما كان لاجل التناقض لولا الاقتضاء اعني حرمة فعل الضد مع وجوبه وجواز ترك المضيق وعدمه فلا بد من القول باقتضائه عدم الامر بالضد والنهي عنه او من باب الاتحاد في المتلازمين وهو يوجب الحكم بارتفاع احد الامرين وهو اعم من ارتفاع الفور او الموسع فالحكم بفساد الموسع مط فاسد بل قد يكون الدليل في الفور قطعيا كالاجماع على وجوب كون الموسع ظنيا ولو من حيث الدلالة وغيره يحكم بفساد الموسع في اول الوقت وقد يكون الامر بالعكس بمعنى ان كان الفور متعددا مطلوبا يحكم بارتفاع فوريته ويبقى الامر بالطبيعة موسعا ويكون كالموسع يصح كل منهما لعدم التعارض بين الموسعين وان كان مضيقا ووحدة مطلوبا فيحكم بارتفاع اصل الامر وفوريته ولا يضر فساد المضيق وبقاء الموسع وان كانا ظنيين فمع ترجيح دليل الفور يكون كالاول ومع ترجيح دليل الموسع يكون كالثاني ومع عدم الترجيح يحصل الشك في ان المرتفع في اول الوقت هل هو الموسع حتى يكون الموسع فاسدا في اول الوقت ويجب تاخير الموسع وتقديم المضيق او هو المضيق حتى يكون المضيق فاسدا او يخير في تقديم الموسع وتاخيره ولما كان التكليف ثابتا مع الشك بين المتباينين يجب الاحتياط وتحصيل القطع بالامتثال الا هو بالجمع اعني تقديم المضيق وتاخير الموسع مع انه جمع بين الدليلين وتصرف في الدلالة اعني تقييد الموسع وهو اولى ومتعين من الطرح اعني طرح دليل المضيق ولا يجري اصالة البراءة اما بالنسبة الى الموسع فللقطع بالتكليف مع الشك في جواز تقديمه وحصول الامتثال به واما بالنسبة الى المضيق فللقطع بالتكليف مع الشك في تكليفه في اول الوقت وانه المضيق وجواز تقديم الموسع واما القطعيين فلا يمكن التناقض الذي هو الباطل عند العقل قطعا بقي الكلام في المضيقين والفوريين وغيره لا بد من الحكم بارتفاع احدهما وان قلنا بعدم الاقتضاء لامتناع التكليف بما لا يطاق وح ان كان احدهما قطعيا او ارجح فيتعين اخذه فان عمل به فصحيح وح تبعه اتيان المرجوح المتروك ان كان متعددا مطلوبا لبقاء تكليفا لطبيعة وان كان وحدة مطلوبية فيتفرع على مسئلة القضاء وان لم يعمل بالراجح بل تركه واتى بالمرجوح فان كان متعددا مطلوبا فصحيح لكونه فردا من الطبيعة المطلقة وان كان وحدة لا يكون صحيحا بمعنى موافقة الامر لارتفاع امره واما الصحة بمعنى اتيان المحبوب فحاصلة ويجب عليه اتيان الراجح المامور به الذي تركه ان كان مطلوبا لبقاء تكليف الطبيعة المطلقة وان كان وحدة مطلوبية فيتفرع على مسئلة القضاء واما ان لم يوجد الترجيح فيكون مخيرا لعدم امكان الجمع والطرح والترجيح وح ما اختاره واتى به صحيح اما على فرض التعدد فواضح لكونه فردا من الطبيعة المطلقة واما على فرض الوحدة فلاتيانه المامور به الظاهري لعدم امكان غيره واما ما تركه فان كان متعددا مطلوبا فيجب اتيانه لبقاء تكليف الطبيعة وان كان وحدة فيتفرع على مسئلة القضاء هذا مبنيا على التعدد والوحدة واما في صورة الشك في التعدد والوحدة واصالة البراءة عن زيادة التكليف يقتضي الوحدة سواء كان الشك فيهما او في احدهما هذا على فرض عدم كونه مسببا الاجتماع المضيقين بسوء اختياره والا فيتفرع على مسئلة الامتناع بالاختيار

المقام السابع في الاصل

اما السلطانية فلا يكون مخالفا للاصل اصلا واما الالتزام العقلي التبعي المحض فمخالف للاصل واما القول بالدلالة اللفظية التضمنية او الالتزامية المحضة او الموجب بتقديم العقاب فمثل ما مر واما اللزوم اللفظي الموجب للعقاب المستقل والفساد او العقلي المعنوي الموجب لهما فمخالف لاصول اربعة الاول اصالة التوقيفية اعني اصالة عدم حكم العقل بذلك الثاني اصالة عدم استحقاق العقاب المستقل اللازم منه الثالث اصالة عدم استحقاق العقاب التشريعي اللازم منه الرابع اصالة اطلاق الامر وصحة الضد لو اتى به المكلف لانه على هذا المذهب يلزم القول بالفساد وتقييد الامر والاصل عدم التقييد واما قول الشيخ فمخالف للاصل من وجوه ثلثة الاول الاصل التوقيفي لاصالة عدم الاقتضاء الثاني اصالة عدم استحقاق العقاب التشريعي اللازم منه الثالث اصالة اطلاق الامر لانه على هذا المذهب يلزمه تقييد الاطلاق والاصل عدمه فالاصل اولا مع السلطان وثانيا مع الالتزام التبعي وثالثا مع الشيخ

المقام الثامن في اصل المطلب

يقع الكلام فيه في مطلبين الاول في الضد العام استدل القائل بالعينية بانه لو كان مغايرا للمامور به لكان اما مثله او مخالفه او ضده لان الغيرين اما ان يكونا مشتركين في تمام الحقيقة كزيد وعمرو او لا يكون كك وعلى الثاني فاما ان يجتمع احدهما مع ضد الاخر او لا والاول هو الثاني والثاني هو الثالث والثالث باطل لان الامر مع النهي عن الضد العام لا يكونان مشتركين في تمام الحقيقة لافتراقهما في الفصل من كون الامر طلب الفعل والنهي طلب الترك فلا يكونان متماثلين ولا يكونان متضادين لعدم انفكاكهما والا لم يكن الوجوب وجوبا ولا يكونان متخالفين لعدم اجتماعهما مع ضد الاخر لان قوله تحرك يكون ضد قوله لا تتحرك اعني فعل الحركة وضد السكون فلو اجتمع الاول معه يلزم اجتماع المتضادين والجواب اولا ان التخالف لا ينحصر بما ذكر لعدم الدليل بل هو قسمان قسم يكون ضد احدهما واحدا كالالتفات والقدرة بالنسبة الى النوم وقسم لا يكون ضد احدهما ضد الاخر كالسفاهة والشجاعة بالنسبة الى الفطانة فان الثاني مخالف للاول وضد الاول الفطانة ويجتمع معها الشجاعة ضد به وثانيا بان المراد بالعينية اما الاتحاد في الذهن والخارج والمفهوم واما الاتحاد في الخارج كالانسان والناطق واما الاتحاد في المال كالنائب وابن اخت خال اختك كانا في المصداق واحدا واما التلازم في الوجود الخارجي الاول فاسد لما عرفت من اختلافهما في الفصل واما غيره فلا يطلق العينية عليه فاسد وثانيا بان احد المتحدين في الوجوب الخارجي واحد المتلازمين واحد المتحدين في المال لا يدل على الاخر واستدل القائل بالجزئية بان الوجوب مركب من الاباحة المطلقة والرجحان المطلق والمنع من النقيض والاخير هو الضد العام هو جزء له فيكون دالا عليه بالتضمن وفيه ما عرفت ان الجزء التحليلي لا يستلزم الجزء اللفظي بكون الملحوظ عند الواضع في الوضع هو المركب من حيث التركيب بل قد يكون الملحوظ في نظر الواضع هو البسيط من غير التفاته بكونه مركبا من الاجزاء ولكن العقل بعد كونه مركبا ويثبت له اجزاء وهو تضمن عقلي لا لفظي كالماء المركب من العناصر الاربعة ولا ريب ان الواضع حين الوضع لا يكون ملحوظه من الطلب الحتمي هو حيثية التركيب كالانكبين ولبس كك لان المتبادر ليس الا شيئا بسيطا وهو طلب الحتمي نعم بعد الالتفات الى الوجوب المنع من النقيض والجزء بالتزوم ينتقل الى كون مراده هو عدم الرضا بالترك والا لم يكن الوجوب وجوبا بل ربما ينتقل المخاطب اليه من دون تصور الملزوم اللازم وكيف كان يكون الامر دالا عليه بالالتزام البين بالمعنى الاعم في الاكثر وبالمعنى الاخص في بعض المقامات ويكونه لفظيا لو قال المتكلم افعل ثم لو قال رضيت بالترك يفهم الرجوع عنه ولولا الدلالة اللفظية لما كان وجه لفهم الرجوع فما نسب الى السيد المرتضى ره من القول بالاقتضاء العقلي دون اللفظي ان كان مراده ان

بعد تصور الطرفين لا يحصل الجزم بارادة المتكلم اياه فيتم ما ذكرنا وان كان مراده انه لا يتم لفظا ففيه ان المراد باللفظ هو ما يكون للفظ دلالة على ارادة المتكلم وان كان الحاكم بذلك العقل لانه قد يحكم بلا واسطة وقد يحكم مع الواسطة مع انه لا مشاحة في الاصطلاح **المطلب الثاني** في الضد الخاص يمكن الاستدلال على فساده من وجوه الاول ما بنى على كون الامر بالشيء مقتضيا لعدم الامر بالضد عقلا بوجوه الاول ان المضيق يقتضي عدم جواز تركه في الزمان المخصوص والامر الدال على التوسعة اما ان يكون مستمرا ثابتا في هذا الزمان من جانب الامر ام لا وعلى الاول يجوز فعله من جانب الامر في هذا الزمان فيكون جواز فعله في هذا الزمان مستلزما لجواز ترك المضيق في هذا الزمان وهو متناقض عقلا فيلزم من الامرين التناقض وهو وان كان خفيا لكنه معتبر في كلام الحكيم وهو باطل وتعين الثاني وهو المطلوب وفيه ان الامر الدال على التوسعة دال على كون المطلوب نفس الطبيعة من غير تقييد بزمان لكون الزمان والمكان وامثالهما خارجا عن اصل المطلوب بل هو ظرف ومقدمة لحصول الطبيعة المحبوبة وبعد تعلق الامر بنفس الطبيعة يلزم الحكم الوضعي اعني حصولها في اي زمان ومنه هذا الزمان ومعنى التجويز فيه من حيث المقدمية ومنه انه لو فعل يحصل الطبيعة لا انه في هذا الزمان لا بد بعد طلب الطبيعة فاما ان يكون مكلفا باتيانها في المقدمات يعني اجزاء الزمان مخيرا بينها حتى بالنسبة الى هذا الجزء او بالنسبة الى غير هذا الجزء والثاني هو المطلوب والاول مستلزم للتجويز فيوجب التناقض لانا نقول اولا ان المقدمات لم يتعلق بها القصد بل ولا الالتفات كما مر في مقدمة الواجب لعقل بعد انه لو اتى به المكلف يحصل الطبيعة وعلى فرض تسليم تعلق القصد مخيرا او لا تعلق القصد المقدمي بل بفرض تعلق النهي من هذا الجزء عقلا فيستلزم نفي الحكم الوضعي اعني كونه موجبا لحصول الطبيعة لو اختاره المكلف بسوء اختياره وثانيا نختار التخيير حتى بالنسبة الى هذا الجزء ويكون مرجعه الى ان الطبيعة مطلوبة وانت في اتيانها من حيث هذه الطبيعة مخير في اتيانها في هذه الاجزاء ولو اتيت بها في هذا الجزء لامتثلت بها لحصولها لكن تعاقب من حيث كونه موجبا للترك المطلوب لاجل المضيق لا من حيث هذه الطبيعة الموسعة والترخيص حاصل من هذه الجهة لا من جهة الامر المضيق حتى يلزم التناقض بل لا منافاة ولو فرض كون الوجوب غير تعبدي لانه دال على المحبوبية العرضية من حيث هذا الامر الموسع ومبغوضية الترك العرضية من جهة كونه موجبا لترك المضيق ولا منافاة ولا يلزم قبح على الامر لكون الوجوب الترخيصي تخييريا ويمكن للمكلف اتيان التكليفين باختيار المضيق ولا اثم الموسع فلا دليل على تقييده لا من العقل ولا من الشرع بل في المضيقين يكون هذا الجزء من الزمان الثاني ان ترك الضد لما يكون من مقدمات فعل المامور به كما مر والامر بالموسع يجوز ترك المقدمة اعني ترك ترك الفعل وهو نفس الفعل وقد مر في مقدمة الواجب انه لا يصح التصريح من الامر بجواز ترك المقدمة لكونه مستلزما للتناقض عرفا او الرجوع والجواب عنه قد ظهر من السابق وقد مر في مقدمة الواجب ان التجويز انما يكون من جهة امر اخر لا من جهة المضيق ويدركه العقل ويطابقه الشرع ولو حصل التكلم بلفظ دال عليه بانه يجوز من هذه الجهة لا من جهة الامر الاخر بل لا تفعل من هذه الجهة لم يكن متناقضا ولا رجوعا نعم لو كان بلفظ مطلق لما يفهم منه الجواز من جميع الجهات مع كونه من جهة الموسع غير مجوز يحصل التناقض او الرجوع الثالث انه لو لم يقتض لجاز الدخول في الموسع وبعد دخوله يجتمع الفوريين اعني لزوم الاتمام لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم و لزوم الازالة ويرجع الامر الى لزوم الاتمام وكون القطع حراما او لزوم الاتمام حرام لان الامتثال غير ممكن ناش من المكلف والامتناع بالاختيار ينافي الاختيار ولو صدر لا بد من الحكم بارتفاع احد الامرين ويلزم من عدم الاقتضاء ثبوت الاقتضاء وهو فاسد مع انه يثبت المطلب وان كان بعد الدخول والجواب عنه اولا انه اخص من المدعى لعدم تماميته في العبادات الغير الملتئمة كقراءة القرآن وامثالها وثانيا بانا نمنع من ثبوت المطلوب فاسد لان على فرض القول بالاقتضاء يلزم القول بفساد الموسع اولا مطلقا سواء دخل فيه ام لا وسواء كان الترجيح مع قوله لا تبطلوا ام لا على فرض القول بعدم الاقتضاء فلا يلزم ذلك لانه يصح الدخول وبعد الدخول ان قلنا بان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ولو صدر ولغا الصيغة بالنسبة الى كل منهما باقية ولو قلنا بالمنافاة فان كان الترجيح مع لا تبطلوا فاتمام الصلوة صحيح للامر بالاتمام وان كان الترجيح مع المضيق فاتمام الصلوة ايضا صحيح لان المرتفع هو التضييق الناشي من لا تبطلوا لا اصل الامر بالموسع كقوله اقم الصلوة الخ وحرمة الاتمام حرمة عرضي لكونه موجبا لترك المضيق لا ذاتيه وهو يجتمع مع المحبوبية الذاتية وان لم يجد الترجيح فيتخير في الاتمام و الابطال المشروع في المضيق وعلى اختيار الاول الظاهر عدم لزوم اعادتها لما مر من كون الظاهر ارتفاع المضيق لا اصل الامر بقي الكلام في ان الترجيح من حيث هو هل يكون مع لا تبطلوا او مع المضيق والظاهر الاول لكون النسبة عموما من وجه ويكون بناء العرف على الاتمام بعد الدخول في الماهيات الملتئمة وبكونه قطعي الصدور ان كان المعارض ظنيا والثاني مقدم على المطلق ان كان المعارض مطلقا الرابع انه لو لم يقتض عدم الامر بالضد فيجوز اتيان الضد ومن مقدماته عدم ارادة المامور به ومقدمة الواجب واجبة فيكون واجبا وهو علة لترك المامور به وعلة الحرام حرام فيكون حراما ويلزم منه اجتماع الوجوب والحرمة في واحد شخصي وهو فاسد وفيه انه ذو جهتين والوجوب مقدمي تخييري ويمكن للمكلف الجمع بين التكليفين ولا يكون دليل على فساده وربما يستدل على انه لو لم يقتض عدم الامر بالضد يلزم التكليف بما لا يطاق فالحق في المقام عدم الاقتضاء العقلي وكذلك اللفظي لاصالة الاطلاق واصالة التوقيفية واصالة عدم الحرمة الشرعية ولم يكن دليل على الاقتضاء اما العقل فلما مر واما اللفظ فلعدم المطابقة والتضمن واضحا واما الالتزام فلعدم الانتقال الى الضد كيف بعدم الامر به وكذا الالتزام العقلي التبعي لجواز الانفكاك وجواز الامر بالشيء والامر بضده معا هذا هو بالنسبة الى القائلين بكون الامر مقتضيا لعدم الامر بالضد الثاني من باب كون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن الضد عقلا بوجوه الاول ان ترك الضد يكون من مقدمات فعل المامور به عقلا ومقدمة الواجب واجبة ويكون فعله حراما فلو فعل يترتب العقاب والفساد ايضا لو كان من العبادات والجواب عنه اولا منع كونه مقدمة على مذهب السلطان وثانيا بانه ان اراد بالوجوب العقلي الملزوم للعقاب المستقل فممنوع للاصل وعدم الدليل عليه كما مر في مقدمة الواجب وان اراد منه الوجوب العقلي التبعي الغير الملزوم للعقاب المستقل فهو مسلم لكن ح ان اراد بالحرمة الحرمة الذاتية فممنوعة لانه ناش من الوجوب التبعي وكيف يصير حراما ذاتيا وان اراد منها الحرمة التبعية فهي مسلمة لكنها لا تكون منافيا للمحبوبية الذاتية الناشئة من الامر حتى تكون صارفا للامر واجاب صاحب المعالم بوجوه الاول منع وجوب المقدمة الغير السببية وفيه اولا منع الفرق كما مر في مقدمة الواجب وثانيا غايته منع الوجوب الزائد على المقدمة واما الوجوب اللابدي فلا يمكن منعه والا لم يكن مقدمة ومعه يتم الاستدلال الا ان يجاب بكون وجوبه عرضيا فهو عرضي يجتمع مع الوجوب الذاتي وهو محبوب

لعدم كون النهي لاجل ذاته ومبغوضيته هذا الفعل ذاتا بل لاجل كونه موجبا لترك المضيق كما ينافي المحبوبية العرضية من حيث كونه مقدمة لحصول الموسع مع

وكون الاتمام

ولو على الوجوب الزائد على اللابدية لانه لم يقل ايضا بالوجوب الذاتي في المقدمة الثاني ما يستفاد من كلامه ان وجوبها على فرض تسليمه توصلي وعند انتفاء التعبدي كلما قلنا باختلاف الجهة والا فلا الثالث انه ما حاصل مفاده ان ترك الضد من المقدمات ووجوبها على فرض التسليم لما كان توصليا ينبغي اختصاصه بحال الامكان ولا ريب ان مع وجود الصارف عن فعل المامور به اعني عدم ارادة المامور به وارادة ضده لا يمكن التوصل به ويكون الترك مستندا به ولا دخل لفعل الضد في تركه فلا معنى لوجوب هذه المقدمة وفيه اولا ان وجوب المامور به لا يكون بشرط الصارف ووجوب المقدمة يدور مدار امكان المكلف وهو موجود لامكانه تبديل عدم الارادة بالارادة كتكليف الكفار بالفروع فتدبر وثانيا بانه لو لم يكن فعل الضد حراما لجاز الدخول فيه وبعد الدخول تبديل عدم الداعي بالداعي كما مر وح يتمكن من المامور به من حيث عدم الداعي بقطع الفعل اعني اتمام الصلوة كما مر فتدبر الثاني ان فعل الضد ملزوم لترك المامور به فيكون حراما للعقل جواز اختلاف المتلازمين في الحكم ومنه الانفكاك والجمع بين التكليفين ممكن للمكلف ومعه لا يكون دليل على عدم الجواز وح يجوز ان يكون واجبا ذاتيا وحراما عرضيا واجاب صاحب المعالم بان ترك المامور به مستند الى الصارف وعدم الداعي فهما مستمران مع الاضداد الخاصة فيكون من باب المقارن لا الاقتضاء وفيه انه قد لا يتم ويحصل الترك بالفعل كما لو دخل في الصلوة وندم فلا ريب ان الترك ح مستند الى فعل الضد شرعا اعني اتمام الصلوة وقد يكون ايضا التلازم انما هو من باب الاتفاق لا من باب الاقتضاء ويجوز الاختلاف فيهما وهو فاسد لما عرفت من انه قد يكون من الثاني ولانه على فرض كونه من باب الاتفاق يجوز الاختلاف فيه لانه لا يمكن الانفكاك للمكلف فيه وهنا ممكن باتيان المامور به ثم ضده وفي الاتفاق قد لا يجوز الاختلاف فيه ايضا وهو فيما لا يمكن للمكلف الانفكاك والجمع بين التكليفين فلا فرق بين الاقتضاء والاتفاق الثالث انه لو لم يقتض النهي عن الضد فيجوز للمكلف الدخول فيه ومن مقدماته عدم ارادة المامور به ويكون واجبا لوجوب المقدمة وهو علة لترك المامور به هو حرام وعلة الحرام حرام ويلزم منه اجتماع الوجوب والحرمة في شخص فاجاب عنه صاحب المعالم اولا بان الحرمة مسلمة لكون عدم الارادة سببا بالنسبة الى ترك المامور به ولا يكون واجبا لعدم كونه سببا لفعل الضد وفيه ان تسليم حرمة عدم الارادة يستلزم تسليم وجوب الارادة والا لم يتحقق الحرمة ولا ريب ان الارادة لم تكن سببا لتحقق المامور به وح يلزم القول بوجوب المقدمة الغير السببي لعدم الفرق بين الارادة وغيرها ومنه عدم الارادة لفعل الضد ويلزم منه الاجتماع المذكور واجاب ثانيا بان وجوبه توصلي وفيه انه لو امكن الجمع بين التكليفين كما في المقام لكون الواجب مخيرا فلا فرق في الجواز بين التعبدي والتوصلي والحق في الجواب هو اختلاف الجهتين وامكان الجمع للمكلف فيه مع كونه توصليا واحتج من قال بالدلالة اللفظية ان الامر الايجابي طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو هنا الا الكف عن فعل المامور به او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لا ينهى عنه وفيه ان الذم انما هو على انه لم يفعل ولو كان بسبب عدم الارادة وعدم الميل سلمنا لكن تعلق الذم انما هو على الكف ولا منه سلمنا كون الذم على فعل الضد لكن لا لاجل كونه موجبا لترك المامور به لا لاجل نفسه ولا ضير فيه ويمكن الاستدلال ايضا بانهم يذمون من اتى بالضد وهو دليل على حرمته وفيه ان بناء العقلاء انما هو لاجل كونه موجبا لترك المامور به لا لاجل نفسه ويمكن الاستدلال ايضا بان المولى لو قال لعبده اشتر اللحم لا يفهم العرف الا وجوب ترك ضده وحرمة فعله وفيه اولا منع فهم العرف منه الا وجوب ترك ضده وحرمة فعله وفيه اولا منع فهم العرف ذلك وثانيا سلمنا كون الخطاب اللفظي دالا على الوجوب وارادة الشارع تركه لكنه لا يستفاد منه الوجوب النفسي بل غايته الوجوب المقدمي العرضي وهو لا يكون ملزوما للعقاب المستقل كما مر في مقدمة الواجب ولا الفساد لما مر من اجتماع الحرمة العرضية مع الوجوب الذاتي المستفاد من نفس الامر ولا يكون صارفا فالحق عدم اقتضاء الامر النهي عن الضد الموجب للعقاب والفساد لاصالة البراءة والاطلاق والتوقيفية بقي الكلام بالنسبة الى الثالث من باب التلازم بان فعل الضد سبب وملزوم لترك المامور به الحرام والمتلازمان لا بد ان يكونا متحدين في الحكم فيكون فعل الضد حراما كما مر في استدلال الكعبي على عدم المباح اصلا والجواب عنه قد عرفته تتمة **اصل في الواجب التخييري** اعلم ان المامور به له جهات ينقسم من جهة الى العيني والتخييري لان المامور به لو كان محبوبا ومطلوبا بلا بدل مطلقا اي سواء حصل الاتيان بغيره ام لا يسمى بالواجب العيني ولو كان مع البدل يسمى بالتخييري لا خلاف ولا اشكال في وقوع الواجب التخييري بين الامرين فصاعدا والاشكال والخلاف انما هو في المامور به فمذهب اصحابنا والمعتزلة الى انه كل واحد منها على البدل يعني ان المامور به هو كل واحد من الخصوصيات لكن لا يكون طلبه مطلقا بلا بدل وعلى هذا فلا يجب الاتيان بالجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وعلى فرض الاخلال بالجميع فيكون العقاب واحدا وذهب الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهناك اقوال اخر شاذة منها القول بانه هو الجميع يسقط بفعل البعض وعلى هذا المذهب يتعدد العقاب على حسب اعداد الواجب المخير لو لم يحصل الاتيان بالبعض ومنها انه معين عند الله لكنه يسقط بفعل العبد وهما ايضا من المعتزلة ومنها ما نسبه كل من الفريقين منه ونسبه الى الاخر وهو ان ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف اراء المكلفين وهذا الاحتمال له اربعة الاول ان الله تعالى جعل الحكم في حق كل واحد على اختياره تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الثاني ان الله تعالى جعل الحكم الخاص في حقه واختاره من باب محض الاتفاق الثالث ان الله تعالى لما كان عالما باختيار المكلف جعل لكل حكما موافقا لما يختاره اختيارا فعليا الرابع كذلك لكن بحسب الاختيار الملكي بمعنى انه لو اختار يختار هذا لا غير سواء تحقق الاختيار ام لا وعلى الثالث يلزم عدم التكليف وعدم العقاب والعصيان لمن لم يختر شيئا ولم يفعل اصلا ثم هو الاحتمال الاخير الذي نسبه كل منهم ونسب الى الاخر لا بد ان هذا مما سواه وكيف ما كان فبطلان القولين الاولين فساده ظاهر لمخالفة الاول للاعتبار وظاهر اللفظ والاجماع كالاول والثاني منهما او لمخالفته للعقل والاجماع وظاهر اللفظ كالاحتمال باقسامه الاربعة بقي الكلام في القولين الاولين والثمرة بينهما تظهر في النية بناء على القول باعتبار نية الوجه فعلى مذهب الامامية يجب النية لنفس الخصوصية وعلى مذهب الاشاعرة يجب النية لاحد الامرين وكانت الخصوصية من باب المقدمة وربما جعل بعض ثمرة اخرى وهو انه اذا اتى بثلث واجبات شرعية يتعلق وجوب الشارع بها بنفسها فيه اولا في بحث الكفارات الثلث على مذهب الامامية بخلاف الاشاعرة لان الخطاب لم يتعلق بها بل يتعلق بالمفهوم الكلي وهو واحد منها اولا ان المتبادر من الوجوب هو العيني اما وضعيا او اطلاقيا فلا يصير ثمرة الى الشغل اليقيني على مذهب الامامية ايضا وثانيا بان المتبادر منه هو بقاء الوجوب بعد الاتيان ولا ريب ان الواجب التخييري بعد حصول فعل البعض يسقط الوجوب عن الاخر نعم هو ثمرة ان تعدد باتيان ثلث واجبات شرعية نفسية يتعلق به الخطاب الشرعي على الاصل سواء بقي وجوبه حين الاتيان

المكلف مع

ام لا مع القول بعدم وجوب المقدمة لفظا والحق هو مذهب الامامية لانهما من حيث الاصل الاعتباري وان كانا متساويين الا ان ظاهر اللفظ مع الامامية لان
الظاهر من قوله اعتق رقبة هو كون المطلوب نفس الخصوصية وعدم كفاية الغير بعد انضمام قوله او اطعام عشرة مساكين يحصل الشك بينه وبين عدم كفاية
الغير ورفعه لا قوائية فيبقى الخصوصية سليمة عن المعارض وهو المطلوب وقال الاشاعرة ان كلمة او لاحد الشيئين والاشياء منهما واذا جاز تعلق
الامر بواحد مبهم كما هو محقق ومستقيم فالنص لظاهره عليه وفيه مع كون وضع او لاحد الشيئين مبهما لتبادر خلافه للعرف من ان الظاهر من قوله
اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين كون المطلوب هو نفس الخصوصية لكن لا مطلقا بل مع البدل وحاصله كفاية احد الخصوصيتين ولا ينافي كون
المحبوب هو الكلي المنتزع من غير مدخلية الخصوصية فقد يتوجه هنا اشكال لان الاول ان على مذهب الاشاعرة يكون الواجب هو الكلي والوجوب فيه عيني
ولا معنى للقول بالتخيير فيه للزوم التخيير بين الوجوب وعدمه وهو فاسد كما في سائر العينيات فما وجه الفرق في تسمية بعضها عينيا وبعضها تخييريا والجواب
عنه ان التخيير يكون في الافراد لا في نفس الكلي ووجه الفرق ان التخيير هنا في الافراد مقطعة على مذهب الاشعري لفظي بخلاف سائر العينيات فانه عقلي وتظهر الثمرة
في التعارض والترجيح والتدريج يكون المراد من العينية والتخييرية من حيث المستفاد من لفظ الشارع والتخيير في التخييري يستفاد من اللفظ بعد تعلق الخطاب
بالخصوصيات لا في العينيات يكون التخيير من باب العقل وكذا الكلي هنا امر منتزع لا اصل له اصلا بخلافه في العينيات وكذا افراد الكلي هنا تابع لامر الشارع
سواء اتفقوا في الحقيقة او اختلفوا بخلافها ثمة فانه تابع لانه اجرى حكم الكلي من المتفقين في الحقيقة من حيث حكم العقل به فقد بان الثاني انه على مذهب صاحب المعالم
من كون متعلق الاوامر هو الافراد مع قوله فان الواجب التخييري يكون المامور به هو الخصوصيات اي فرق لكون الكل واجبا تخييريا فما وجه الفرق في تسمية بعضها
بالعيني وبعضها بالتخييري والجواب ان الفرق موجود وان كان التخيير في الموردين من جانب الشارع لان الحاكم بالتخيير هنا هو النقل بواسطة الشرع بخلافه ثمة
فانه بحكم العقل بواسطة العقل لان اللفظ ظاهر انه يتعلق فيها بنفس الكلي فتدبر وكذا الفرق الاخر موجود هنا وهو ظاهر بقي الكلام في مطلبين الاول ان بعض
الافراد قد يكون ابدا من البعض ومعه قد يكونان مختلفين في الحقيقة كالامر بالتصدق فانه يمكن الامتثال بعينه بمثقال من الذهب والفضة وامثالهما وقد يكونان متفقين في
الحقيقة مختلفين في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر والستة والخمسة في ضرب الناديب واختلفوا
امكان التخيير بين الزائد والناقص فيه على اقوال ثالثها التفصيل بين الندبي والدفعي بالجواز في الثاني دون الاول ورابعها التفصيل بين التخيير الشرعي والعقلي
بالجواز في الاول دون الثاني وخامسها التفصيل بين التعبدي مما كان مشروطا بالنية والتوصلي مما لم يكن مشروطا بها وتظهر الثمرة في موارد منها بعد فعل الناقص
فيما نوى الزائد او لا فعلى فرض عدم الجواز لا يجوز الاكتفاء بالاقل لانه مع ترجيح الاقل يجب اتيان الاقل ثانيا لعدم تعلق النية به وكون المنوي غير مامور به ومع ترجيح الاكثر
لا يجوز الاقل مطلقا لكونه غير مامور به بخلاف فرض الجواز فانه فيما نوى الاكثر فيكفي ما حصل من الاقل في التوصليات مطلقا وفي التعبديات فيما ثبت جواز العدول
الى الناقص والاقل بل يجب الاتمام فيها ومنها انه على فرض عدم الجواز لا بد من اخذ الاقل او الاكثر بالترجيح ان كان وطرح الاخر ومع العدم يحصل ويجب الرجوع
الى الاصول وعلى فرض الجواز يكون الامر باقيا على ظاهره ولا تعارض ومنها انه على فرض الجواز يكون المركب من الزائد والناقص احد الواجب التخييري ولا ينافي
ورود الامر الاستحبابي به ذاتا كالمسح بالثلث وعلى فرض العدم لا يكون الاكثر احد افراد الواجب التخييري على فرض ترجيح الاقل بل الواجب هو الاقل والاكثر مستحب
ذاتا ومباح او حرام او مكروه او واجب اخر وعلى فرض ترجيح الاكثر يكون المركب واجبا عينيا ينافي ورود الامر الاستحبابي به ومنها انه لو فعل الزائد على فرض الجواز
لا يحتاج الى تعيين فيما نوى المركب من الزائد والناقص يكون صحيحا من غير ارتكاب التشريع وكذا على فرض عدم الجواز لو رجح الاكثر ونواه واما لو رجح الاقل
فلا بد من تعلق النية بالاقل الموجود في الزائد بلا التركيب وحينئذ وفيه المركب يكون تشريعا واما بالنسبة الى الزائد يكون المأتي به مشتملا على الواجب والحرام لو كان
الاتيان دفعيا وحينئذ تفسد العبادة لعدم تعلق النية الاصلية بالاقل ولو قلنا بعدم اشتراط النية في العبادة يرجع الى مسألة اجتماع الامر والنهي فلو لم
يجوزه ولو في النهي التشريعي يكون فاسدا ولو جوزناه فتفسد العبادة من جهة اخرى هو عدم تعيين المامور به الا ان يقال بعدم اشتراط التعيين ايضا ولو
نوى الاقل في الاكثر فقد تفسد من الجهة الاخيرة الا ان يقال بعدم اشتراط تعيين المامور به كما لو مسح مجموع مقدم الراس لا بنية كون المجموع واجبا
بل بنية كون الواجب بعضها فيه بما يسمى مسحا او لم يعينه ولو كان تدريجيا فعلى فرض اشتراط التعيين تكون العبادة فاسدة واستدل من نفاه
مطلقا اما في التخيير الشرعي فبان الاقل اما ان يكون كافيا ام لا وعلى الاول فلا معنى لوجوب الزائد وعلى الثاني فلا معنى لكفاية الاقل وبان الزائد يجوز
تركه بلا بدل وكلما هو كذلك فهو مستحب فكذا ذلك واجيب عن الاول بان الاقل كاف ان قصد لا بشرط او بشرط لا واما ان قصد بشرط شيء اعني كونه في الاكثر
فلا يكفي لكونه جزء مما نوى وهو مغاير لما كان نية المكلف مدخلية في اصل حصول المامور به كما في التخيير التعبدية والا كالتوصليات كغسل الثوب
بالماء مرة او مرتين فلا وعن الثاني بان الاقل بدل من المجموع وعينه انه يصح لو كانا ماهيتين مختلفين ولو باختيار المكلف ونيته واما مع العدم فلا وجه
لهذا الكلام كما لا يخفى وسيجيء تحقيق ابطال الدليلين والجواب معا واما في العقلي فبان الثاني في التخيير الشرعي بان المطلوب هو نفس الطبيعة واللازم بالملزوم المقدم
وهو ما يكفي لتحصله وهو الاقل واختيار المكلف الزائد لا يوجب وجوبه بل الواجب هو الاقل الموجود فيه كما لو قال اعتق فاعتق الاكثر دفعة واحدة بقوله انهم احرار
لوجه الله فالواجب فيه احدها لا كلها واحتج من قال بالجواز مطلقا اما في التخيير الشرعي فبانه يجوز ان يكون الزائد والناقص مختلفين في نظر الشارع ولو من حيث اختيار
المكلف ونيته ومعه يكون الناقص في الزائد غير الناقص من حيث هو والاول لا يكفي عن الثاني ومعه يكون اختياره الاقل بدلا عن مجموع الاكثر ولا يرد
انه يجوز ترك الزائد بلا بدل فلا يكون واجبا واما في التخيير العقلي فبان الاقل كما يكون منشأ لحصول الطبيعة فكذا الزائد واحتج المفصل بالجواز في الدفعي بما قلنا في
الشرعي بجواز الاختلاف بنظر الشارع وفي العقلي بان الاكثر ايضا منشأ لحصول الطبيعة وبعدم الجواز في التدريجي بان الاقل بعد حصوله ولو في ضمن اختيار الاكثر
يحصل الطبيعة ويسقط الامر ومعه لا وجه لوجوب الزائد واحتج المفصل بين الشرعي والعقلي في الاول بما مر في التخيير الشرعي وفي الثاني بان ايجاد الفرد لايجاد الكلي

انما هو

انما هو من باب اللابدية وهو انما في الاقل لا في الاكثر وهو في العقلي مسلم واما في الشرعي فممنوع فيما كان النية شرطا له والحق ان الزائد والناقص لو كانا مختلفين
في الحقيقة كدرهم من الذهب والفضة فيجوز بلا اشكال واما لو كانا متفقين بحسب النظر والظاهر هو على اقسام لان الواجب اما ان يكون من التوصليات او من التعبديات
وعلى اي منهما فاما ان يكون التخيير شرعيا كقوله انزح لموت الانسان سبعين او ثمانين او عقليا كقوله امسح مقدم راسك وهو مطلق ويمكن ايجاده بقدر الاصبع
والثلث وعلى اي منهما فاما ان يكون حصول الاكثر دفعيا كقوله انهم احرار لوجه الله او غسل الثوب بالماء الكثير دفعة او نزح الثمانين دفعة او يكون تدريجيا وعلى
الثاني فاما ان يكون بحسب العرف عملا واحدا كالمسح بقدر الثلث حيث يقولون انه مسح واحد لا اثنان الناقص والزائد او يكون عملين كغسل الثوب مرتين وعلى
اي منهما فاما ان يكون الزائد والناقص متباينين بمعنى انه على فرض وجوب الزائد لا يكون اتيان الاقل وترك الزائد كافيا لامتثال الاقل بعد ذلك كالمسح او غيره متباينين
كعتق عبد مع ترك الزائد اما الواجبات التوصلية اما في التدريجي والتدريجي فيما نحن فيه وذلك كالتخيير بين غسل الثوب مرة او مرتين وفيه انه لو اراد المرتين فبعد
حصول المرة يكون التطهير حاصلا والامر اما عدم كفاية الاقل مطلقا مع شرط اختيار الاكثر ونيته وعلى الثاني لا بد ان يكون للنية مدخلية في حصول التطهير
وكلاهما خلاف الفرض ومعه يجوز ترك الزائد بلا بدل ولو مع بقاء نية الاكثر وكلما كان كذلك فهو مستحب ولا يرجح الايراد على الاستدلال لان من جانب المانع
كما مر والاستدلال تام بلا اشكال وكذلك الكلام في الدفعي كاختيار الماء الكثير لغسل الثوب فان الاقل لو يكفي للتطهير فلا معنى لوجوب الزائد او مع اختيار الزائد
يعدم مدخلية النية فيه ولو لم يكف فلا معنى لوجوبه او الاكتفاء به ولو متفردا ومثله التخيير العقلي لان ايجاد الفرد لايجاد الكلي من باب اللابدية وهو في الاقل لا في الاكثر
وان اختار الاكثر لان اختيار الزائد لا يوجب وجوبه لانهما كانا للنية شرطا وفيه فلو نوى الاكثر وجب فتشريع يجيء فيه ما ذكرناه من لزوم كون المأتي به مشتملا
على المامور به والمنهي عنه في الدفعي وفي التدريجي لزوم عدم تعيين المامور به ونيته فلو نوى في المسح تحصيل الطبيعة بالثلث ومسح فبعد حصول البعض يحصل
الطبيعة بالثلث ومسح فبعد حصول البعض فهل يحصل الطبيعة ولو لم يرده ويجوز له ترك الزائد كما عن بعض من كون وجوب الافراد توصلية لا تاثير للنية فيها
الطبيعة قد حصلت بفعل البعض اولا كما عن صاحب الذخيرة حيث قال بعدم الجواز لانه تعبد وفيه ان العدول موقوف على الدليل والاصل عدمه مع ان طبيعة المسح المامور
من التعبد يأتي بايجاد الفرد قلة وكثرة ان كان المقصود كونه منشأ لحصول الطبيعة المامور به فصحيح وان قصد كون هذا الفرد الخاص مامورا به من الاقل او الاكثر
فلم يكن مامورا به سيما فيما قصد الاكثر او لا وبعد فعل الناقص اراد الاكتفاء به لعدم تعلق النية به اصلا ولا يكفي نية الطبيعة في ضمن الاكثر وحده ما بالبعض
اخر من عدم تعلق النية بالبعض وهو الحق لان نية الثلث مغاير للطبيعة من حيث هي ولم يتعلق النية بها على الفرض نعم لو فرض كون نية كون الثلث منشأ لحصول
الطبيعة المامور بها فهو صحيح واما الواجبات التعبدية كالتخيير بين القصر والاتمام وبين التسبيح الواحدة والثلثة فالحق الجواز وذلك لان نية الاقل المنوي من حيث هو
او بشرط لا غير الاقل المنوي في ضمن الزائد لان النية في الاول متعلقة بالاقل اصلا وفي الثاني متعلق به تبعا لكونه جزءا من الزائد ومعه لو نوى الزائد فبعد اتيان
الناقص لا يجوز ترك الزائد والاكتفاء بهذا الناقص لعدم تعلق النية به اصلا وهو مناط فيه لا النية التبعية الا ان يثبت جواز العدول بصرف النية الى الناقص
بعد فعله واما مع عدم الثبوت فلا يكفي لان النية بعد الفعل غير مؤثرة في الامتثال وبما ذكرنا ظهر ان الناقص المنوي لا بشرط مغاير للناقص المنوي بشرط شيء
وفي ضمن الشيء فح يكون الناقصين بالنية ماهيتين مختلفتين وان كانا بحسب النظر متفقين في الحقيقة فتدبر ثم فيما قلنا بعدم الجواز يكون الترجيح من حيث
هو مع الاقل ونفي الوجوب عن الزائد يحمل الاكثر على الاستحباب واكمل الافراد وعند اتمامه فهو كالتخيير الشرعي لكونه جمعا بين الدليلين بخلاف ترجيح الاكثر فانه مستلزم
لطرح الاقل بخلاف التخيير العقلي فانه لم يرد فيه امر بالناقص او بالزائد بل تعلق بالكلي والفرد المتيقن من باب اللابدية في ايجاد الكلي هو الناقص ومعه يكون اتيان
الزائد من باب انه فعل من الافعال او لاشتماله على الوجوب وعلى فرض عدم الترجيح مع الاقل في التخيير الشرعي يتساقطان ويكون المرجع هو الاصل والاصل مع الاقل
في غير الارتباطي لاصالة البراءة من الزائد ومع الاكثر في الارتباطي لاصالة الاحتياط ثم فيما كان الواجب هو الاقل لو اتى بالاكثر من باب اشتماله على الواجب وكونه
محصلا له فلا يراد منه تعيين الواجب قلنا بعدم اشتراط التعيين اذ كان مما لا يشترط فيه التعيين وعلى الاخيرين في مقام الثمرة كما لو نذر اعطاء درهم بالمعنى
الصائب بعين الواجب بالقرعة ويعطي بالصائب وهو الذي كان متعلقا واجبا بنذر او كفارة وامثالها لا بالتبرع فانه ليس بصائب واما لو فعل الجميع دفعيا
بقصد الوجوب فتشريع بالنسبة الى الزائد هل يصح الاقل ام لا والحق الاول فيما لا يشترط فيه نية التقرب وان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي اما في
التدريجي فواضح لعدم الاجتماع واما في الدفعي فلتعلق الامر وعدم شمول الدليل للنهي التشريعي واما فيما يشترط فيه نية التقرب فلا لان النية لم يتعلق
بالمامور به وهو الاقل اصلا والنية التبعية لا تكفي **المطلب الرابع** في الاصل اما الاصل الفقاهتي حيث لم يكن دليل على تعيين العينية والتخييرية
في بعض المقامات يقتضي العينية كما لو دار الامر بين تقليد الاعلم الموجود والتخيير بينه وبين غيره فاصالة الاشتغال تقتضي العينية وكما فيما تعلق الامر
اولا بالمامور وشك في انه على سبيل العينية او التخييرية فبفعل بعضها يحصل الشك في بقاء التكليف في الباقي وارتفاعه والاستصحاب يقتضي العينية وفي بعض
المقامات يقتضي التخيير كالتساوي بين المجتهدين فالمقلد مخير في تقليدهما ما شاء ثم صار احدهما اعلم فيحصل الشك في بقاء التخيير وارتفاعه وتعيين الاعلم
والاستصحاب يقتضي بقاء التخيير واما الاصل اللفظي اعني الوجوب الامر هل يكون موضوعا للطلب الالزامي المطلق سواء كان عينيا او تخييريا او بعضها حقيقة
والحق الاختصاص وذلك للامارات منها التبادر ومنها غلبة الاستعمال ومنها حصول التكرار لو نصب القرينة بعد الامر على ارادة العينية ومنها حصول النقص
بعد نصب القرينة على ارادة التخيير بعد قوله امرتك بذلك او بهذا واجيب عنها ان الوجوب في الواجب التخييري مشروط حقيقة لكون وجوب كل واحد واحد
مشروطا بعدم حصول الاتيان بغيره او عدم اختيار غيره وفيه كون الامر في الواجب المشروط مجازا لا يوجب وجود الشرط لا يصح سلب الوجوب وهو كاشف
عن الحقيقة لانا نقول لا يكون الكلام في مصداق الواجب المشروط بل الكلام في اصل مفهوم الوجوب المشروط اعني الطلب مشروطا ابتداء ان كان الوجوب
في صورة تحقق الشرط ووجود الشرط منجزا حقيقة وتنجز الوجوب لا يستلزم نفي الاشتراط في اصل المفهوم بل هو مع تحقق الشرط ايضا مشروط

صحة سلب الامر والوجوب عن المشروط وعدم صحة السلب عن المطلق بعد تحقق الشرط انما هو لاجل تنجزه لا من حيث انه واجب مشروط فتدبر ويمكن الاستدلال
لاثبات الوضع للاعم ببعض الامارات منها الاصل ومنها عدم صحة سلب الواجب عن افراد الواجب التخييري ومنها دخوله في العموم لانه لو قال المولى اعط
من اتى بواجب درهما فلا ريب في شموله لمن اتى بالواجب التخييري وكذا لو قال يجب الاتيان بكل الواجبات فلا ريب في دخول الواجب التخييري ولو كان مجازا
لم يفد ذلك لخروجه عن ذلك بدون القرينة ومنها ان المتبادر من قوله لا يجب هذا هو سلب الوجوب مطلقا ولو لا الاعم لكان المتبادر سلب الوجوب العيني فقط ولا
ريب ان هذه الامارات تكون اقوى مما ذكرنا في اثبات الحقيقة في العيني والمجاز في التخييري وعلى فرض عدم الترجيح بينهما لم يكن الامر بالعكس ويكون اولوية
الاشتراك المعنوي سليمة عن المعارض اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاستدلال بالوجوه المذكورة فاسد اما الاول فلعدم قابليته للمعارضة مع الوجوه التي ذكرنا
واما الثاني فلان كل واحد من الواجبات له جهتان جهة تخييرية وجهة عينية ومعنى الاول ان المكلف مختار في اختيار كل واحد من الخصوصيات وترك الاخر منها ولم
يكن كل واحد منها واجبا بخصوصه لا بشرط ومعنى الثانية ان المكلف لا يجوز له الاخلال بالجميع الا يلزم تجويز ترك اصل الواجب المردد بينها وهذه الجهة سارية في كل
من الخصوصيات ولا يختص بالبعض دون البعض والا يلزم التحكم ومن الجهة الاولى يصح سلب الوجوب لجواز ان يقال ان هذا بخصوصه لم يكن واجبا ومن الجهة الثانية
اعني من حيث كونه احد الافراد الذي يحصل به الواجب لا يصح السلب ولا يلزم صحة السلب ولا يلزم صحة السلب في كلها لبطلانه للتحكم ومعه يلزم نفي الوجوب بالعيني
المردد في البين بالمرة نظيره استعمال المشترك مع فقد القرينة فانه لا يصح سلبه من محتملاته ومعانيه مع ان المراد واحد منها واما الثالث فلان الدخول في العموم
انما هو من جهة اصل وجوبه ولو باتيان واحد الخصوصيات لان الوجوب يتعين في الفرد الخاص الذي ياتيه المكلف واما الرابع فاولا بان المتبادر هو نفي الوجوب
العيني وعدم الحكم بالوجوب التخييري انما هو من باب عدم الاقتضاء لا من باب الاثبات للفظ ولذا لو قال بعده هذا احد افراد الواجب لم يحصل التعارض وثانيا بان
الوجوب التخييري لما كان مستلزما للعينية كما ذكرنا فالمتبادر من السلب ان كان هو سلب العينية لكنه مطلقا سواء كان بنفسه او من حيث اشتماله على العينية **اصل**
في الواجب الكفائي اعلم ان الواجب من حيث المكلف ينقسم الى العيني والكفائي لان خصوصية ذات المكلف او ذوات المكلفين ان كانت هي المناط في التكليف
اعني في ترتب العقاب على فرض الترك مطلقا سواء حصل الاتيان من الغير ام لا او يكون مشروطا بما اذا لم يحصل من الغير والاول يسمى بالواجب العيني والثاني با
لكفائي بان كان المقصود حصول هذا الفعل سواء حصل من جميعهم او من بعضهم كالجهاد حفظا لبيضة الاسلام وامثاله وح لما كان المقصود حصول هذا
الفعل فلو وجب على بعض معين يلزم التحكم ولو لم يوجب على المكلفين لم يتحقق الغرض اصلا فاوجب على الجميع لا مطلقا بل انه لو لم يحصل الاتيان من الغير والفرق بينه
وبين الواجبات التوصلية سيما فيما لم يكن القصد والاختيار شرطا كما الظاهر ان الواجبات التوصلية قد تكون عينية بمعنى كون المكلف معينا ولا يكون
على غيره واجبا كاداء الدين وتطهير الثوب البدن من النجاسات لاجل الصلوة لكن لو حصل من الغير يكفي اما لو ترك ولم يحصل منه ولا من غيره يعاقب هو
لا غيره بخلاف الكفائي فانه بالترك يعاقب الجميع والكلام فيه في مقامات **الاول** في ان استعمال الوجوب في الوجوب الكفائي هل يكون حقيقة او مجازا والحق يقع ح
الثاني لما مر في الواجب التخييري والتمسك بالاصل وعدم صحة السلب عن كل مكلف ودخوله في العموم في سياق النفي لاثبات الاعم من العيني والكفائي فاسد
بعين ما مر في الواجب التخييري الا ان الكلام ثمة من حيث المامور به وهنا من حيث المكلف ومما ذكرنا ظهر ان الاصل اللفظي مقتضاه الوجوب العيني واما الاصل
الاعتباري في موارد الشك في العينية والكفائية حيث لم يكن دليل يعين فيختلف ففي بعض المقامات يقتضي الكفائية كما لو تعلق ببعض لا على التعيين دون بعض
شرط التكليف منهم حصل الشرط له بعد حصول الفعل من البعض الاخر الواجد للشرط فلو قلنا بالعينية يجب على ذلك البعض اتيانه ولو قلنا بالكفائية لم يكن واجبا
على ذلك البعض ويكون التكليف بذلك البعض مشكوكا والاصل برائة ذمته منه وفي بعض المقامات يقتضي العينية كما لو تعلق التكليف بالكل او وجد الشرط للكل
لهم ثم حصل الفعل من البعض ولم يحصل من البعض الاخر فلو قلنا بالكفائية يرتفع التكليف عن ذلك البعض ايضا ولو قلنا بالعينية يكون التكليف في حق ذلك
البعض باقيا ومقتضى الاستصحاب بقائه ووجوب اتيانه من ذلك البعض وح لو لم يكن اجماع مركب في البين نحكم بالتفصيل ولا يضر مخالفته احدهما للواقع كالمتولد
من الكلب والشاة لكون الاصل مثبتا للحكم الظاهري في مقام الجهل ولو ثبت الاجماع المركب يحصل التعارض بين الاستصحاب واصالة البرائة ويحكم بالعينية لتقدم
الاستصحاب على اصالة البرائة كما حقق في محله **المقام الثاني** في ان المكلف في الواجب الكفائي هو الجميع لكن لا مطلقا بل يكون مشروطا بعدم حصول الفعل
من البعض كما عرفت لنا على تعلقه بالجميع انهم لو تركوه لذموا بالترك واستحق كل واحد منهم العقاب المستقل ولنا على كونه مشروطا لا مطلقا انه لو حصل الاتيان من
الغير لم يبق الوجوب على الاخر ولا يستحق العقاب اتفاقا وقال البعض بتعلقه بالبعض الغير المعين حجة القول الاول انه لو وجب معينا على كل واحد كان اسقاطه عن الباقي
رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط وفيه ان سقوط الامر قد يكون لاجل عدم المقتضي كانتفاء الشرط كما في
المقام وهو لا يسمى نسخا ولا يكون مفتقرا الى خطاب جديد ويرد عليه اولا انه لو تعلق بالمجموع فاللازم القول بالعقاب الواحد على المجموع على فرض عدم حصول الفعل
وثانيا بانه لو تعلق بالمجموع فلا معنى للقول بسقوطه بعد حصول الفعل عن البعض لعدم حصول المجموع الذي هو موضوع التكليف وح دفعه لنسخ فيفتقر الى الدليل
الخ ما اورد علينا والجواب هو الجواب عنه وثالثا بانه لو تعلق بالمجموع فاللازم عدم جواز نية كل من المكلفين مستقلا بل يجب النية على كل من حيث كونه جزء المجموع
حجة القول الثاني اما الاول فلانه لو وجب على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه ما عرفت من انه مشروط ولا يكون مطلقا ويرد عليه انه لو تعلق بالبعض الغير المعين
فلا معنى للقول بالعقاب على واحد من الخصوصيات لعدم تعلق التكليف بها وكذا لا معنى للقول بوجوب النية على كل من حيث كونه مكلفا الثاني انه كما يجوز الامر بواحد مبهم
في جانب المامور به اتفاقا كما مر في الواجب التخييري فكذلك يجوز بواحد مبهم من جانب المكلف والجواب عنه انه لو كان الكلام في الجواز العقلي فلا نزاع فيه لسلم ولكن الكلام في
الوقوع في الاصل فكيف بالفرع الا ان يدل الدليل عليه والمفروض انتفائه والقياس باطل سيما في اللغات الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين الخ والجواب عنه انه بيان لما يسقط به الوجوب مع ان اشتغال الجميع يوجب الاختلال **المقام الثالث** في ان المسقط للوجوب عن البعض هل هو الاقدام

والشروع

والشروع او العلم بان الشارع يبقى ويتم او العلم بانه يفعل مقتضى الاستصحاب هو الاخير لكن الجواز لا يخلو من صور لان الواجب اما ان يكون مضيقا كازالة النجاسة
من المسجد او يكون موسعا وعلى الاول فاما ان يحصل العلم بان في اتمامه مدخلية في حصول الفعل معجلا او يحصل القطع بالعدم او يكون محل الشك وعلى
الاول والثالث يبقى الوجوب لمن تعلق به ويتعلق لمن لم يتعلق به لفقد انه الشرط ان وجد الشرط كعدم الاعمر مثلا ثم اطلع وذلك للاستصحاب وعلى الاول
على دفعه وعلى الثاني فاما ان يحصل العلم العقلي او الشرعي او العادي بان الفعل يحصل منه لانه يبقى ويفعل او لا يحصل العلم بذلك وعلى الثاني يبقى التكليف
للاستصحاب وعدم الدليل على رفعه وعلى الاول يرتفع اللزوم لظهور الاجماع بل الاجماع ولان المقصود هو حصول الفعل والمفروض انه يحصل وهل يصح منه
الشروع اولا والحق الاول في التوصليات مطلقا وهو ظاهر واما في التعبديات كصلوة الميت فلان استصحاب الكفائية يقتضي الجواز لان مقتضى الوجوب
الكفائي شيئان احدهما وجوب الاتيان وكان معاقبا على تركه الثاني جهة الكفائية بمعنى انه ان فعل كان صحيحا والاول قد ارتفع والثاني يبقى بالاصل هذا
فيما حصل العلم بعد سبق الغير في الاتمام فلا اشكال وكذا مع العلم لان الابطال بعد الشروع حرام بالاية وظهور الاجماع وحرمته يستلزم الامر بالاتمام فلا
يكون الاتمام تبرعيا وحراما فلا يرد ان الاتمام حرام لفرض حصول الفعل فيجب ترك الشروع من باب المقدمة ويتوقف وعلى ما قلنا بالجواز لو شرع فهل يجوز
للشارع السابق ترك العمل والجواز في التوصليات لو علم بان هذا الشارع يفعل مع عدم مدخلية اتمامه في هذا الحصول للفعل معجلا فالحق الجواز لما مر ومع
عدمه لا يجوز لاستصحاب اللزوم واما في التعبديات كصلوة الميت فلحرمة ابطال العمل هذا في الواجب المضيق ومما ذكرنا ظهر الكلام في الواجب الموسع هذا فيما
شرع بعض المكلفين واما قبل الشروع فمع عدم العلم بان الغير يشرع ويتم لا يكون الوجوب عنه ساقطا للاستصحاب وبطلان الحكم واما مع العلم مع كون
الواجب مضيقا فمع عدم علمه بعدم مدخلية اتمامه في حصول الفعل معجلا لا يسقط عنه الوجوب ايضا واما مع العلم بالعدم او كون الواجب موسعا فلا
يجب عليه الاقدام الان واما الكفائية فيبقى مطلقا توصليا كان او تعبديا لان المانع في السابق كان تحقق الشروع من بعض والمفروض هنا عدمه وفي النية
ينوي الوجوب بلا اشكال بقي الكلام بعد حصول الواجب بعضها فان علم صحته ولو بالعلم الشرعي الحاصل من الاسباب كفعل المسلم والشهادة وامثالهما فيسقط
الوجوب عنه بلا اشكال واما مع عدم العلم ولو شرعا او العلم بالفساد فلا يسقط للاستصحاب **اصل** في الموسع والمضيق بيانه ان الامر بالنسبة الى الزمان اما ان
يكون مطلقا او مقيدا وعلى الثاني فاما ان يكون الزمان مساويا للفعل بخصوصه واجزائه بمعنى كون تاخيره عنه يوجب العقاب كالصوم واما ان يكون
زايدا له بخصوصه واجزائه كالصلوة اليومية على مذهب المشهور او مساويا له بخصوصه وزائدا لاجزائه كالحج فان تاخيره عن السنة الاستطاعة يوجب العقاب وصح في الثانية
والاول يسمى مطلقا وغير محدود كصلوة الزلزلة والنذر المطلق وغيره من الاقسام يسمى موقتا ومقيدا فالاول منها يسمى مضيقا بالمعنى الاخص والفور
الحقيقي والثاني منها يسمى بالموسع بالمعنى الاخص والثالث منها يسمى بالفور لتعدد المطلوب احدهما الطبيعة المقيدة التي يلزمها العقاب على التاخير وثانيهما
المطلقة التي يلزمها الصحة في زمان المتاخر وهو فرد من المضيق بالمعنى الاعم وهو ما يكون في التاخير عقاب سواء كان اتيانه في المتاخر صحيحا كالحج او لا كالصوم
بالمعنى الاخص وكذا فرد من الموسع بالمعنى الاعم وهو ما يكون التاخير مجوزا سواء كان موجبا كالحج او لا كالموسع بالمعنى الاخص واما نقصان الزمان عن الفعل فلا يجوز
لبطلان التكليف بما لا يطاق وحتى على مذهب الاشاعرة لان كلامهم في الجواز فيما كان عدم القدرة باعتبار عدم الارادة لكون مذهبهم كون العبد مجبورا في الارادة
لا فيما كان غير مقدور مع قطع النظر عن الارادة كالمقام وحينئذ من ادرك ركعة ليس المقصود ان زمان ركعة واحدة زمان اربع ركعات وما فاو ضرورة بل المقصود
التنبيه من حيث سببيته لبقاء الوجوب تعلقه او تبعيته لمن تلبس في الاداء او عدم الاثم كما سيجيء والاصل الاعتباري فيما دار الامر بين الموسعين هو الاخص لاصالة
البرائة عن زيادة التكليف وهو الطبيعة المقيدة المستلزمة للعقاب بالتاخير وبين المضيقين ايضا هو الاخص لاصالة البرائة عن التكليف الزايد وهو الطبيعة
المطلقة المستلزمة للصحة في التاخير واصالة الاشتغال المقطع بحصول البرائة والامتثال في التقديم مع كونه مشكوكا في التاخير والتمسك باستصحاب الصحة باطل اما
بين الموسعين فللقطع بالصحة في التاخير والاصل البرائة عن المقيدة المستلزمة للعقاب في التاخير واما بين المضيقين فلانه ان كان المستصحب هو الطبيعة المقيدة فلا يصح لارتفاعها
وان كان هو الطبيعة المطلقة فلم يثبت وان كان هو الامر المجمل فالقدر المتيقن موجود وهو المقيدة والزايد مدفوع باصالة البرائة ولم يثبت حتى يستصحب وبين الاخصين
كاستصحاب التكليف اليقيني المردد بين المقيدة والمطلقة بناء على حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي كما هو الحق يقتضي الصحة في التاخير وقاعدة الاشتغال
وان اقتضت وجوب التقديم لكن لا يقتضي كون المطلوب هو المقيدة لانه لاحتمال تجري الاشتغال كما ان الاستصحاب يجري للشك لاحتمال كونه هو المطلقة
ولا منافاة في الحكم الظاهري فيحكم بالعقاب في التاخير والصحة فيه لو لم يكن اجماع مركب بين العقاب والصحة في التاخير والا فالاستصحاب مقدم كما حقق في مقامه
لا يبقى الواجب ان كان هو المقيدة فارتفعت وان كان هو المطلقة فلم يثبت واستصحاب التكليف لا بد من بقاء موضوعه لانا نقول الموضوع هو المردد بينهما
مع عدم تعدد متيقن في البين وبعد انقضاء الزمان يحصل الشك في ارتفاع الموضوع الواقعي وما لم يعلم فيستصحب الموضوع والتكليف معا وبين
الاعمين يرجع الى دوران الامر بين التكليف الواحد بالطبيعة المطلقة وهو مادة فرق الموسع او المقيدة وهو مادة فرق المضيق والمتعدد اعني الفور والتعدد
المطلوب الذي هو مادة الجمع بينهما وح يحصل الشك بينهما من حيث وحدة التكليف وتعدده اعني مادة الجمع كما مر والاصل الواحد لاصالة البرائة من
الزايد مرة في الوحدة من انه هو المطلقة او المقيدة فيرجع الى ما بين الاخصين وقد ظهر حالها الا اشكال في عدم جواز النقصان والاشكال انما هو في الزايد بحسب
الرخصة والاجزاء اعني الموسع بالمعنى الاخص والكلام فيه يقع في مقامين **المقام الاول** في امكانه ووقوعه واختلفوا فيه فمنهم من جوزه وهو الحق وعليه
المعظم من الخاصة والعامة ومنهم اليومية ومنهم من انكره وهو نادر من العامة والخاصة كابن ابي عقيل والمفيد ثم من خص وقت اليومية باول الوقت وهو وقت
الفضيلة على المشهور وقال باستحقاق العقاب في التاخير مراعيا فان فعله بعد الى الغروب كما عن بعضهم مع تحتم العفو على المذهبين ومن خص الوقت بالاخر
فان فعله قبله كان نفلا مسقطا للفرض كتقديم الزكوة كما عن بعضهم او وجوبا مراعيا فان بقي على شرائط التكليف كان ما فعله واجبا والا كان نفلا كما

نسب الى الكرخي ونسب الى بعض القول بان الفعل يجب باحد الامرين اما بان يفعل او بتضيق الوقت والثمرة بين القولين في الاختصاص بالاخر في صورة التقديم
ووجوب نية النفل فيه على قول والوجوب فيه على قولنا او الوجوب فيه على قول في مظنون البقاء والمعلوم وفي غيرهما اما محض القربة او النفل وبين القولين في
الاختصاص بالاول في صورة التاخير الاداء والقضاء وبين الاول والاخر في صورة التقديم نية الوجوب او النفل على قول وكونه مراعيا على قول وفي
صورة التاخير الاداء والقضاء على قول في العامل الباقي على شرائط التكليف كذا الفسق والعدالة وفي التارك غير الباقي على الشرائط بعد انقضاء وقت الاول التكليف
وعدمه والفسق والعدالة وتعلق التكليف والعدم على قول وقد تظهر الثمرة بين المشهور ومن خص بالاول او الاخر بناء على الجواز مضافا الى الاصل كما سيجي بيانه
القطع بامكان تساوي اجزاء الزمان في المصلحة وفي حصول المحبوب والمطلوب اعني الماهية من حيث هي مخيرا في افرادها مقيدة وكذا الازمنة والامكنة والاحوال والاوضاع
بالنسبة الى الكليات وقد وقع في العرف والعادة والشرع كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل لان الدلوك يحتمل الزوال والغروب والغسق يحتمل
الظلمة في اول الليل ومعظمه وعلى الثاني من الاول والاول من الثاني يخرج الظهر ويكون دالا على تضييق المغرب والعشاء لكن المراد من الدلوك الزوال ومن
الغسق نصف الليل للتبادر والاخبار الكثيرة ومعه يدل على التوسعة في الظهرين والعشائين لان المراد اما ان يكون هو تطبيق الصلوة الاربع في هذا الزمان
او التكرير واما التعيين او التخيير بكون المطلوب هو الطبيعة وايجادها بين الحدين مخيرا في الاول والاخر والوسط والاولان باطلان بالضرورة والاجماع والعقل
والثالث اما ان يكون المطلوب هو المعين لشرط لا فتكليف بما لا يطاق او لا بشرط وكان المكلف مكلفا باتيانه في جميع الازمنة اما بالتطبيق او التكرير من باب
المقدمة وهو ايضا باطل بما مر ويبقى الاخير وهو المطلوب لا يقال لا نسلم بطلانه لجواز كونه هو المعين لشرط لا وعينه بقوله اول الوقت رضوان الله الخ لانا
نقول سيجي الجواب عنه لا يقال انه في مقام الاجمال وتعيين المبدأ والمنتهى بان لا يخرج عن الحدين لانا نقول اولا الاصل في الكلام هو البيان وثانيا سلمنا
الاجمال لكن لا يخرج من الاحتمالات من التطبيق والتكرير والمعين والتخيير وكلها باطلة الا الاخير فتعين الاخير وثالثا لو كان المقصود بيان البدو والانتهاء
في الجزء المعين لكان اللازم بيانه حينئذ بقيد للفعل كاول الزوال واخر الغروب كذلك ولم يقل به احد لان كل من قال بالاول والاخر لم يقل بقيد الفعل
بل قال بما كان زائدا كما سيظهر من الاقوال على انا القول بالامتناع خلاف الاصل ويلزم ان فاتر الدليل على المقيد حينئذ بعيدا او يخصص او يصرف الدليل اللفظي
ان وقع وهو خلاف الاصل ومع عدم الدليل يلزم قبول الدليل ولو كان ظنيا لما ثبت حجيته في المشكوك لان الاصل هو الاخذ حتى يثبت الطارح لان العقل
غير مستقل في ادراك الصفات الخاصة من المصالح والمفاسد تابع للشرع فلو وقع يكشف عن المصلحة وخلوه عن المفسدة ويلزم الاتباع لاطلاق ما دل
على حجيته سواء كان اجتهاديا او فقاهتيا ففي المقام استصحاب العدالة واصالة البراءة واطلاق الادلة يقتضي الجواز حتى يثبت الواقع والمقيد استدل ايضا
بوجهين الاول حصول الاجزاء في كل جزء من اجزاء الوقت ثابت بالاجماع ولا يتم الا اذا كان كل منها محصلا للمصلحة اصل الواجب فانه لولاه لزم من انقضاء
بعض الذي يجعله محصلا نفي الاجزاء في الوقت مع تحريم الفعل بعده او كان اجزاءه خاصة من امر اخر وكلاهما بديهي البطلان في المقام واجيب بانه يجوز ان يكون
ايقاعه في بعض الاجزاء بدلا مسقطا للفرض وفيهما نظر اما الجواب فلان هذا البعض اما ان يكون مساويا له لحصول المصلحة وعدم تفويت مصلحة او يكون محصلا
للمصلحة مع كونه مفوتا للمصلحة كالتعدي المطلوب اولى به في غيره كالحج او يكون محصلا للمصلحة مباينة له والاول هو التوسعة والثاني يجوز التقديم مفوت
للمصلحة وقبيح عقلا والثالث لا دخل له في حصول المصلحة المفروضة لا يقال لو كان محالا لو وقع محال وقد وقع كما في تقديم الزكوة وغسل الجمعة لانا نقول
فيه ايضا نظر لانه بعد الوقوع يكشف عن تساويهما في حصول المصلحة وعدم مدخلية الزمان الاخير في المحبوب لان الوجوب قبله لم يتعلق به ولا لعدم ترتب اثاره
لا لاجل عدم كون زمان المقدم محصلا للمحبوب او تفويتا للمحبوب الحاصل من الزمان المتاخر فيكون الزمان موسعا اجزاءه وبعضه لعدم العقاب على التقديم او
كون التقديم موجبا لحصول مصلحة اقوى من مصلحة خصوصية الزمان المتاخر او بدلا عنها كما في تجويز تقديم الزكوة لحصول التسعير في نزل الفقراء واما الاستدلال
فلان حصول الاجزاء وتساويهما غيره لا يستلزم تساويهما في عدم تفويت مصلحة كما في الفور التعلق المطلوب لكون التاخير مجزيا مع كون العقاب على تفويت
الطبيعة المقيدة والحاصل ان الاجماع على التوسعة بحسب الاجزاء لا يستلزم الاجماع عليها بحسب الرخصة وهو محل الكلام لا الاول الثاني ان الوقت
لو كان معينا لكان المصلي في غيره اما مقدما للفعل فلا يصح او موخرا فيكون قاضيا فيعصي وكلاهما خلاف الاجماع وفيه ان العصيان يسلم بالتاخير مراعيا
الى ان يفعل فيحتمل العفو للحديث والا فلا كما يقول به من اختصه بالاول واما القضاء فغير لازم كالحج وعلى فرض تسليمه لا دليل على بطلان كونه قضاء كما
يقول به وفرض وللمانع وجهان الاول ان الزيادة بحسب الوقت مستلزم لخروج الواجب عن الوجوب والثاني باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان اجزاء الزمان
بالنسبة الى الطبيعة في الموسع اما ان يكون متساوية في جواز الترك او في عدم جواز الترك او متفاوتة بالجواز في بعضها دونه في بعضها والاول يستلزم
خروج الواجب عن الوجوب لانه صار جائز الترك والواجب ما لا يجوز الترك والثاني مستلزم للتطبيق او التكرير وهما خلاف الفرض مع انهما محال لان كان مقدمة
بقي الثالث ومعه اما ان يكون ما لا يجوز الترك بعده الفعل او ان يكون الثاني مستلزم للتطبيق او التكرير وهما باطلان بقي الاول وهو المطلوب
وفيه انهما متساوية في الجواز لكن لا مطلقا بل مع البدل وهو الثاني والثالث الى ان يتضيق فلا يجوز الا عصيانا وعدم البدل الثاني من ظن بقائه الى اخر الوقت
فيجوز له التاخير اجماعا من القائلين بالفصل لو اخر وعرض بعده مانع شرعي او عقلي من اداءه كالحيض فاما ان يقول بانه كان مكلفا في اول الوقت او لا
والثاني مخالف للاجماع ونفي للغرض ومناف للطف وعلى الاول فاما ان يكون المقصود العقاب على ترك الفعل كما في الابتلاء او على ترك المقدمات كما
في التوطين والامتحان او الثواب على الاول او الثاني والاول باطل للزوم التكليف بما لا يطاق وكذا الثاني لعدم لزوم العزم كما سيجي وكذا الثالث والرابع
لان الثواب يكون على حصول الفعل او مقدمته ولو اعتقادا والمفروض عدم حصوله هنا على انه مستلزم لخلو تركه عن البدل لعدم البدل عن الزمن الاول الذي يجوز
الترك فيخرج الواجب عن الوجوب وفيه انه على ما مر من وجوب العزم الاجمالي والتفصيلي لا يلزم ذلك لانه على فرض حصوله يترتب الثواب عليه اصلا او مقدمة وعلى

فرض حصوله يترتب الثواب عليه اصالة او مقدمة وعلى فرض عدمه يترتب العقاب عليه كما مر واما على فرض عدمه فيمنع الاجماع على كونه مكلفا في الواقع واما
الاعتقاد بالتكليف فهو مسلم لكن لا يستلزم الثواب او العقاب لا يكون منافيا للغرض واللطف لكون المدار على الاغلب لا لانتقاض بمن اعتقد عدم دخول
الوقت فاخر وصبر ثم بعد مضيه انكشف خلافه وخلو الترك عن البدل الظاهري ممنوع بل موجود وهو ايقاع الفعل في الزمان الثاني اعتقادا وعن الواقعي مسلم
ولا باس لقبح التكليف مع عدم امتثاله وللمانع منها مع قوله بالاختصاص بالاول استدل بوجهين الاول انه لو لم يكن مختصا به لكان مختصا بالاخر لبطلان
التوسعة بما مر وبطلان الاختصاص بالوسط بالاجماع ويلزم منه محالات من لزوم كون الفاعل في اول الوقت اتيا في غير وقته ومن لزوم نية الوجوب فيه مخالفة
لاصل الواجب من لزوم عدم الاذان والاقامة فيهما لو فعلهما في اول الوقت لاختصاصهما بالفرايض المفروض عدم وجوبه في اول الوقت ومن لزوم عدم تادية الفرايض
لو لم يؤدها الا في اخر الوقت ومن لزوم افضلية الندب عن الفرض فان تقديم المغرب افضل من تاخيرها ولا يتصور الندب في اول الوقت لو كان غير وقت
الواجب كما هو لازمه فكيف يكون افضل الامر من اشتراكه مع الوقت في حصول الواجب مع خصوصيته في هذا الزمان يبلغ مرتبة الاستحباب وهو مثبت للتوسعة
ومنافاة خصمنا بالاخر وفي الاول الثاني التزام الخصم بكونه اتيا قبل الوقت ونفلا مسقطا للفرض وفي الثالث منع لزوم تحريم الاذان والاقامة في المستحب
مطلقا حتى فيما كان مسقطا للفرض وفي الرابع تسليم عدم اداء الفرايض لانه يقول بانه نفل يسقط به الفرض وفي الخامس حق لكن يرد علينا القلب للقائلين
بالاختصاص بالاخر بانه لو لم يكن مختصا بالاخر لكان مختصا بالاول بقدر زمان ثمان ركعات ولم يقل به احد لان القائلين به يجعلون وقته وقت الفضيلة
وهو مثبت للموسعة لكونه زائدا على ثمان ركعات وقيل في لزوم افضلية الندب بان في التقديم مسارعة الى اداء الواجب فلذا صار افضل وفيه ان
التمسك به موقوف على كونه مغفرة وخيرا في التقديم وهو ممنوع لان الزمان الاخير لو كان له مدخلية في المحبوبية وتعلق الطلب يكون التقديم تفويتا
له وايضا في زمان غير الغالب كتقديم الظهر من الزوال وهو تشريع حرام كيف يكون مغفرة كيف ولو تم لجاز التمسك بها في كل الواجبات والمستحبات
في استحباب تقديمها على اوقاتها وفساده ضروري على ان افضلية اول الوقت في الفرايض انما هو من خصوصية الزمان المقدم اجماعا زائدا على اشتراكه مع المتاخر
في حصول المحبوب لا بخصوص انه للزمان المتاخر مدخلية في حصول المحبوب ومع ذلك كان التقديم مسارعة الى المغفرة والحق انه بالاطلاق غير صحيح والحق التفصيل
وهو ان عدم الوجوب قد يكون لاجل كونه عسرا وان كان محبوبا غاية الحب لاشد من بعض الواجبات لغيره المستلزم للعسر فتعلق الاستحباب للسهولة
وعدم العسر قد يكون لاجل عدم كون محبوبيته بالغا حدا يقتضي عدم الرضا بالترك والاول يجوز افضليته من الواجب وعلى الثاني فالوجوب اما ان يكون
عرضيا كاخر الوقت بالنسبة الى القول بالتوسعة او يكون ذاتيا وعلى الاول يجوز افضلية الاستحباب بكون بعض الازمنة كالاول مثلا متصفا بالحسن
المقتضي للاستحباب دون الاخير فان الوجوب العرضي لا ينافي عدم الحسن الذاتي وهو مثبت للموسعة واما في غيرها فلا يجوز والمقام ليس من الاولين لان عدم
وجوب الصلوة في اول الوقت على هذا القول ليس لاستلزامه العسر كيف ولو كان كذلك يثبت التوسعة على ان الحقيقة اختصاصه بالاخر يقتضي الحسن في ذات زمان
المتاخر لا محض الوجوب العرضي والا فلا معنى للاختصاص بالاخر ولان القائلين بالتوسعة او التقديم يقولون بالوجوب العرضي في اخر الوقت ايضا
مع ان الوجوب العرضي مثبت للتوسعة والحق في الجواب منع الملازمة بمنع انه لو لم يكن مختصا بالاول لكان مختصا بالاخر لجواز التوسعة وعدم الاختصاص
الثاني الحديث اول الوقت رضوان الله واخر الوقت غفران الله لان الغفران ظاهر في حصول المعصية بالتاخير وفيه اولا ان ظاهر الحديث كون الاول موجبا
لحصول مرتبة الرضا الذي هو مرتبة المقربين والاخر موجب لحصول مرتبة الغفران الذي هو ادنى ولا يكون دالا على كونه غفرانا من الذنب الحاصل من
التاخير وهو المدعى وثانيا انه على فرض التسليم ذكر الاول والاخر ظاهر في الامتداد والتوسعة بخصوصه ولجزئه الثاني فقط لا يجوز استعماله في الشر
الاستظهار وبعده والثاني باطل عرفا وح يحصل التعارض بين الظهورين وهذا اقوى للشهرة بل الاجماع سلمنا عدم الترجيح ولا يصلح الاستدلال ويبقى
ما ذكرنا سليما عن التعارض سلمنا ترجيحه لكنه معارض بالاطلاقات وهو وان كان اخص لكن الاطلاق لاعتضاده بما مر يقدم سلمنا التكافؤ والتساقط فيثبت
التوسعة باستصحاب العدالة واصالة البراءة عن زيادة التكليف والعقاب على انه لا يدل على نفي الفضل لان اصحاب هذا القول جعلوا وقت الفضيلة وقتا اختياريا
ووقت الاجزاء اضطراريا ووقت الفضيلة ازيد من اصل الفعل بمرتبة لذا كانت نسبة نفي الفضيلة الى العبد بمنزلة فاسد كلهما الا الاختصاص بالاول
على ما مر ولان نفيها الفضيلة لا ينفيها كما مر وليس لهما كلام اخر دالا على كونهما من المانعين مع ان نفي التوسعة والفضيلة في اليومية باعتبار الشرع لا يدل على نفيهما بعد
الامكان فتدبر وللمانع مع قوله باختصاصه بالاخر استدل بانه لو لم يكن مختصا بالاخر لكان مختصا بالاول فيلزم ان يكون عاصيا بالتاخير ويكون قضاء والتالي
باطل وجوابه قد مضى مع منع بطلان التالي على التوسعة **المقام الثاني** في انه هل للواجب الموسع بدل وهو العزم على فعل الواجب ثانيا لو لم يفعل في
الاول وهكذا الى الاخير ام لا العزم اجماعا محققا ومنقولا عن العلامة وتلميذه الكاظمي او لا كما عليه المشهور وهو المنصور لاصالة البراءة من العزم واستصحاب العدالة واطلاق
الادلة على التوسعة المستلزمة لجواز التاخير مطلقا سواء حصل العزم ام لا والسيرة القطعية على العدم مع عدم المذمة على الترك واستدل ايضا بانه لو كان واجبا لكان
بدلا عن الواجب اجماعا ويلزم كونه مسقطا للتكليف كاتيان اصل الواجب ولا لما كان بدلا للواجب واللازم باطل اجماعا ولكان اللازم وصف احد فردي الواجب
التخييري بان جعل بدلا اختياريا لان العزم ح بدل كالواجب التخييري لكان شرعيته بعد تعذر مبدله كالتيمم ان جعل بدلا اضطراريا لكان مستلزما لجعل الفعل
القلوب بدلا عن افعال الجوارح اختياريا كما هو لازم مطلقا على الاغلب خلاف الغرض فلانه دائما متحقق كعقد القلب لا في الصلوة للعاجز لكونه بدلا اضطراريا لا يقال التوبة
بدل عما اوامر من الافعال الواجبة حال الكفر الاصلي لانا نقول بمنع البدلية بل هو حكم استقلالي لمن كان كذلك فتدبر ولكان مستلزما لاجتماع المثلين لان
العزم من احكام الايمان فيثبت مع ثبوته وينتفي مع انتفائه وهو واجب مطلقا ولذا كان واجبا قبل الوقت فلو كان بعد دخول الوقت ايضا واجبا يلزم ما ذكرنا
والتوالي بامرها باطلة اما بالاستقراء كالرابع او بالبداهة كغيره وفي الكل نظر اما الاول فلانه بدل عن ايقاع الواجب في هذا الزمان لا عن اصل الواجب وهو

مانع من الاختصاص بالاول

يستلزم سقوط مبدله اعنى ايقاع الواجب هو مسقط مع ان البدلية انما هو بالعقل لاجل عدم خروج الواجب عن الوجوب هو حاكم بما يرفع به المحذور
لحصول الثواب على فعله وعدم ترتب العقاب على تركه لا باللفظ المطلق كقوله انت مخير في ايجاد الطبيعة او عزم اتيانها في ثاني الحال حتى يلزم الاشتراك في
جميع الاحكام حتى سقوط التكليف مع انه لو كان باللفظ فيدل ايضا على عدم السقوط لان العزم على الايجاد ظاهر في مطلوبية الايجاد في الثاني على فرض
تركه في الاول واما الثاني فلان البدل هو الايقاع في زمان الاول والثاني والثالث مخيرا فهو متعلق الى ان يتضيق فيتعين لعدم البدل بعده واما الثالث
فلان ايجاد البدل الاختياري كاف في الحصول لا يقتضي قصد جهة البدلية واما اصل البدلية والتخيير فلم يكن بطلانه اجماعيا لكونه خلافيا واما الرابع فلان الخصم
يقول به في الموسعات وغيرها مغايرا لها بالنوع واين محل الاستقرار مع انه لا يكافؤ الدليل العقلي واما الخامس فلان القول بكون العزم الاجمالي
من لوازم الايمان ان اراد اللزوم العقلي بالثبوت عنده والعدم عند عدمه فكلا ومناف للضرورة كيف والفاسق مؤمن وكذا العازم للمعصية والمتردد في
اتيان الواجبات في وقته وترك المحرمات كذا وان اراد اللزوم الشرعي اعنى يجب على المؤمن العزم على كذا فهو ايضا كذلك لعدم الدليل عليه بل عدم العزم على
الترك لم يكن واجبا لعدم كون العزم على المعصية مجردا عن الفعل حراما كما سيجئ حتى يجب صح نعم الاعتقاد بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله اعنى وجوب واجبه وهكذا يكون
من لوازم الايمان وغير منفك عنه وثانيا بانه لا يلزم اجتماع المثلين لجواز اختلاف الموضوع بالاجمال والتفصيل نفسا ومقدمة كالغسل والوضوء
والموجب انا نتارك للمامور به في الحال وعدم العزم في الحال معرض عن الامر وهو حرام وتركه واجب هو اما بالفعل او ببدله اعنى العزم وان المكلفين
لا يخلون عن احد العزمين اما العزم على الفعل اعنى الواجب او العزم على الترك والثاني حرام فتعين الاول وانه قد ثبت في الفعل والعزم حكم خصال
الكفارة في الثواب ورفع العقوبة باحدهما وكذا العقاب على تركهما وذلك معنى وجوب احدهما وانه لو لم يكن واجبا يلزم خلو تركه عن البدل في الفجأة
لعدم حصول اصل الواجب فرضا ولا اثم فيخرج عن الوجوب وانه يلزم تساويه مع قبل الوقت في جواز الترك بلا بدل وكذا تساويه مع المستحب فيه والجواب
عن الاول بان المراد بالاعراض ان كان هو الانكار فهو بديهي البطلان كيف يلزم من عدم العزم القول بكونه كافرا وان كان المراد انه عزم على ترك الواجب
فهو الاستدلال الثاني ولا وجه للتعدد وعن الثاني فاولا بان الواسطة موجودة وهو التردد وثانيا بان العزم مجردا عن الفعل ومع اتيان المقدمة
وعدم اتيان ذي المقدمة حق فامن الله كسل السيف لقتل المؤمن ولم يقتل خشية من الله لم يكن حراما للاصل وعدم الدليل عليه بل بناء العقلاء
على العدم كما نقل عن الشهيد انه قال في عد الانوار نية المعصية عقابا ولا نماما لم يتلبس بها واما مع اتيان ذي المقدمة باعتقاد انه خمر مع العلم بانه حرام
سواء كان في الواقع خمرا او خلا او اتيان المقدمة وترك ذي المقدمة لمانع كالخوف من السلطان او من ضاله او اطلاع الناس عليه فيوجب العقاب للعزم بل
لصدق المخالفة في الاول عرفا وبناء العقلاء على المذمة في الثاني مع ان العزم على الترك في زمان الاول والثاني لم يكن عزما على ترك الواجب مطلقا حتى
يكون معصية وبعد تضيقه يتعين العمل ولا يجوز العزم على الترك لكونه عزما تركا للواجب المعين فحرام لترك ذي المقدمة صح اعنى اصل الواجب وعن الثالث
بانه مصادرة لان ترتب الثواب على فعل احدهما من فعل الواجب او العزم والعقاب على تركهما في الاول والثاني ما لم يتضيق ممنوع واول الدعوى والقدر المتيقن
هو الثواب على فعل الواجب او العزم والعقاب على فرض تركهما انما هو على ترك الواجب لا على تركهما معا وعدم العقاب على فرض العزم في الزمن الاول للعلم من كونه اتيا
باحد الواجبين ولاجل عدم وجوب العزم والتقديم معا وعن الرابع بانه ان اراد خلو تركه عن البدل في الظاهر ففيه ان اعتقاده ببقائه قبل الفجأة ولو من الاصل
بدل ثم بعد عروضها يكشف خطائه وكونه مضيقا في حقه في الواقع بلا بدل وجهله كان مانعا من التعلق ولا ضير في خروج الواجب في حقه عن الوجوب وان
اراد خلو تركه عن البدل في الواقع فممنوع لان بدله ايجاد الفعل في الزمان الممكن قبل عروض الفجأة لكونه مضيقا فيه غايته عدم علمه به كان مانعا من
التكليف به لبطلان التكليف بما لا يطاق ولا ضير في خروج الواجب الخ مامر عن الخامس وعن السادس بمنع المساواة لجواز ترك المستحب مطلقا والواجب قبل
الوقت بلا بدل بخلافه بعد الوقت لكونه مع البدل وهو ايقاع الثاني وهكذا الى ان يتضيق كيف يساوي مع انه لا يجزي قبل الوقت ولا يوجب الثواب
ثم فليذكر ان المكلف قد يكون باقيا على شرائط التكليف مع عدم المانع له وقد لا يكون كذلك اما لانتفاء الشرط او لوجود المانع وهو في الاول موسع
بالذات وبالعرض وفي الثاني يتضيق بالعرض لا مضيقا مقدمته زمان الامكان وهو زمان اجتماع الشرائط وعدم المانع ولا يجوز التاخير عنه فيما كان
الامر معلوما فالامر واضح واما فيما كان البقاء وعدم المانع مظنونا فهل يجوز التاخير ام لا والحق حجية الظن هنا وان لم يكن حجة في الموضوعات للمضرة
للاجماعات المحكية عن جماعة بل هو المحصل هنا ولاستصحاب البقاء وعدم المانع ولانه لولاه يلزم نفي الفائدة للتوسعة لندرة العلم بالبقاء وكذا في
صورة الظن بالعدم لا يجوز التاخير لحجية الظن هنا لبعض ما مر كالاجماع واما في صورة الشك فاشكال لان المقدمية والاشتغال يقتضي عدم الجواز
والاستصحاب يقتضي الجواز وهو مقدم لكن الاحتياط مع الاول ثم فيما لا يجوز التاخير لو اخر وانكشف خلافه من البقاء وعدم المانع ففي العصيان اقوال ثالثها
التوقف والحق ثبوته لترك ذي المقدمة اعتقادا ويصدق معه العصيان وبذلك ظهر فساد ما قيل انه ترك المقدمة ولا تكون واجبة وفي كون الاتيان بعد
انكشاف الخلاف في الوقت اداء او قضاء ايضا خلاف والحق انه اداء لكون الاعتقاد انما لا موضوعا وفيما يجوز التاخير لو اخر وعرض المانع كالفجأة فترك
لم يكن عاصيا للاصل ولفرض جواز التاخير وينسب الى الحاجبي والعضدي الفرق بين ما كان وقته العمر وما يكون محدودا ففي الاول قال بالعصيان لانه لولاه يلزم
خروج الواجب عن الوجوب بخلاف الثاني فانه يجوز التاخير الى تضيق الوقت وهو باطل للتحكم وكونهما من باب واحد كما نسب الى البهائي ره واستجوده بعض الاواخر
ولا وجه للفرق الا ان يكون المقصود التاخير الكثير الموجب لعده متهاونا مع ان كون التهاون موجبا للعقاب ما دام قصد اتيان المامور به ممنوع ودفع بعض على
توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير في لوازمه بدلالة الاشارة وبنى عليه ثم صحة التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في الجزء الاخير بعده وفيه منع
توضيح المطلب ان الاحوال العارضة للمكلف قد يحصل العلم باتحادها في اقتضاء الحكم الواحد وعدم الاختلاف كالحضور والسفر الغير الشرعي وقد يحصل

وهو يجري في المحدود الذي كان زمانه كثيرا ايضا منه

العلم

العلم باختلافها واقتضاء كل منها حكما مخالفا للاخر وقد يكون مشكوكا والاول واضح من ثبوت التخيير في الازمنة في اتيان المطلوب الواحد اما الثاني فاما
ان يكون الحكمان المتغايران للحالين من باب الاستقلال وعدم التبعية كالقصر والاتمام للمسافر والحاضر او من باب البدلية الاضطرارية كالصلوة مع الوضوء
ومع التيمم بدلا عنها بعد فقدان الماء وصلوة المريض جالسا بدلا عن الصحيح وقد يكون مشكوكا واما البدل الاختياري كالتخيير بين القصر والاتمام في المواطن
الاربعة فالحال فيه واحد في التخيير في الازمنة بخيرة في المطلوب الجزئي ولا يكون بدلا للبدل اما الاستقلالي فالحاضر في اول الوقت مع قطعه بعروض السفر الشرعي
في اخر الوقت او العكس قد يعلم كون المناط هو زمان تعلق الوجوب ثم عرض بعده ايضا هذه الحالة وقد يعلم كون المناط هو زمان الاداء واتيان الفعل
وان سبقه ما يضاده وقد يكون مشكوكا في ان المناط هو حال تعلق الوجوب او اداء الواجب اما الاول والثاني فحالهما ظاهر واما الثالث فالكلام فيه
يقع في مقامات الاول من حيث صحة التمسك باستصحاب ما يلزمه ظاهرا في اول الوقت والعدم والثاني في ان الادلة الدالة على التخيير هل تدل بدلالة
الاشارة بالذات او بملاحظة اباحة السفر على التخيير في اللوازم بان المكلف مخير في اتيان الصلوة تماما في وقت الحاضرية وقصرا في وقت
المسافرية اولا والثالث في الادلة الدالة على القصر في السفر والتمام في الحضر من انهما يشملان مطلق السفر وان كان بعد دخول الوقت حاضرا او بالعكس
في التمام اولا وعلى فرض الشمول هل يكون المعارض بينهما اولا اما الاول فوجه القائل بعدم صحة التمسك بالاستصحاب ان المكلف الحاضر في اول الوقت مع
علمه بعروض السفر في اخر الوقت اما ان يكون مكلفا بلزوم اتيان التمام والقصر او التخيير او الطبيعة المجملة بين الكل وما سوى الاخير ممنوع واما الاخير فلم
لا يحتاج الى الاستصحاب والكلام انما هو في التعيين ولا يثبت بالاستصحاب الا الطبيعة المجملة وان فرض الكلام في صورة عدم الالتفات بعروض السفر
او اعتقاده بالعدم مع حصوله بعده بانه في اول الزوال مامور بالاتمام اعتقادا والاصل بقاؤه ففيه ان بعد حصوله يكون الشك ساريا في اصل المستصحب
والاستصحاب فيه لم يكن حجة فتدبر والحق جواز التمسك به لان الحاضر مثلا في اول الوقت حاله الدخول في الصلوة التمام معينا لا غيره وبصحته يكون مسقطا
للتكليف سواء كان المناط هو حال الوجوب او حال الاداء ثم بعد زوال الوصف يحصل الشك في بقائه وارتفاعه والاصل هو الاول واما الثاني
فالحق ان الادلة الدالة على التوسعة كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل دالة على التوسعة في الازمنة في ايجاد المطلوب المجمل الثابت
في الذمة من اول الوقت الى الاخر وعدم وجوب التقديم بالحال الموجود فيه والمطلوب اعنى الطبيعة لما قيدت وتعددت باختلاف الاحوال فتحصل الشك
في ان المطلوب الموسع ما هو وهو يجتمع مع الطبيعة المعينة كالقصر والاتمام والتخيير بينهما ومعهما استقلالا لا كل بحاله وح ان اراد بالتخيير في اللوازم
عدم وجوب تقديم الصلوة في اول الوقت حاضرا كان او مسافرا وهكذا وان علم عروض السفر بعده فهو مسلم لكنه لا يكون من باب الاشارة لكونه مقصودا
من الكلام الدال على التوسعة قطعا ولا يحتاج الى ملاحظة اباحة السفر وان اراد به كونه دالا على كونه مكلفا في حال الحضور بالتمام وفي حال السفر بالقصر
فهو ممنوع ولو مع ملاحظة اباحة السفر لانه لا يستفاد منه الا كون المطلوب موسعا ولا يدل على تعيين المطلوب بعد عروض التعدد والاختلاف باختلاف
الاحوال كما ان اباحة السفر لا يدل على كون السفر بعد الحضور قصرا لجواز كونه تماما او مخيرا او هما معا بل يستفاد من الدليل الدال على وجوب القصر للمسافرين
على كون المشتق حقيقة في الذات المتصفة بالمبدأ حال النسبة سواء كان مسبوقا بالحضور او لا فيما اتصف قبل النسبة وان كان منقضيا حال النسبة
كما ان حرمة السفر من حيث هي لا تدل على كونه تماما الا بملاحظة الخارج من كون سفر المعصية موجبا للتمام نعم بعد ملاحظة الدليل على التوسعة وعموم الدليل
للقصر في المسافر والتمام للحاضر مطلقا يستفاد منه تخيير المكلف الحاضر مع عروض السفر بعده في اتيانه اول الوقت تماما واخر الوقت قصرا باستفادة التخيير
من الدليل للتوسعة والتعيين من العمومين واما الثالث فالحق ان الدليلين عامان شاملان للتقسيم لان ما دل على لزوم التمام دل عليه للحاضر مطلقا وان كان
بعد السفر وكذا ما دل على القصر للمسافر مطلقا وان كان بعد الحضور لان المشتق موضوع لحال التلبس سواء اتصف بما يضاده وانقضى كالمسافر المسبوق
بالحضور وبالعكس او لا كالحاضر من الاول الى الاخر ومثله المسافر وح لا تعارض بينهما وبه يندفع الاستصحاب الذي ذكرنا لارتفاعه بالدليل الاجتهادي وحمله على
من تلبس سواء انقضى او لا فيقتضي موافقا للاستصحاب في السفر بعد الحضور التمام وفي العكس القصر فاسد لكونه مجازا فيه موقوفا على القرينة وليست ولكونه
خلاف الاجماع على كون المناط في التمام والقصر على حال التلبس لان حال التلبس بالاتصاف والحقيقة قطعا فلا يجوز ترك حال الاتصاف واخذ حال
الانقضاء بعد الاتصاف واما في البدل الاضطراري فمقتضى الدليل الدال على التوسعة عدم وجوب التقديم فيمن كان حاله اول الوقت الوجدان واخر
الوقت الفقدان او عدم وجوب التاخير في العكس لانه يقتضي التاخير في ايجاد المطلوب بعد ملاحظة الدليل على كون المطلوب في صورة الفقدان الصلوة مع التيمم
وفي صورة الوجدان الصلوة مع الوضوء فيستفاد كونه مخيرا في اتيان الصلوة مع الوضوء في حال الوجدان ومع التيمم في حال الفقدان ولكن الدليل الدال على
البدلية ان علقه على عدم التمكن من ايجاد الطبيعة مع الماء حين الارادة فيكون الاقتضاء باقيا سليما عن المعارض وان علقه على عدم التمكن من ايجاد الطبيعة
مع الماء فيرفع التخيير لان شرعية الصلوة مع التيمم وتحقق الفقدان موقوف على عدم التمكن من الماء في جميع المقدمات من الازمنة فيقيد الدليل على التوسعة
ويخرج منه الواجد في الاول دون الاخير وبالعكس لانه كان متمكنا في وقت الاداء وسطا او اخرا ولا يكون مخيرا او موسعا لعدم كونه متعددا بل يتضيق ومعه لا يكون
البدل مشروعا حتى يتخير وفي الشك من انه معلق على الفقدان عند الارادة او عدم التمكن منه في الوقت مطلقا يرجع الى ان المطلوب متعدد مخير او واحد مضيق فالاصل
الاشتغال والمقدمية وان اقتضاء الثاني لكن الدليل على التوسعة لا ريب الاول والتقييد لم يثبت وهو مقدم لكونه اجتهاديا واما في صورة الشك في كونه
مستقلا او بدلا من قبيل الاول فلا يتفاوت الحال وان كان من قبيل الثاني والشك في انه من قبيل الاول او الثاني فيرجع الكلام الى الشك في كون المطلوب
واحدا مضيقا او مخيرا متعددا وقد ظهر حاله واما في صورة الشك في كون اختلاف الاحوال موجبا للتعدد ام لا فان التعدد المحتمل ان كان استقلاليا او بدليا من
قبيل الاول فالاستصحاب يقتضي اتحاد الحال الثاني مع الحال الاول في الحكم والدليل الاجتهادي على التوسعة لا يفيد التعدد وانما يدل على عدم وجوب التقديم

فلا يكون منافيا للاستصحاب فيما كان مدلوله في اول الوقت طبيعة معينة ويؤيده اصالة عدم التقييد ان كان بدليا من قبيل الثاني والشك فيظهر تمامه من كون الاصل الاجتهادي مقدما ثم فيما كان التقديم لاتمام كصورة وجدان الماء اول الوقت مع اعتقاده بعدمه في الاخر ثم ان اخر عصيانا او انكشف خلافه بوجدان الماء في الاخر فهو مأمور بمراعاته لا البدل واما اذا انكشف تعذره فهل مأمور بها مع التيمم في الوقت او بها مع الماء في الخارج الحق هو الاول لصدق عدم التمكن وان كان بسوء اختياره واما فيما جاز او وجب التاخير اعتقادا وجدان الماء في الاخر ثم ان وجد فالحال واضح وان لم يوجد فمأمور بالبدل قطعا بالاولوية لتعذر المبدل فتدبر اصل الامر بالاداء موسعا او مضيقا ايجابا او ندبا لا يقتضي فعله بعد وقته لفظا ولا عقلا لعدم كما ان الامر بالقضاء لا يقتضي فعله في الوقت توضيحه يقتضي رسم امور الاول ان الوقت قد يوصف بكونه اداء وقضاء واعادة وتقديما (الفصل ٤) او تعجيلا الا ان القضاء انكر وقوع الاخير من غير نقل خلاف وتلقاه بالقبول شريفهم معللا بانه راى تقديم المسبب على السبب متعذرا في تقديم الزكوة بانه جعل ملك النصاب الذي هو جزء سببها قائما مقامه وجعله وقته لذلك موسعا والاول مردود بان علل الشرع معرفات فجاز تقدمها والثاني بان انكار البعض مع الاجماع على وقوعه في البعض تحكم والحق وقوعه عندنا بالنصوص في مواضع منها غسل الجمعة وصلوة الليل والصلوة اليومية مع ظن دخول الوقت في الغيم اذا وقع ركعة فصاعدا منه ان قلنا بتعميم من ادرك ركعة قبلا او بعدا وزكوة الفطرة والمال على قول واما الثلثة الاول فلا كلام في وقوعها والنسبة بين الاولين التباين وفاقا ولتبادر اتيان الشيء في الوقت من الاول وصحة سلبه عن الواقع في الخارج عن الوقت وعدم صحة التقسيم وكذا الثاني لتبادر الخارج عن الوقت منه وغيره واما الثالث فقد اختلفوا فيه حتى نهايته لا استبعاد في اجتماع الاعادة والقضاء في فعل واحد انه لم يلحظ في الاعادة الفعل في الوقت ولا في خارج الوقت بل الملحوظ فيه هو اتيان الشيء ثانيا مطلقا وعلى ذلك تكون النسبة بينها وبين كل منهما عموما من وجه ان قلنا يكون الاداء هو الاتيان في الوقت اولا كان او ثانيا والقضاء هو الاتيان في الخارج مطلقا اولا كان او ثانيا ونسب الى ظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين الا العضدي حيث حصر الاعادة باتيان الشيء ثانيا في الوقت والاداء باتيان الشيء اولا في الوقت وقد سبقه اليه ... والغزالي والفخري والحق ان الاداء اعم من الاولية والثانوية في الوقت لعدم تبادر الاول منه وعدم صحة سلب الاداء عن اتيان الشيء ثانيا في الوقت واما الاعادة فالتبادر يقتضي اختصاصه باتيان الشيء ثانيا في الوقت وكذا صحة سلبها عن اتيان الشيء ثانيا في الخارج لانه يصح استعمال القضاء فيه لا الاعادة الا ان يقال بعدم صحة سلبها عن اتيان الشيء ثانيا فيما كان اوله واقعا في الخارج ايضا بانه فعله في الخارج قضاء ثم ظهر الخلل فاتى ثانيا فلا يصح سلب الاعادة عنها ويتم في غيره فيما كان اوله واقعا في الوقت وثانيه في الخارج بالاجماع المركب فعلى الاول النسبة بين الاعادة والقضاء تباين وبينها وبين الاداء عموم مطلق وعلى الاخير بينها وبين الاداء عموم من وجه وكذا بينه وبين القضاء ثم الاعادة هل هي الاتيان في الحال الثاني مع حصول الاخلال في الفعل الاول شطرا او شرطا او يكون اعم لكل قول والاظهر الثاني لعدم صحة السلب عما لم يظهر الخلل في اوله كما فيما فعله اولا منفردا ثم ثانيا جماعة وان كان المتبادر هو الاول لكن ما ذكرنا مقدم والاستفتاح في الفعل مع عدم ظهور الخلل في الاول في بعض الموارد عقلي لا لفظي ولذا لا يقال لم يكن اعادة ولا فرق في الجميع بين الواجب والندب لعموم الامارات خلافا للقول بعض باختصاصها بالاول وهو ضعيف الثاني انه من ادرك ركعة من الوقت فهل الصلوة فيه اداء او قضاء اقوال اظهرها الاول للاجماع المنقول عن الخلاف مع النصوص المعتبرة سندا بالعمل من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك كلها في الوقت او فيه وجه الاستدلال ان اللام في الوقتين اما ان يكون للجنس او للعهد والاول في الاول والثاني في الثاني او العكس وعلى كل منها فاما ان يكون الحمل مجازيا من باب التشبيه في المنزلة او حقيقيا والثلثة الاول مع الحمل الحقيقي فاسد لعدم امكان كون وقت الركعة الواحدة وقتا لاربع ركعات حقيقة سواء لوحظ بالنسبة الى المعهود او النفس الامر وكذا ان لوحظ في الاول النفس الامر وفي الثاني العهد بمعنى ما مر واما عكسه فصحيح ويكشف عن كون الوقت في نفس الامر لمن اخر صلوته الى ان يبقى ركعة في وقت المعهود زائدة عن المعهود ويكون ح دالا على كونه اداء لوقوع المجموع في الوقت النفس الامري واما الاربعة المجازية فكلها صحيح لكن على فرض حمل الثاني على نفس الامر سواء اريد من الاول هو او العهد يكون دالا على كونه قضاء لان الاداء لا بد من وقوع تمامه في المعهود او في نفس الامر حقيقة والاول هنا منتف بالفرض والثاني كذلك والا فلا معنى للتشبيه بانه بمنزلة من ادرك تمامه في نفس الامر ويكون التشبيه في عدم الاثم واما على فرض حمله على العهد سواء اريد من الاول الجنس او العهد فيرجع الى المذاهب في التشبيه فعلى العموم او الحمل على الظ لو كان هو الاداء يفيد الادائية وعلى الاجمال او الحمل على الظ لو كان هو عدم الاثم لا يفيده والحق عدم ثبوت الظهور ويحمل على العموم يلزم الاداء والمتبادر من الوقت الاول هو العهد وكذا الثاني وح لا بد من كون الحمل تشبيها لبطلان الحقيقي كما مر ويثبت المطلوب على فرض حمل الثاني على نفس الامر والحمل حقيقي ويثبت المطلوب ايضا وكذا التشبيه لما مر من كون الحق هو العموم فيه وعلى فرض حمل وقت الاول على نفس الامر فيثبت المطلوب مطلقا لانه ان حمل الثاني على النفس الامر والحمل الحقيقي فاسد التشبيه يثبت المطلوب على اي منهما يثبت الادائية وهو المطلوب لولا ما ذكرنا لكان الحق هو القضاء لخروج الصلوة عن ذلك من الوقت اما ما خرج فمعلوم واما ما وقع في الوقت فلانه لم يكن في وقته لكونه وقتا لركعة الاولى وما دل على التوقيت لم يعم مثله بل لم يدل الا على توقيت ما وقع فيه الركعة الاولى ومنه ظهر فساد قول المفصل راسا الثالث قال بعض بتوقف صدق القضاء على تعلق الاداء بذمة المكلف وقال بعض بتوقفه على ترك المصلحة الواقعية سواء كان الامر الكاشف عنها متعلقا ام لا لمانع وتوقف بعض والحق ان جعل النزاع في الصدق في غاية الفساد بل الظ كون النزاع في التلازم عقلا او في وجوب القضاء من انه موقوف على الفوت وفي صدق الفوت خلاف لان القضاء حقيقة في اتيان الشيء في الخارج مطلقا الفصل فيه في الوقت مطلقا ولو كان مع عدم ايجابه راسا وهو يصدق فيما كان المطلوب الطبيعة المقيدة كالمضيق والفور التقييدي لا المطلقة ولا معا كالفور التعدد المطلوبي لانها تستلزم بان القصد في التاخير ومعه لا يكون اتيانا في الخارج بل يكون في وقته لسعة المطلقة كالحج بخلاف المضيق فانه لا يصح بعده فيكون اتيانه في غيره اتيانا في الخارج والحق هو الثاني لعدم توقفه على

تعلق

تعلق التكليف في زمان الاداء بل موقوف على ترك المصلحة لان من نام مستوعبا او غفل كذلك او سهى او جهل يصدق انه فات صلوته مع انه لم يتعلق بذمة المكلف لمانع بخلاف جنون المستمر او الطفل الغير المميز والحائض فانه لا يصدق اما الاول فلانه لو غفل احد من المتمولين من معاملة له او حصل له مانع عنها يصدق عليه انه فات عنه ربحها بخلاف ما لو كان فقيرا فانه لا يصدق وبذلك يحصل الفرق فيما لا يتعلق الاداء بين ما لو كان لاجل الموانع العقلية كالنوم والغفلة والسهو والجهل وبين ما لو كان لاجل الموانع الشرعية من انتفاء الشرايط الشرعية كالعقل والبلوغ والطهارة وعدم الحيض والوضوء وامثالها لان المانع العقلي يوجب عدم تعلق التكليف لقبح التكليف بما لا يطاق لا لعدم المصلحة بل المصلحة موجودة فيه وتركت يصدق الفوت واما المانع الشرعي فيكشف عن عدم المصلحة معه والا فلا معنى للشرطية ولا يصدق معه الفوت فتدبر الرابع هل التعريف في الالفاظ التي ذكرنا يكون من اصطلاح الفقهاء كلفظ الاصل او يكون من الشارع والحق هو الثاني لانه لو كان من الاول لكانت الامارات عند الفقهاء دليلا لها لا عند المتشرعة كلفظ الاصل وليس كذلك لتبادر المعاني المعهودة منها عند كل متشرع مع عدم صحة سلبها عنها كلفظ الصلوة والزكوة وامثالها مما ظهر كونها حقيقة فيها عند كل المتشرعة وهي تكشف عن الحقيقة الشرعية على ما حققنا في مقامه وتظهر الثمرة فيما لو قال الشارع اعد صلوتك او اقضها فلو قلنا بانه حقيقة في الثاني تنقض في الاول يدل على فساد الاول فلو اعطاه نذر ينذر اعطاء درهم بمن صلى صحيحا لم يكن مبرء للذمة بخلاف غيره واما لو قال لا تعد او لا تنقض فلا يدل على صحة الاول لان رفع الطلب اعم من وقوع المصلحة وكفايتها ومن وجود المانع فيه وبه ظهر فساد ما قيل انه يدل الخامس في الاقوال قول باقتضائه فعله بعد وقته وقول بالعدم وهو المشهور وقول باقتضائه عدمه من باب مفهوم الزمان كما يجيء في المفاهيم والثمرة تظهر في الموارد المشكوكة بما لم يرد دليل على وجوب الاتيان بعد انقضاء الوقت الخاص لا على عدمه كالاجارة الموقتة والوكالة الموقتة فيما يقبلها من العبادات والعقود والايقاعات لو اتى بالعمل بعد الوقت ومكان اخر وغيرها السادس في الاصل وهو التوقف لاصالة التوقيفية وضعا وحكما ويشترك مع الثاني في نفي لزوم اتيان المشكوك فيما كان موردا لاصالة البرائة لانه ينفي من باب الاصل والثاني ينفي من حيث الاصل وهذا الدليل معا السابع في اصل المطلب لنا على الاول على عدم الدلالة لفظا الاصل وعدم الدليل لان الاول فاما ان تكون الدلالة بالمطابقة او التضمن او الالتزام وانتفاء الاول واضح وكذا الثاني لانه وان كان مركبا من الصلوة مع القيد لكن بانتفاء القيد والزمان المخصوص ينتفي المركب وينتفي مطلوبية الصلوة من حيث الجزئية والتقييدية وما يقع في الخارج صلوة من حيث هي وهي لم تثبت بالامر الاول وقيل في المقام صم يوم الخميس امر بايقاعه فيه وهو معنا بسيطا (معنى بسيط) ولا وجه له لان يوم الخميس قيد له عرفا واضحا الا ان يقال انه يدل على مطلوبية الصوم المقيد والمطلق من باب تعدد المطلوب لا من حيث كونه جزء من المقيد فقط يبقى بانتفائه عند انتفائه ومنه انه لو كان كذلك فيكون المدلول المراد مستقلان وهو ممنوع للاصل التوقيفي ويتبادر المطلوب الواحد وهو المقيد واما الثالث فلعدم الملازمة عقلا لجواز الانفكاك لذلك لفظا والانتقال اليه العرف ويلزم التناقض لو قال لا يجب اتيانه بعده كقوله صم يوم الخميس لا يجب ولا يجوز بعده لو لم يات به ولا يلزم منه التناقض وعلى عدم حكم العقل بان المطلوب مركب من خصوصية الزمان والصلوة ويجوز عقلا الاختلاف بين الازمنة في مدخليتها لما لحصول المصلحة المخصوصة كما ان الزمان المخصوص صح الاخر ولو على سبيل البدلية ومثله الكلام في المكان والمفعول به والمميز ونحوها واستدل ايضا بانه لو وجب بعد انقضائه بالامر الاول لاقتضاه كاقتضائه زمان الاول ويلزم كونه مخيرا او لكانا سواء في العصيان والثواب للادائية والقضائية لانه يلزم المساوات وعدم الفرق بين التقديم على الزمان الخاص والتاخير عنه وبان الاوامر الشرعية تارة تستعقب القضاء وتارة لا تستعقبه ولا اشعار للامر الدال على الاعم بالاخص وبان وجوب القضاء يثبت بالكتاب والسنة وح لو كان الامر الاول يقتضيه يلزم التاكيد والتاسيس اولى وفي الاول منع اقتضاء الاقتضاء المساوات من جميع الجهات لجواز اقتضاء الامر الاول المطلوبية المتعددة الاول المقيد لخصوصية زمان الاول وزمان الثاني في الثاني المطلق فان الشيء قد يكون محبوبا بذاته من حيث هو وفي هذا الزمان المخصوص ح يسقط التكليفين اما المقيد فواضح واما المطلق لكون المقيد فردا له تحصل بايجاد المقيد ولو لم يات فيه يبقى لزوم ايجاد المطلق في الزمان المتاخر كالزمان الاول لا على المقيد لا للمطلق مع ظرفية كل منها للمطلق فلا يلزم الاستواء في الاقتضاء ولا يلزم التخيير لكونه من باب تعدد المطلوب او من باب ان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام والاقتضاء يكون من باب الترتيب لا التخيير والمساوات نعم هو صحيح لو كان ذكر الخصوصية كيوم الخميس من باب ذكر افضل الافراد وفساده بديهي وبما ذكرنا ظهر فساد وجه الثاني على ما قال من لزوم المساوات لعدم الملازمة في انحصار (في صم يوم الخميس) الاقتضاء بالمساوات في جميع الجهات من العقاب والثواب والاداء نعم يمكن تمامه بانه لو كان الاقتضاء بالامر الاول فاما ان يكون بنحو الترتيب كالتعدد المطلوب وكون انتفاء الخاص غير موجب لانتفاء العام فيلزم الادائية وعدم القضاء كالحج او فضل الافراد او يكون بنحو التخيير والمساوات لكون الخصوصية من باب ذكر افضل الافراد فيلزم التساوي فيه وفي العقاب والثواب كلاهما بديهي الفساد لكونه في الاول اداء وفي الثاني قضاء اجماعا وفي الثالث فبان عدم تمامية الاستقرار في الخارج باستعقاب القضاء مرة دون مرة لا يوجب نفي دلالة الامر الاول وفي الرابع ولا منع لزوم التاكيد اولا لانه لو كان بالامر الاول لكان اداء كاملا وثانيا منع اولوية التاكيد على التاسيس للقول باقتضاء الامر الاول فعله بعد انقضاء الوقت الاول (الاول وجه) ان المطلق والمقيد متباينان في الخارج والامر المتعلق بهما يكون من باب تعدد المطلوب فلو تحقق المقيد انتفى الامر المقيد بحصوله وكذا المطلق لكون المقيد فرده ولو لم يتحقق بقي التكليف بالمطلق واما يجب اتيانه بعده وفيه انه لا يكون الملحوظ في نظر المكلف شيئين مستقلين بل هو المركب المطلق بشرط هذا القيد كما هو المراد من الامر وهو ظاهر وبما ذكرنا ومع انتفاء القيد ينتفي الموضوع ولا يدل على المطلق من حيث هو والثاني ان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام وفيه انه يوجب انتفاء العام الموجود فيه وابقاء ارادة العام من حيث هو محتاج الى الدليل وليس بل الامر ظاهر في الجملة في عدمه كما في مفهوم الوصف والعدد لكنه غير حجة الثالث ان المطلوب هو الفعل لا غير وليس الزمان مطلوبا لانه ليس من فعل المكلف وانما وقع في ذلك ضرورة كونه ظرفا للفعل وهو ادرك الفعل بالاحوال التي لا يكون من فعل المكلف كالحيض فيلزم جواز العبادة معه وثانيا بانه لو كان كذلك لما كان بالتاخير اثما ولا قضاء ولا وجه لذكر الزمان الا

ان يجعله من باب تكرار فضل الافراد وظاهر الامر الشرطية والقيدية المستلزمة لمدخلية في المصلحة الرابع ان الوقت كالاجل في الدين وكما لا يسقط الدين
بالتاخير فكذا الاول وفيه ان الدين تعدد تشخص الخارج كونه من تعدد المطلوب بخلاف ما نحن فيه لظهور وحدة المطلوب اعني
الطبيعة المقيدة الخامس انه لو وجب القضاء بامر جديد لكان اداء لا انه امر بالفعل في الوقت لا بعده وفيه ان القضاء استدراك لما فات في وقته لا
دخل فيه بالامر الاول والجديد السادس ان الغالب في الوجوب القضاء ولا بد له من المقتضي والاصل عدم ما سوى الامر الاول وفيه ان الامر الجديد للقضاء
ورد ووصل بقوله اقض ما فات الخ والاصل عدم وضع الامر الاول وان تضمنه يلزمه ان يكون قضاء كالحج وهو فاسد كالامر السابع ما ذكره الموفق ان
التتبع يورث الظن بثبوت القضاء في كل موقت اذا كان ذلك الا ما ندر اذ لا يكاد يوجد في الاحكام ما تعلق به الامر في وقت الا وثبت الامر بالقضاء فيه
على تقدير فوته غير صلوة العيدين والجمعة فالظن يحكم بان منشاه تعلق الامر الجديد هو الامر الاول فكان من باب تعدد المطلوب كالحج ويلحق النادر بالاعم الاغلب
وفيه منع الغلبة المعتنى بها بحيث يصح الاعتماد عليه مع انه لا يلزم ان يكون بالامر الاول والظن اصله وحجيته ممنوع الثامن ان المامور به مركب وبعد تعذر
المركب او تعسره بانتفاء القيد يكون الجزء الاخر اعني الصلوة من حيث هي ميسورا وتشمله الاخبار وفيه منع حجية الاخبار الا فيما انجبر بعمل الاصحاب لضعفها
مع ان شمولها للمركبات العقلية تامل وقال بعض الاجلة انه لو كان من باب المركب لا من باب المشروط والشرط وفيه ان يقول بعد تعذر الشرط المشروط
مقدور ولا فرق وان كان باطلين التاسع الاستصحاب بان بعد انقضاء الوقت يحصل الشك في بقاء الوجوب وعدمه من باب الشك في ان انتفاء الخاص
يوجب انتفاء العام لا من باب الشك في كون ذكر الخصوصية من باب تكرار فضل الافراد ام لا وفيه ان قيدية الخصوصية ظاهرة من الامر ومع انتفائها ينتفي
الموضوع ولا يجري الاستصحاب وكذا انتفاء الخاص يوجب انتفاء العام الموجود فيه واستصحاب العام من حيث هو موقوف على الثبوت ولم يثبت العاشر
انه لو سقط وجوب الفعل بخروج الوقت لسقط الاثم لانه من احكام وجوبه وفيه انا نمنع سقوط الاثم بخروج وقت ما استقر قبله فلو وجب لحصول المخالفة
بترك المامور به وان اراد سقوط الاثم بتركه بعد انقضاء الوقت فهو مسلم من حيث الامر الاول بل بما يتعلق بفعله كما لو فعله فيه لم يكن امر جديد لكونه
ثم ههنا مباحث الحادي عشر انه ايجاب المركب يستلزم ايجابه بمفرداته وفيه انه يستلزم ايجابها من حيث الجزئية لا من حيث هي ويلزم انتفائه بانتفاء الاصل اعني
المركب فتدبر **اصل** في تداخل الاغسال توضيح المطلب يقتضي رسم امور الاول ان الاصل في الاسباب المتعددة هل يقتضي التداخل وكفاية ايجاد المسبب مرة
ام لا والكلام فيه يقع في مقامين الاول في الاصل الاعتباري والحق في ذلك التفصيل ففي التكاليف المقدمية كالغسل والوضوء لصحة الصلوة
والنزح لاجل رفع النجاسة الاصل عدم التداخل وذلك لاستصحاب التكليف في جانب المقدمة وقاعدة الاشتغال وفي التكاليف النفسية الاصل
هو التداخل وكفاية المرة كما لو كان وجوب النزح تعبدا وذلك لاصالة براءة الذمة عن الزائد سواء كان وقوع الاسباب مجتمعا او مرتبا وعلى الاخير سواء اوجد
المكلف المسبب بعد وقوع السبب السابق ام لا وللاستصحاب وذلك كما لو وقع بعض الاسباب مقدما كالجنابة قبل الحيض فان استصحاب كفاية غسلها وصحة الدخول في
الصلوة وغيرها يقتضي كفايته بعد عروض سائر الاسباب ايضا للشك في تاثيرها وحيث كفاية اتيان الغير وفيه بالاجماع المركب فيما لم يكن فرق بين الاحكام
لكن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب وجوب غسلها معينة قبل حدوث سائر الاسباب لان غسل الجنابة مثلا كان واجبا بخصوصه والاصل بقاء وجوبه
وان حصل الغير كالحيض وغسله بعده للشك في كفاية اتيان الغير وبقاء الوجوب للعين بسبب الشك في اقتضاء الاسباب من الحيض هل يقتضي
غسله بخصوصه مطلقا مع عدم كفاية غيره منفردا كان او مجتمعا او لا فلا ترجيح وكما لو وقع زيد في البئر ولم ينزح عنه ثم مات ووقع عمرو فيه بقصد النزح لهما
مقتضى التداخل كفاية لزيد ومقتضى الاستصحاب بقاء تكليف زيد فيحصل التعارض بين الاستصحابين ويبقى اصالة البراءة سالمة عن المعارض لا يقال
في صورة الاجتماع استصحاب التكليف الاجمالي يقتضي عدم التداخل لانا نقول بعد نفي الزائد بالاصل لا يجري الاستصحاب لارتفاع التكليف بالواحد
المقام الثاني في الاصل الاجتهادي والحق فيه ايضا التفصيل وذلك لان الحكم المعلق على السبب قد يكون نفس الطبيعة سببا مقتضيا للمسبب من دون تاثير للخصوصية
قلة وكثرة ومرة وتعددا كالحدث الاصغر الحاصل من اسبابه من النوم والبول وامثالهما فان نفس طبيعة الحدث يقتضي الوضوء سواء كان حاصلا من نوع
واحد او متعدد قليل او كثير وهكذا وهذا يتداخل بلا تامل سواء حصل الاسباب مرة مجتمعا او مرتبا او الفرق فان طبيعة الحدث شيء واحد سواء حصل
مرة او تعدد قلة او كثرة واذا حصل يقتضي الوضوء وهو ايضا طبيعة يحصل الامتثال باتيانه مرة والزائد يحتاج الى الدليل ثم بعد ايجاد الوضوء ان حصل الاسباب
بعده ايضا فان استفاد السببية العلية بنحو العموم كقوله كلما اشبعت فاحمد الله فكلما تحقق يقتضي المسبب فيجب ايجاد الوضوء بعده وهكذا كلما تحقق السبب
بعد الوضوء وان لم يستفد العلية بنحو العموم كقوله اذا جاءك عمرو فاكرمه فيسقط الامر بايجاد المسبب كالوضوء مرة ولزوم ايجاده ثانيا بل مطلقا فرعه
موقوف على الدليل وقد يكون الحكم المعلق معلقا على طبايع مختلفة او خصوصيات متفاوتة وهو اما ان يقتضي مسببا واحدا كالحيض والجنابة وامثالهما
لانهما اقتضيا الغسل وهو شيء واحد او يقتضي كل واحد منها مسببا مخالفا للاخر بالاقلية والاكثرية كقوله ان مات السنور في البئر فانزح ثلثين وان
مات الحمار فيها فانزح سبعين او بالتباين كقوله اذا بلت فتوضأ واذا احتلمت فاغتسل اما على الاول فهل الاصل اللفظي كفاية الغسل الواحد للكل
حتى يثبت خلافه او لا بل يجب لكل غسل حتى يثبت كفاية الواحد يمكن القول بالثاني لان الامر متعدد والاصل فيه تعدد المامور به حتى يثبت كفاية
الواحد لكن فيه ان الاوامر المتعددة وردت على طبيعة واحدة لا تعدد ولا تغير فيها ولا تقييد لكل منها بايجادها بقصد سببها وكلها يقتضي ايجادها
فمتى وجدت حصل الامتثال بتحقق الطبيعة كقوله اذا جاءك الامير فالبس لباسا فاخرا واذا جاءك المجتهد فالبس الخ فاجتمعا ولا ريب في كفاية اللبس الواحد
مثل اذا جاءك الامير فعظمه واذا جاءك المجتهد فعظمه واجتمعا فلا ريب في كفاية التعظيم الواحد لهما ويؤيده ان اطلاق الامر يقتضي عدم تقييد الطبيعة بالقصد
اصلا فاطلاق الامر يقتضي الاكتفاء بالواحد لان ايجاد الطبيعة اعم من ايجادها بقصد هذا السبب او الجميع او بلا قصد لا يقال القصد هو الداعي والسبب الذي

حركة

واطلاق الامر لا يقتضي علم تقييدها بالسبب

حركة لايجادها فاطلاق الامر وهو متعدد لانا نقول الامر يقتضي ايجاد الطبيعة من حيث هي فمتى حصلت لا يبقى كل امر يقتضي ايجاد المامور به فالايجاد
المتعدد لازم للامر المتعدد فلا يتداخل لانا نقول الايجاد المتعدد اللازم من الاوامر المتعددة لازم اتفاقي غير مقصود من الاوامر المتعددة ولكن فيه ان الكل
ان ظاهر امر كل واحد وجوب ايجاد المامور به عند وجود سببه لا بشرط شيء مستقلا سواء كان واحدا او متعددا مرتبا او مجتمعا سواء حصل ايجاد المسبب
لغيره ام لا ولازم ذلك التعدد مطلقا الا وجوب ايجاده مشروطا بما اذا لم يات لغيره او للجميع لا ايجاده لامور كان هذا منه وفي ضمن الجميع لكن استعمال الامر فيه
مجازا محتاج الى القرينة ايضا ولعله لذا نسب كون الاصل عدم التداخل حتى يثبت التداخل الى ظاهر الاجماع والى كونه عليه ويجيبهم هذا في جميع ابواب
الفقه ولذا يتمسكون للتداخل وكفاية المسبب الواحد للاسباب المتعددة بالدليل ان وجد الدليل ويؤيده بعض ظاهر الاخبار التي سيجيء كقوله ع في حسنة
زرارة اذا اجتمعت عليك لله حقوق اجزءك عنها غسل واحد لان ظاهره كون كل واحد حقا في المرتبة الا انه يكفي الواحد عن الكل كيف كان ظاهر اللفظ
واطلاقه عدم التداخل مطلقا حتى في القسم الاول وهو ما كان السبب نفس الطبيعة من دون مدخلية الخصوصية لان ظاهر الاوامر فيه كقوله اذا نمت
فتوضأ واذا بلت فتوضأ التعدد الا ان من الخارج من الاجماع وغيره علم كون السبب نفس طبيعة الحدث من دون مدخلية الخصوصية اذا عرفت ذلك فالامر
فيما ثبت فيه التداخل كالوضوء واضح واما في الاغسال فكذلك لان الاصل اللفظي وان اقتضى عدم التداخل الا ان التداخل فيه في الجملة وهو قصد الجميع
تفصيلا او اجمالا يثبت بوجوه الاول انه قد يتفق على فرض التداخل في الجملة فيكون اتفاقا عليه من الاصحاب القائلين بالتداخل وفي شرح المفاتيح
لا تامل فيه بناء على التداخل ولا شبهة في دخوله تحت الاخبار والقول بالعدم شاذ نادر يخالف الروايات الاتية المعتضدة بالشهرة الا ان ظاهر ابن
ادريس المخالفة لايجابه نية غسل الجنابة بخصوصه لانا نقول الظاهر منها عدم نية غير الجنابة فيه مع ان في المقام يصدق انه نوى الجنابة على ان مخالفته لم
تكن مضرة الثاني نقل دعوى الوفاق عليه عن شارح الدروس قائلا انه موضع وفاق ويؤيده الشهرة العظيمة والمحكية في كثير من الكتب الثالث فيما نوى
الجنابة نقل دعوى الاجماع عليه من ظاهر السرائر وغيرها ويشمل المقام بالاولوية لان نية الغير لا تضره بل تؤكد لدخوله تحت الحديث لكل امرء ما نوى
ومطابقته للقاعدة المقتضية لكون الامتثال عن الشيء متوقفا على قصده فلو حصل الامتثال مع عدم قصده نفع القصد اولى الرابع الاخبار منها حسنة
زرارة قال اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزءك غسلك ذلك للجنابة والجمعة والعرفة والنحر والزيارة واذا اجتمعت عليك لله حقوق اجزءها عنك غسل
واحد قال كذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها واحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها وهذا الخبر وان كان مضمرا في الكافي الا انه رواه
الشيخ عن زرارة عن احدهما ع وفي طريقها وان كان علي بن السندي وهو مجهول الحال لكنه معتضد بالشهرة وبما حكي عن ابن ادريس انه رواه في اخر
نقلا من كتاب محمد بن علي بن محبوب ومن كتاب حريز بن عبد الله عن ابي جعفر ع وقال كتاب حريز اصل معتمد يعول عليه مع ان الاضمار من مثل زرارة لا يكون
مضرا سيما بعد اعتضاده بما ذكرنا والعسل فالرواية ان كان مطلقا من حيث النية فيشمل المقام وان كان مجملا فالقدر المتيقن هو ما ذكرنا من نية الجميع او نية الجنابة
كما سيجيء ومنها مرسلة جميل عن احدهما ع اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزء عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم وهو وان كان مطلقا
شاملا لما يتحقق سببه بعد ذلك كارتفاع الحيض بعد طلوع الفجر الا انه ينبغي تخصيصه وحمله على ما اجتمعت كما مر في الخبر الاول واما من حيث النية فهو
اما مطلق شامل لما نحن فيه او يكون ظاهرا في نية الجنابة ويثبت المقام بما ذكرنا بل بالاجماع المركب لان كل من قال بكفاية نية الجنابة قال بكفاية نية الجنابة
قال بكفاية نية الجميع تفصيلا او اجمالا ومنها رواية عثمان بن يزيد عن الصادق ع قال من اغتسل بعد الفجر كفاه غسله الى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل
ومن اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر وضعف السند منجبر بما مر مع انه حكي عن بعض انه قال في سندها تصحيف هو عمرو بن يزيد فتكون الرواية
عن ابن عذافر ويكون الراوي صحيحا ومنها معتبرة زرارة بل عدها بعض صحيحا قال قلت لابي جعفر ع ميت مات وهو جنب كيف يغسل وما يجزيه من الماء
قال يغسل غسلا واحدا يجزي ذلك للجنابة ولغسل الميت لانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة والعلة المنصوصة تفيد العموم على ما حققناه ومنها خبر شهاب
ابن عبد ربه قال سألت ابا عبد الله ع عن الجنب يغسل الميت او من غسل ميتا له ان ياتي اهله ثم يغتسل فقال لا باس انما كان جنبا غسل يده وتوضأ وغسل
الميت وان غسل ميتا ثم توضأ ثم اتى اهله ويجزيه غسل واحد لهما وفيه صورة اجتماع الجنابة مع غيرها من الواجبات كالحيض والاستحاضة وامثالها
بعدم القول بالفصل كما ادعاه المولى البهبهاني ره في شرح المفاتيح وكذا بعض الاواخر ومنها الاخبار المستفيضة الدالة على الاجتزاء المرئية عن الحيض
والجنابة بغسل واحد منها صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سألته عن المرأة تحيض وهي جنب هل عليها غسل الجنابة قال غسل الجنابة والحيض
واحد وفيه اجتماع الجنابة وغير الحيض من الواجبات بعدم القول بالفصل وضعف اسانيد بعضها منجبر بما مر وبما سيتدل بوجوه اخر منها صدق الامتثال
للكل باتيان الطبيعة مرة وفيه انه موقوف على التداخل والا فلا يكون اتيان الطبيعة مرة بقصد الجميع كافيا للجميع كما مر من كون ظاهر اللفظ اقتضاء
السبب المسبب مستقلا ومنها ان تلك الاسباب علة لحدوث طبيعة الحدث وهي علة للغسل كالوضوء فيكفي غسل واحد ان لم يقصد الكل او
البعض بل البعض مع عدم قصد البعض وفيه انه قياس يحتاج الى الدليل لجواز كون كل خصوصية علة لحدث خاص هنا لا يرتفع الا بعد تحقق مسببه
ومنها ان من كل امر في سبب لا يستفاد منه الا حصول الطبيعة في الخارج سواء كان بقصده او بقصد غيره او لا بقصد سبب اصلا وهو مقتضى القول بالتداخل
وفيه ما مر من كون ظاهر امر كل ايجاد المسبب لا بشرط شيء مستقلا سواء حصل ايجاده للغير ام لا فتدبر ومنها ان الظاهر من الاخبار المذكورة كون الاغسال
كالوضوء واسبابه كاسبابه وفيه منع سيجيء توضيحه فيما لو نوى غير الجنابة كالحيض وامثاله وكذا الامر فيما نوى الجنابة فقط وذلك لوجهين الاول
الامر بالصلوة الثاني الاجماع المنقول المعتضد بالشهرة العظيمة المحققة والمحكية في كثير من الكتب قال بعض انه متفق عليه وقال البعض لا الا واخر انه في حيا
المقاصد بعد نقل المصنف ويكفي غسل الجنابة عن غيره دون العكس قال وقيل بانه يجزيه عن الجنابة كما يجزي غسل الجنابة عنه من غير احتياج الى الوضوء

اما وجه كفاية الجنابة مضافا الى الاجماع فهو ان الحدث متحد وان تعددت اسبابه فان نوى ارتفاعه بالاقوى ارتفع بالاضافة الى غيره والرابع عموم
الاخبار المتقدمة بل صريح في الكفاية فيما كان في الجميع غسل الجنابة واما من حيث النية فالمرسلة ورواية عثمان ظاهرتان في غسل الجنابة
بل وكذلك حسنة زرارة واما غيرها فباطلاقها يشمل المقام بل اطلاقها ينفي اشتراط نية خصوص السبب او الكل لا يقال انه وارد في مورد حكم
اخر وهو بيان كفاية الغسل الواحد فلا يصح التمسك به من حيث النية لانا نقول يمنع ذلك سيما في معتبرة زرارة لصراحتها في كونه في مقام البيان
بل المقام يقتضيه لو كان شرطا كان على المعصوم بيانه بل وكذلك حسنة زرارة لا يقال بل خبر شهاب يجزيه غسل واحد لها ظاهر في نية السبب
ولا قائل بالفرق لانا نقول هذا ممنوع لانه قيد يجزيه وح اعم من نيتهما عند الغسل واصرح ما ذكرنا صحيحة عبد الله بن سنان لدلالتها على وحدة غسل
الجنابة مع الحيض ولا وجه للوحدة الا ارادة كفاية كل منهما لرفع الحدث وكيف كان فالاظهر هو التداخل وكفاية غسل الجنابة كما عليه المشهور بل لم
يظهر الخلاف بل الظ عدم الخلاف بين القائلين بالتداخل فيه ان نوى عدم رفع حدث غير الجنابة فهل يرفع حدثه ولا اشكال في كونه كالوضوء
في رفع مطلق الحدث فيما يكفي هو على ما مر من التفصيل ومنه انه لو كان كالوضوء يلزم انه لو نوى عدم غيره كان الغسل لاجله ثانيا تشريعا لارتفاع
الحدث بالغسل السابق كالوضوء ويلزم من ذلك كون التداخل من باب العزيمة اعني كون المطلوب شيئا واحدا هو بعينه غسل الجنابة والحيض و
امثاله فلا يجوز بعدا ايتانه مرة اخرى وهو مخالف لصريح بعض ولظواهر الاخبار المتقدمة لاشتمالها على لفظ الاجزاء الظ في اول الواجب
المستلزم لجواز غيره واجزائه عن سببه لا لاصالة التخيير بين ايتانها متعددا بحسب الاسباب معينا في كل منها بنيته او ايتانه مرة بقصد الجميع او بنية الجنابة
وما قال صاحب الذخيرة وموافقوه بكونه من باب العزيمة لا وجه له فتدبر بل يرد الاشكال فيما لو نوى الجنابة بخصوصها من دون قصد عدم الغير
لانه لو كان حدثا واحدا امتنع تصور الانفكاك كالوضوء بل اللازم ح الحكم برفع الحدث مط فهو وان نوى عدم غيره ما لم يمض بنية القربة والحاصل
انه لو نوى الجميع او رفع الحدث المطلق او القربة للكل كونه من باب العزيمة متعين كما انه فيما نوى الجنابة فقط مع عدم قصد غيره كان الرخصة في
اتيانه ظاهر لظهور اخبار الجنابة فيه مع اشتماله على لفظ الاجزاء الظاهر في الرخصة مع اعتضادها بالشهرة العظيمة ودعوى الاجماع في جامع
المقاصد وظهور دعوته في بعض الكتب هذا فيما لم ينو عدم غيره واما فيما نوى الجنابة فقط مع قصد عدم غيره فاولى بالرخصة لكن الاحتياط بنية الجميع
لا ينبغي ان يترك وربما يستدل بان الجنابة اقوى من غيرها ولذا لا يحتاج الى الوضوء ويمتنع بقاء الاضعف بعد رفع الاقوى وفيه اولا منع الاقوائية
لجواز كون الامر بالعكس بكون حدثها اضعف ولذا يكفي فيه الغسل فقط سيما بالنسبة الى الحيض لبعض الاخبار في المرئية في حال الجنابة وعرضها الحيض
قال (ع) فانه قد جاءها ما هو اعظم من ذلك وثانيا بان رفع الاقوى مع التعدد في الجهة لا يستلزم رفع الاضعف من جهته سيما في التعبديات المتوقفة
امتثالها على القصد فتدبر وهل يكفي عن الوضوء ام لا قال المولى البهبهاني في شرح المفاتيح بعد ذكر مرسلة جميل يظهر منها مع ان غسل الجنابة لا
يتوضأ لغيرها من الاغسال كما قاله الاصحاب لانها ضعيفة الا ان يقال بانجبارها بالشهرة والحق فيه الاول ان تم نسبته الى الاصحاب لاعتضاد العمومات
ح بالشهرة ويجب العمل بها والا فالاشكال لظهور اخبار كفاية غسل الجنابة عن غيره من حيث الغسل لا من حيث الوضوء لا يقال لو كان الوضوء لازما لاشار
فخبر منها لانا نقول المقام مقام بيان كفاية الغسل الواحد عن الغسل المتعدد كما صرح به في مرسلة جميل واما فيما نوى غير الجنابة كالحيض وامثاله فخلاف
بين الاصحاب فذهب بعض الى عدم الاجزاء ونسب ايضا الى السرائر والعلامة في عد الحكم بعدم الاجزاء مع عدم الوضوء وذهب بعض الى الاجزاء
منهم المحقق ره في المعتبر مع حكمه بنفي الوضوء ومنهم المحقق السبزواري في الذخيرة والبحراني في ... وعلى القول الاول اختلفوا في اجزائه عن نفسه
فالمشهور على الاجزاء واستشكل العلامة في كره قائلا فان نوت الجنابة اجزء عنها وان نوت الحيض فاشكال ينشأ من عدم ارتفاعه مع بقاء الجنابة
وهي باقية لعدم نيتها ومن انها طهارة يترتب عليها الاستباحة وتوضيح المطلب يقتضي الكلام في مواضع الاول في اجزائه عن نفسه والحق الاجزاء لا طلاق
الاوامر الدالة على وجوبه المعتضدة بالشهرة لندرة القول بعدم الاجزاء مط واستصحاب اجزائه عن نفسه فيما لو عرض سائر الاسباب بعد ارتفاع
الحيض ويتم غيره بالاجماع المركب مع ظهور بعض تلك الاخبار في كونها ماخوذة من باب الرخصة والدليل على العدم وجوه الاول الاصل وفيه انه
مندفع بما مر الثاني ما ذكره ره من وجه الاستشكال وفيه ان بقاء الجنابة لا يستلزم عدم رفع الحيض لكونهما سببين مستقلين ولا دليل على وجوب
تقديم الجنابة والوجه الاعتباري مع انه غير تام وغير معتبر لا يكافؤ ما مر الثالث بعض الاخبار الواردة في المقام الامرة بجعله غسلا واحدا فلا يجوز التعدد
مقتضى ذلك اما البطلان فيهما او رفع الجميع لا سبيل الى الثاني لعدم نية الجنابة مع انه عبادة لا بد من النية ولعدم شمول الاخبار لهذا القسم وفيه اولا منع
دلالته كونه على سبيل الوجوب العزيمة مع انه دال على الغسل الواحد لكنه من حيث نية الجميع والجنابة او غيره مجمل لا يصح الاستدلال به وثانيا بان الاخبار
لو لم تكن شاملة للمقام فيبقى اطلاق دليل وجوبه مقتضيا لذلك معتضدا بما مر وان كانت شاملة فيقتضي صحة الجمع الثاني في اجزائه عن غيره والاظهر عدم
الاجزاء فيما نوى عدم الغير وذلك للاصل ولان الغسل عبادة لا بد فيه من النية والمفروض عدم نية غيره وكونه اضافيا كالوضوء قياس لا دليل عليه و
لحكاية دعوى الاجماع عن السرائر مع عدم ثبوت شمول الاخبار لذلك نعم بعضها وان كان مط كالاخبار الدالة على كفاية الغسل الواحد للمراة من
جنابتها وحيضها واحرامها ولغير المراة لجنابتها ومس الميت الا انه غير ظاهر فيما نوى الحيض مثلا مع قصد عدم غيره وكذا حسنة زرارة اذا اجتمعت عليك لله
حقوق لظهورها في نية الجميع وكذا صحيحة عبد الله بن سنان لظهورها في كون المراد الوحدة من حيث منع الدخول في الصلوة وكفاية الغسل الواحد بعد ارتفاع
الحيض لكن مط ولو مع نية الحيض وعدم غيره ممنوع واستدل ايضا بان رفع الاضعف لا يستلزم رفع الاقوى وفيه ما مر والدليل على الاجزاء وجوه الاول
الاصل وفيه ما مر سيما مع عدم الوضوء الثاني اطلاق بعض الاخبار المتقدمة وفيه ما مر الثالث الظ من الاخبار كون الغسل كالوضوء واسبابه كاسبابه

ولانه

ولانه لولا ذلك لوجب لرفع كل واحد من غسل وفي الاخبار منع ذلك سيما مع عدم الوضوء غايتها الدلالة على كفاية الغسل الواحد المتعدد ان نوى الجميع او
الجنابة او مطلق الحدث او القربة وفي التعليل منع الملازمة لجواز قيام غسل واحد بنية الجميع مقام المتعدد كما دل عليه الاخبار والرابع انه لو لم يجزيه عن
الجنابة عند اجتماعهما لم يكن لوجوب غسل الحيض فائدة لان وجوب الغسلين اما ان يكون حتما او تخييرا بينهما او اجزاء احدهما خاصة كالجنابة دون العكس والاول
باطل بالفرض والثاني باطل بفرض الخصم والثالث هو المطلوب وفيه اولا منع بطلان الثاني بفرض الخصم لانه يقول بكفاية الواحد مط سواء نوى الجنابة
او الحيض او الجميع وثانيا بانه غير منحصر فيما ذكر لان القائلين بنية الجميع واجزائه عن نفسه لو نواه بالخصوص الخامس ان مع الوضوء يساوي الجنابة في صحة الدخول
في الصلوة المشروط به فيكفي عنه كالعكس وفيه اولا انه قياس باطل وثانيا بان الغسل حدث غيرها ولها الضعف والوضوء لا مدخل له في رفع حدث الجنابة الثالث
في انه هل يجب معه الوضوء ام لا والحق الاول وذلك للاصل وعموم دليله مع عدم المانع فان في الاخبار التي تدل على عدم وجوب الوضوء فيما نوى الحيض و
علم دليل على كفاية غسل الحيض بدون الوضوء لرفع الحيض والجنابة فيما قصد الحيض واما فيما نوى رفع الحدث المطلق فالاظهر كفايته للشهرة واطلاق الاخبار
المتقدمة مع ان منها الجنابة وبنية المطلق نيتها اجمالا والمفروض كفايتها لا يقال هو مشترك بين نية الجميع ونية الجنابة بخصوصها المجزية عن غيرها وغيرها
الغير المجزية عنها وحيث كان مشتركا لا بد في القصد من التعيين لانا نقول نية رفع الحدث المطلق نية الجميع اجمالا ولا غبار عليه نعم لو نوى رفع الحدث
الحاصل بين الجنابة وغيرها فيشكل ومثله لو نوى ايجاد الغسل الواحد قربة الى الله لكونه محبوبا بالوجه الذي كان محبوبا والحق فيه الكفاية عن الجميع
من حيث الغسل لانه نية اجمالية للجميع هذا فيما تكون الاغسال الواجبة المجتمعة مع الجنابة واما فيما لم يكن مع الجنابة فالظ من بعض الاخبار سيما
ذيل حسنة زرارة اذا اجتمعت عليك لله حقوق الخ وكذا من معتبرة زرارة لانهما حرمتان الخ الكفاية الغسل الواحد هو الظ من اطلاق كلمات
الاخبار وعليه يجري فيه ما مر من نية الجميع اجمالا او تفصيلا او القربة على ما مر ومقتضى اطلاق النص والفتوى كما قال بعض الاواخر عدم الفرق بين غسل
الاستحاضة وغيرها في جميع ما تقدم من غيرها فبين غسلها للانقطاع والبرء ان اوجبناه وبين غسلها للاستباحة الصلوة واحتمال الفرق للثاني في
لو جامع الجنابة مثلا لمكان بقاء الحدث فهو مبيح لا رافع بخلاف غسل الجنابة ضعيف في ذلك لامكان نية الاستباحة الجامعة لها مع انه لا مانع من نية
رافعا مبيحا لانه لا يلزم نية رفع الحدث بالخصوص بل اللازم على فرض كفاية القربة نية الجميع بحسب اسبابها او رفع الحدث المطلق ان كان كلها واجبا او
الاستباحة المطلقة ان لم يكن كلها او بعضها رافعا وفيما قلنا بالكفاية والتداخل يجب الوضوء لعموم دليله وعدم مانع له في تلك الاخبار هذا فيما كانت
الاغسال واجبة واما فيما كانت الاغسال المجتمعة مستحبة فاختلفوا فيه فمنهم من حكم بالتداخل مط ولو مع نية واحد منها بخصوصه منهم البحراني في الحدائق و
نفى عنه البعد في المدارك والذخيرة ومنهم من حكم بعدم التداخل مط وهو مقتضى اطلاق العلامة في التحرير والقواعد والارشاد وظاهر الدروس ونسب الى
المحقق الشيخ علي في شرح عد انه رجح ايضا العدم ومنهم من فصل في ذلك بين نية الجميع وغيره من نية القربة من دون تعيين السبب كلا او بعضا او مع
تعيين بعضها بالتداخل في الاول والعدم في غيره نسب ذلك الى المحقق ره في المعتبر والاخير لا يخ من قوة اما التداخل فيما لو نوى الجميع تفصيلا او اجمالا فلا
طلاق ذيل حسنة زرارة اذا اجتمعت عليك لله حقوق اجزء عنك غسل واحد ولظهور اتحاد المناط في سائر الاخبار فانها وان كان موردها صورة
اجتماع غسل الجنابة مع غيرها الا ان الظ كون المقصود من باب التمثيل لا من الخصوصية ويؤيده ما ذكرنا بل رواية عثمان بن يزيد مما غسل ليلا
كفاه غسله لطلوع الفجر والدليل على العدم في الاول الاصل وعدم شمول الاخبار للمستحبات الصرفة وفيه ما مر واما مع نية القربة فكما ترى مع تعيين السبب الخاص
فالحق اجزائه عن نفسه لعموم دليله وعدم اجزائه عن غيره سيما اذا نوى عدم غيره للاصل وعدم دليل يعتمد عليه الا ذيل حسنة زرارة وهو ظاهر في قصد الجميع
مع انه قد مر في الواجبات من عدم الاجزاء عن الغير لو نوى معينا في غير الجنابة لمنع شمول الروايات وهذا اولى بعدم الشمول وما يقال ان الاغسال المندوبة
يكفي كالوضوءات المندوبة فان الوضوء بقصد غاية من الغايات يكفي بالنسبة الى غيرها فكذا الغسل المندوب بقصد غيره اولا انه قياس وثانيا بان الفارق موجود
لكون المطلوب هناك شيء واحد هو رفع طبيعة الحدث الاصغر كما انه لعله هي لا الخصوصيات فبعد فرض صحته مط بقصد غاية من الغايات يجزي به
لعدم مقصود بعد صحته ما لم يحصل النقض والاغسال المستحبة لم تكن كذلك اذ لا يراد رفع الحدث منها مع تفاوتها في مراتب الرجحان وتضادها اذ ليس غسل
الجمعة مثل غسل الاستخارة وغسل ليلة القدر ليس مثل ليالي الفرادى فتى على هذا وايضا بعضها للزمان لا للمكان وبعضها بالعكس وبعضها للفعل
دون غيره ومعه كيف يمكن القول بكون الكل شيئا واحدا الا ان يدل الدليل على ترتب ثواب الجميع بفعل واحد منها مط كما في الوضوء ومع نية الجميع مع ان
ترتب الثواب على الفعل موقوف على القصد الا ما عد عقلا ونقلا وخرج الوضوء منه لو نواه لغاية كالصلوة المندوب دخول المسجد يعطي ثواب من
دخل في المسجد متطهرا بقصده والمقام يحتاج الى الدليل وما يقال ان المقصود من الاغسال المستحبة التنظيف او كون المكلف متصفا بهذا الغسل سواء نوى
فيه او غيره نفسه فاسد لعدم الدليل على ذلك والقياس بالوضوء فاسد وكذا الحاقه بحال المصلين بالجماعة مراده ادراك كل ثواب يتحقق فيه انه لم يعلم انقصد لا
ثم لا يخفى ان الاسباب قد تكون مجتمعة وقد يكون متعددة وما قلنا بالتداخل فيما لو نوى الجميع هو في الاول لظهور الحسنة فيه واما الثاني كالغسل في اول
الليل بقصد غسل اول الليل واخر الليل فاشكال والحق انه لو كان مما يجوز تقديمه فالتداخل اظهر لعدم الفرق ويدل عليه ايضا ذيل رواية عثمان بن
يزيد ولا قائل بالفرق ولا يخفى ان فيما قلنا بالتداخل لا يكفي عن الوضوء ان كان الوضوء فيه شرطا لعموم دليله وعدم المانع هذا فيما كان المجتمع
من المستحبات واما فيما كان بعضها واجبا وبعضها مستحبا فمع نية الجميع او الواجب كان جنابة فالحق الاجزاء والتداخل في ذلك للاخبار السابقة
المعتضدة بالشهرة المحققة والمحكية في بعض الكتب حكاية دعوى الاجماع عن الشيخ في الخلاف على الاجزاء بغسل واحد للجنابة والجمعة ولا قائل
بالفرق ظاهرا بين الجمعة وغيرها وظهور كما يظهر عن ابن ادريس ونسب الى ظاهر عد وصريح جامع المقاصد والتذكرة مدعيا عليهم الاصل

اول تیرماه ۱۳۲۹ شمسی

ولهم الاصل واختلاف الواجب والمستحب من حيث المطلوب بخلاف الواجب فان المقصود منه رفع الحدث والاستباحة وتضاد وجهي الوجوب والندب فلا يمكن الاجتماع في النية وكذا الشخص الواحد لا يمكن كونه واجبا ومستحبا وان قلنا بعدم اعتبار نية الوجه سيما مع اتفاق الشيعة على عدم جواز الاجتماع وفي الاول انه مندفع بما مر في الثاني بان الاختلاف في المطلوب لا يستلزم عقلا عدم جواز كفاية الفعل الواحد لهما لان الاصل يقتضي ذلك لكنه مندفع بما سمعت وفي الثالث ان المقصود من التداخل لا يكون صيرورتهما شيئا واحدا بل المقصود انما هو الاجزاء بفعل واحد عن الفعلين من حيث ترتب الثواب الوضعية سواء قلنا بجواز الاجتماع او لا لان على فرض التعدد نقول ان المكلف مخير بين اتيان هذا الفعل الواحد بدينه اجزائه عن سبب واحد وبين اتيانه بقصد اجزائه عن المتعدد ومعه لا يلزم المحذور ودوح في النية على فرض اشتراط نية الوجه يكفي كونه احد الواجبين التخييري مع كفايته عن الوجوب والاستحباب على فرض عدم الاشتراط كما هو الاقوى ينوي القربة مع اجزائه عن الجميع نظير تادي احدى الوظيفتين بفعل الاخرى كاتيان صلاة التحية بقصد قضاء الفريضة وصيام ايام البيض بصيام الواجب فيهما ابتداء وغيره واما لو نوى القربة من دون تعيين اجزائه عن البعض او الجميع فكالسابق ومما مر ظهر فساد ما اشكل بعض في تداخل الواجب والمستحب للتضاد واجاب بعضهم بعدم اشتراط نية الوجه اما مطلقا او هنا وبعضهم بانه ينوي الوجوب ويدخل فيه المندوب اما ان كان الواجب غسل الجنابة كالحيض فان نوى الجميع فلا اشكال ولا فرق بينه وبين الجنابة واما اذا نوى ذلك الواجب فذهب بعض الى اجزائه وعدم الفرق بينه وبين ما نوى الجنابة ونسب الى ظاهر ابن ادريس والفاضل الهندي العلامة الاول اطلاق ذيل حسنة زرارة وظهور اتحاد المناط في الاخبار وكون ذكر الجنابة من باب التمثيل لا من باب الخصوصية ولانه من وجوه جرم معه لا يسقط الوضوء لاطلاق دليله واما لو نوى المستحب خصوصا فالمشهور ظاهرا منهم الشيخ في ط وقف على عدم اجزائه عن نفسه ولا عن غيره ونسب الى المحقق السبزواري اختياره الاجزاء عن الواجب والمستحب جميعا وذهب بعض الى اجزائه عن نفسه دون غيره للاجير عن اجزائه عن نفسه اطلاق دليله لان قوله اصل الجمعة مطلق سواء كانت ذمته مشغولة بالجنابة او الحيض ام لا وميزانه انضمام الى صورة الغسل للجمعة المقتضي لصحته مع اشتغال الذمة بالجنابة مثلا وبقاء حدثها مشكل واما من عدم اجزائه عن غيره فللاصل والشهرة وعدم المانع لعدم شمول الاخبار لذلك القسم وللثاني اطلاق الاخبار وخصوص ما ينقل عن الفقيه انه روى في ابواب الصوم من جامع في اول شهر رمضان ثم نسي حتى خرج شهر رمضان ان عليه ان يغتسل ويقضي صلوته وصومه الا ان يكون اغتسل للجمعة فانه يقضي صلوته وصومه الى ذلك اليوم وجه الاستدلال ان قوله الى ذلك معناه الى غسل الجمعة بقرينة قوله ثم ولا يقضي ما بعد ذلك وفي الاول منع شمولها لهذا القسم وفي الثاني ما قال غير واحد من عدم ثبوت صحته مع عدم الجابر مع موافقته لبعض مذاهب العامة فيشكل التمسك به بمجرد نقل الصدوق في كتابه لا يدل على كونه مفتى به ومعمولا به عنده نعم نسب الى بعض المتاخرين العمل به والظاهر هو المحقق السبزواري وكيف كان رفع اليد عن الاصل المعتضد بما مر بمجرد هذه الرواية مشكل وللاول في عدم اجزائه عن غيره ما مر من توقف الامتثال على النية والقصد بل انفراد الفعل المفروض عدمه وفي عدم اجزائه عن نفسه ان المقصود من غسل الجمعة مثلا هو التنظيف وهو لا يحصل مع بقاء الحدث وفيه انه دعوى عارية عن الدليل بل خلافه موجود وهو اطلاق دليله كما مر واطلاق بعض اخبار التداخل لا عتبنا من نية الجميع واجبها او مستحبها وفي الاول ما مر من منع شمولها الاطلاق له وكذا الثاني بل قد يظهر من مشهورة عنه غسل المستحب للاحرام للحائض خلافها فلا بد من الاحوط ترك نية المستحب فقط بل ينوي الجميع او الجنابة ان كانت منها ثم انه كما يجوز التداخل في كل الاغسال يجوز في اثنين منها كان يغسل غسلا للجنابة والجمعة وغسلا للزيارة والحيض وهكذا لاتحاد المناط وعموم الاخبار واما لو قصد التداخل في غسل راسه مثلا ثم اراد التفريق في باقي الاعضاء فالظاهر عدم صحته وكذا العكس بعدا الدليل عليه

اصل في ان متعلق الاوامر هل يكون هو الافراد او الطبائع الكلام فيه يقع في مقامات الاول في الموضوع المستنبط اعني تشخيص مقتضى الوضع لا اشكال فيما كان المتعلق هو الفرد عينا او مخيرا كقوله اكرم زيدا واكرم زيدا او عمرا والاشكال انما هو فيما تعلق بالمصادر كقوله صل واضرب واسماء الاجناس كقوله اكرم انسانا وبيع كلا فيه في امور الاول في نفس المتعلق لا ريب في كون المصادر واسماء الاجناس موضوعة مع قطع النظر عن اللواحق وذلك للاصل لانا لو فرضنا خمسة مصادر وقلنا بوضعها من دون اللواحق قلنا بالوضع النوعي للواحق من التعريف والتنوين والاضافة يلزم ثمانية اوضاع ولو قلنا بكونها موضوعة مع اللواحق يلزم خمسة عشر اوضاع للزوم القول بكون الضرب مثلا وضع بشخصه لم بخصوصه وضرب كك وضرب زيد كك لان ضرب بدون اللواحق في كل من الصور جزء لذلك الكل ولا يكون له دلالة فلو تحقق مع جزء اخر اعني التنوين يلزم الوضع الاخر والتبادر للمعنى لان المتبادر من قوله الضرب شيئان الاشارة من التعريف وطبيعة الضرب والمتبادر من الضرب المدخول ولادعاء السكاكي اجماع اهل العربية على كون المصادر موضوعة للطبايع مجردة عن اللواحق لا يقال لو كانت موضوعة مجردة عنها لصح استعمالها لانا نقول اولا يلزم على ذلك عدم الوضع للهيئة كهيئة الامر لعدم صحة استعمالها مجردة وثانيا بانه يصح الاستعمال في مقام التعداد كما في تعداد المصادر الضرب والنصر والقتل وامثالها وثالثا بانه يجوز ان تكون موضوعة لافادة المعنى في ضمن اللواحق بعد كونها موضوعة مجردة عن اللواحق موضوعة للطبايع لا لافراد الطبيعة وذلك للتبادر فان المتبادر من الضرب مثلا هو نفس الطبيعة لا افرادها ولادعاء السكاكي اجماع اهل العربية عليه كما مر ولظهور كلام اللغويين في بيان المعاني كالقتل كشتن والضرب زدن وامثالها ولاحد لزوم التجريد عنها في قوله اوجد بعض افراد الضرب لانه لو كانت للافراد فاما ان تكون لجميع الافراد او البعض وعلى الاول يلزم النقض في قوله رايت بعض افراد الضرب والتكرار في قوله رايت جميع افراد الضرب والتالي باطل فكذا المقدم وعلى الثاني عكس ما ذكروا والتالي باطل فكذا المقدم وللاجماع لاتفاق الكل على ما ذكرنا ومن قال بكون المتعلق هو الافراد يقول به من حيث الارادة من باب الدليل العقلي على امتناع تعلق الطلب بالطبايع اما لعدم وجودها او لعدم اتصافها بالصفة كما سيجيء وبه يصرفون اللفظ عن ظاهره الامر الثاني فيما يدل على الوجوب بمعنى هيئة الامر ومادته فيحتمل ان تكون موضوعة للطلب لا للارادة المتعلق بظاهر لفظه مخوما لو قال

اضرب

اضرب واراد من الضرب القتل كان مجازا في المادة والهيئة ويحتمل ان تكون موضوعة للطلب لا لارادة المتعلق بالفرد فلو عرضنا على ما يدل على الطبيعة يلزم المجاز في الهيئة دون المادة والحق الاول لاصالة الاشتراك المعنوي اصالة الحقيقة لان على فرض كونها موضوعة لتعلقها بالفرد فاما ان تكون موضوعة لارادة كون المراد من المتعلق الفرد او الطبيعة في ضمن الفرد او الطلب لا لارادة الفرد وعلى الاول يلزم المجاز في المتعلق وعلى الثاني يلزم التقييد في المتعلق وعلى الثالث يلزم التجريد في قوله اضل هذا الفرد وكلها مخالف للاصل المذكور لا يقال لو كانت موضوعة للطبيعة يلزم التجريد في المادة في قوله اوجد طبيعة الضرب لانا نقول عدم الوضع للفرد لا يستلزم الوضع للطبيعة لجواز وضعه للطلب لا لارادة المتعلق بما يراد من متعلقه طبيعة كانت او فردا كما هو الحق لتبادر ما ذكرنا من دون تبادر الفرد او الطبيعة الا بعد ذكر المتعلق وتشخيص المراد منه وللاصل ولعدم النقض والتكرار كما مر ولانها لو كانت موضوعة للافراد فيلزم المجاز في كل الاوامر المتعلقة بالطبايع لان المراد اما ان يكون فردا معينا عند الله او عند العبد دون الله او عند الطرفين او فردا غير معين او جميع الافراد عينا او تخييرا والاول باطل والا يلزم الاجمال في اغلب الاوامر والثاني ايضا باطل واضح والثالث خلاف الفرض والرابع ايضا باطل لانه اغراء بالجهل وكلي الخامس ايضا باطل اجماعا وعقلا لعدم امكان الامتثال بغير الاخير وهو مجاز لكون الامر حقيقة في العيني والتبادر فان المتبادر من الامر ليس الا الطلب لا لارادة المتعلق بالطبيعة فيما كانت هي متعلقة الامر الثالث في التركيب والحق عدم الوضع الاحادي وذلك لاصالة عدم الوضع واصالة الحقيقة لان التركيب لو وضع لا مادة المتعلق بالفرد فيلزم المجاز او التقييد او التجريد كما مر وكلها خلاف الاصل وللتبادر فان المتبادر ليس الا الوضع الاحادي وللاجماع الذي ذكرنا من ان القائل به لا يقولون من باب الوضع

المقام الثاني في المسئلة الكلامية اعني في انه هل يمكن ان يكون المتعلق الطبايع كما عليه المشهور او يمتنع كما اختاره صاحب الـ ومن تبعه توضيحه يقتضي رسم امور الاول في الاصل الثاني في الثمرة الثالث في اصل المطلب اما الاول فالاصل الامكان حتى يثبت الامتناع كما عرفته مرة وكذا ظاهر اللفظ لان بعد ما ثبت وضع المدخول للطبيعة ووضع هيئة الامر لطلب المدخول وعدم وضع للتركيب الاحادي فيكون مقتضاه مطلوبية الطبيعة من حيث هي حتى يثبت تقييده بالفرد او الصنف او الافراد واما الثاني اعني الثمرة فان قلنا بالتعلق بالطبيعة ففي التكليفات يلزم اختيار المكلف ايجادها في الفرد بدلا فيثبت العموم البدلي في الافراد مقدمة وفي الوضعي يثبت العموم السرياني كقوله احل الله البيع لان الحلية يثبت لطبيعة البيع ففي كل فرد تحقق البيع تحققت الحلية ولو ورد دليل مناف له يحصل التعارض لكون عمومه لفظيا ولا بد من ملاحظة الترجيح كما في سائر المعارضات اللفظية وان قلنا بالتعلق بالفرد وامتناع تعلقه بالطبيعة فعلى ما قال صاحب الـ واشتهر بين العلماء يثبت العموم الحكمي والعقلي لانه قال ببطلان سائر الاحتمالات من الحمل على المعين الخ كما مر الحمل على ارادة جميع الافراد بحكم العقل لكنه باطل لان الحمل على الفرد الغير المعين لا يكون اغراء بالجهل لان المقصود عرفا وشرعا العلم بعدم مدخلية الخصوصية عند الامر في المطلوب غالبا لكون المطلوب حصول فرد من الافراد كقوله جئني بخبز وماء وبطيخ لا شبهة في كون المطلوب فردا غير معين لرفع جوع وعطش من دون مدخلية لخصوصية الفرد الخاص من الخبز او الماء او البطيخ وكذا الحمل على المعين عند الله واجماله عند العبد ثانيا او عرضا كسائر المجملات لا يكون باطلا ولا يكون تكليفا بما لا يطاق لانه مطلوب لا بشرط لا بشرط عدم الغير اللازم اتيان الجميع في الفعل وترك الجميع في الترك كما في الشبهة المحصورة فالثمرة ان على فرض التعلق بالطبيعة يثبت العموم البدلي والسرياني كما مر وعلى فرض التعلق بالفرد مع عدم الدليل على التعيين يتردد الامر بين الحمل على الفرد الغير المعين والمعين عند الله دون العبد وجميع الافراد ويجب الرجوع الى الاصل وهو يختلف في المقامات كما سيجيء في المفرد المحلى باللام وعلى فرض تسليم لزوم عمومه عقلا موقوف على بطلان غير المعين والمعين فلو وجد دليل على خلافه كحرمة الربوا الا ان يثبت العموم لوجود الدليل على تعيين البيع بغير الربوا فلا يقع التعارض حتى يحتاج الى ملاحظة الترجيح وقال بعض ان الثمرة انه ان قلنا بالتعلق بالطبيعة فاجتماع الامر والنهي جائز وان قلنا بالتعلق بالفرد فلا يجوز وهو ايضا فاسد كما سيجيء في اجتماع الامر والنهي فالحق ان الثمرة هي ما قلنا من تعيين العموم اللفظي على فرض التعلق بالطبيعة والعقلي على فرض التعلق بالفرد على ما زعم صاحب المعالم والاجمال بين العموم والفرد الغير المعين والمعين عند الله على ما قلنا هذا فيما لم يكن دليل على تعيين الفرد وظهور الكلي في فرد او صنف والا فيما كان دليل لتعيين الفرد فعلى العموم اللفظي يحصل التعارض ولا بد من ملاحظة الترجيح كما مر وعلى العموم الحكمي لا تعارض لانه يثبت بعد بطلان المعين والمفروض وجود الدليل على التعيين وكذا على ما قلنا من الاجمال لانه لا تعارض بين الاجمال والبيان وفيما كان الكلي ظاهرا في فرد او صنف يحمل عليه على الفرضين ولا عموم بالنسبة اليه الثالث في تحقيق الحق لا ريب في ان بعد ثبوت الوضع يجب حمل اللفظ على حقيقته حتى يثبت الصارف ولم يكن صارف هنا من الكتاب ولا من السنة ولا من العرف ولا من الاجماع والعقل لفساد ما تخيله الخصم وهو وجوه الاول ان الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج واذا لم يكن موجودا لم يكن مقدورا ولو لم يكن متصفا بالصفة ومع كل منهما يمتنع تعلق التكليف به بناء على تبعية الاحكام للصفات فيجب صرف اللفظ عن ظاهره الثاني ان على فرض تسليم وجوده لا يكون متصفا بالصفة فلا يكون متعلقا بل الفرد متصف بها الثالث ان على فرض وجوده في ضمن الفرد يكون مسببا والامر بالمسبب هو الامر بالسبب كما في مقدمة الواجب الرابع ان على فرض وجوده مقدور بواسطة الفرد والفرد مقدور بلا واسطة والثاني اولى بتعلق التكليف الخامس ان موضوع الحكم الفرعي هو فعل المكلف لانه موضوع الفقه كما صرح به الفقهاء وفعل المكلف هو الفرد لا الطبيعة وكلها فاسدة اما الاول فلان الكلي الطبيعي موجود في الخارج بمعنى كونه مع الفرد موجودين بوجود واحد للدليل على ذلك وجوه الاول انه لو لم يكن موجودا لامتنع الحمل والتالي باطل بيان الملازمة ان الموضوع والمحمول اما ان يكونا متحدين ذهنا وخارجا او متغايرين فيهما او متحدا في الثاني دون الاول ولا عكس ضرورة اما في صورة التغاير فلا يجوز الحمل لضرورة بطلان حمل احد المتباينين على الاخر ولان مناط الحمل الاتحاد والمراد به انه لا بد له من مناسبة لعدم صحة حمل الحجر على زيد والمفروض عدمها في المتغايرين وكذا في صورة الاتحاد ذهنا وخارجا لكونه لغوا والبديهي كقوله زيد زيد الا ان يفرض جهة تغاير حتى يصح كقوله هذا زيد اذا كان معروفا عند المخاطب والمتكلم واشتبه عند المخاطب فاذا اراد المتكلم تعريفه له فيحمل اللفظ المعروف عنده حتى يعرفه المخاطب بقي الثالث ومعه اما ان يكون المراد من الانسان

الا الوضع

بالطبيعة

فی قوله زید انسان الفرد المعین اعنی زیدا او عمرا او الفرد المبهم او الطبیعة وعلی الاول یلزم حمل الشیء علی نفسه وعلی الثانی یلزم حمله علی غیره وعلی الاخیرین فاما ان یکون الکلی موجودا او معدوما والاول هو المطلوب وعلی الثانی یلزم حمل المعدوم علی الموجود ولا ریب فی کون الوجود والعدم فصلین متغایرین ویلزم منه حمل احد المتغایرین علی الاخر ایضا ویلزم الکذب ایضا لان المراد من الحمل والاخبار عن الاتحاد اما ان یکون هو بحسب الذهن فهو کذب لما عرفت من التغایر عنده واما ان یکون بحسب الخارج فهو باطل ایضا لان الاتحاد موقوف علی الاثنینیة ووجودها فی الخارج بوجود ذلک المفروض عدم کون الکلی شیئا الثانی الوجدان والضرورة وهو ان بیاضین موجودین فی الخارج اما ان یکونا مشترکین فی شیء موجود فی الخارج یمتاز به عن سواد او فی الخارج اولا والاول هو المطلوب وعلی الثانی یلزم کون نسبة احد البیاضین الی الاخر کنسبته الی السواد وهو بدیهی الفساد لانا نری کون کل من البیاضین متکیفا بکیفیات فردیة یتمیز بها احد الفردین عن الاخر وفی الکیفیتین شیء موجود فی الخارج یتمیز به عن السوادین وهکذا فی جمیع افراد النوع مع افراد النوع الاخر الثالث انه لو لم یکن موجودا لما صح انتزاع الکلی عن الافراد لان انتزاع الکلی منها اما ان یکون من الجهة الجامعة بینها بالغاء الخصوصیات وتصور الجامع بینها او من نفس الافراد والاول هو المطلوب وعلی الثانی یلزم انتزاع احد المتغایرین بالکلیة عن الاخر لان الفرد الموجود مغایر للکلی من جمیع الجهات والثانی بدیهی الفساد الرابع انه لو لم یکن موجودا لما کان الفرد موجودا لانه مرکب من الکلی والخصوصیات والمفروض عدم وجود الاول الخامس بناء العقلاء فانهم لا یفهمون من قوله اشتر الخبز او صل الا طلب نفس الطبیعة وبعد اتیانهم الفرد کانوا قاطعین بالامتثال وهو کاشف عن وجوده لعدم امکان الامتثال بالمعدوم وهو کاف فی ترتب الاحکام سلمنا عدم الدلیل علی وجوده لکن لم یکن دلیل علی امتناعه لفساد ادلة الخصم کما سیجیء ومعه یجب حمل اللفظ علی حقیقته حتی یثبت الصارف سلمنا عدم وجوده وکون الامتثال به محالا لکن المحال قد یکون معتقدا بمحالیته وقد یکون معتقدا بامکانه وعلی الثانی لو تعلق به الطلب فاما ان یکون الداعی هو نفس المحال او یکون الداعی هو مقدماته المقدورة وتعلق الطلب بالاول والثانی محال واما الثالث فلا کالاوامر التوطینیة وبعد التنزل نقول یکون المقام من الثالث لما مر فی الوجه الخامس من انهم یفهمون الطبایع ویعتقدون بالامتثال ولا یصح تعلق الامر به وکان الداعی هو المقدمات الممکنة اعنی الافراد ومعه لا یکون دلیل علی الصرف لکن یرد علیه انه یلزم کون اکثر الاوامر توطینیة مع انها قلیلة اجماعا فالجواب غیر تمام وللمانع وجوه الاول انه لو کان موجودا کان فردا ما صح الحمل لان الوجود مغایر للوجود ولا یصح حمل احد المتغایرین علی الاخر وفیه ان قوامه بوجوده لا یکون من باب العقل بالوجود المنفصل بل المراد منه الفرد موجود بوجود واحد الثانی انه لو کان موجودا یلزم وجود الشیء الواحد فی الامکنة المتعددة والثانی باطل وفیه انه ان اراد بالوجود الوجود الشخصی فالملازمة ممنوعة لانا لم نقل به ولو کان المراد به الوجود الکلی فبطلان التالی ممنوع لان الکلی مع فرد منه موجود فی مکان ومع فرد اخر موجود فی مکان اخر وهکذا الثالث ایضا انه عدم الوقوع وغیره لانه یستلزم عدم الامکان لان کل من قال بعدم الوقوع قال بعدم الامکان وکل من قال بالامکان قال بالوقوع والاصل الامکان فیحصل التعارض بین الاصلین ولا ترجیح معه وثانیا ان الاصل یجب رفع الید عنه بعد وجود الدلیل کما مر هذا توضیح فساد الدلیل الاول واما فساد الدلیل الثانی فهو ان العقل فی الاحکام الشرعیة یحکم اجمالا بانه لا بد ان یکون فی الاشیاء صفات مقتضیة لتبیین الاحکام لبطلان الترجیح بلا مرجح ویحکم ایضا ببطلان التصویب وعدم مدخلیة العلم والجهل للصفات واما کون الصفة فی الکلی الطبیعی بنفس الذات او فیه مع الوصف اللازم او مع الوجوه والاعتبار من کیفیات الفرد وجهات خارجیة فلا یکون العقل مستقلا فی ادراکها فی غالب الموارد بل لا بد من متابعة الشرع فلو تعلق الامر بالطبیعة کما هو الغالب یکشف عن حسن الطبیعة ولو تعلق بالفرد یکشف عن حسن الفرد وهکذا سایر الاحکام وهکذا فی العرف لانا نری بالوجدان والضرورة کون الصفات فی الطبایع فی الاغلب وذلک کما فیمن یطلب البطیخ او خبز الحنطة فان محبوبه هو طبیعة الحنطة فی مقابل الشعیر الموجود فی الافراد لا خصوص هذا الفرد او ذلک الفرد وهکذا المطلوب طبیعة الدبس فی مقابل الخل لا هذا الفرد وکذا طبیعة الرمان او العنب لا خصوص هذا العنب والرمان وهکذا طبیعة اللحم والثمرة ان الصفة لو کانت فی الطبایع فقد تکون الفرد ایضا متصفة بالصفة الموافقة لها وقد تکون متصفة بالصفة المناقضة لها کالصلاة فی الدار الغصبی وعلی الاول لا اشکال وعلی الثانی ایضا لا اشکال فی تحقق الحکمین علی مقتضی الصفتین لو لم یکن الفرد منحصرا بالعدم فیتم من جانب الامر واما المامور به والمنهی عنه فبسوء اختیاره ولو کان منحصرا فلا یجوز تصدیق الحکمین من الشارع بمقتضی الصفتین لعدم امکان الامتثال بل لو کان الحسن اقوی یامر به ولو کان القبح اقوی ینهی ولو کانا متساویین یخیر المکلف اما لو کانت الصفات فی الافراد فلا یحصل التعارض لان الفرد اما ان یکون حسنا او قبیحا نعم قد یحصل التعارض بینه وبین الامور العارضة الخارجة عن الفردیة کالزمان والمکان وغیرهما منها قوله تعالی فبظلم من الذین هادوا حرمنا علیهم طیبات احلت لهم لان الظلم امر خارج عن الطیبات طبیعة وفردا وصار سبب الحرمة لکون قبحه اقوی من حسن الطیبات طبیعة وفردا ثم فی بعض المقامات یمکن استقلال العقل فی اثبات مورد الصفة کالصدق الضار والضرب للتادیب لانه قد یتحیر فی الترجیح بل یتوقف وهذا یکشف عن عدم الوجوه والاعتبار فیه نعم بعد ما عرفت ذلک فظهر ان الامر المتعلق بالطبیعة کاشف عن حسنها ولا یکون دلیل علی صرفه هذا توضیح فساد الدلیل الثانی واما فساد الدلیل الثالث فاولا بالنقض بالشرط لان المشروط اما ان یکون مطلوبا عند وجود الشرط او عند عدمه والثانی تکلیف بالایطاق وعلی الاول یلزم کون الواجب مشروطا بالنسبة الی الشرایط وثانیا بان سبب المسبب مسبب سبب اخر وهکذا الی ان ینتهی الی الواجب الوجود ویلزم کون امره معلقا به وثالثا بالحل وهو بان المسبب مطلوب عند عدم السبب لا بشرط عدمه واما فساد الدلیل الرابع فبان هذه الاوامر اولویة او توطینیة عقلیة لا تکون معتبرة مبتنیا فی تشخیص الارادة فکیف بان تکون صارفة لظاهر اللفظ واما فساد الدلیل الخامس فاولا بان مراد العلماء من کون موضوع الفقه هو فعل المکلف اعم من ان یکون بلا واسطة او مع الواسطة والا یلزم خروج اکثر الاحکام الفرعیة کقوله کل خبز ونحوه وثانیا ان المسببات التی تکون سببه

المکلف

المکلف یستند الی المکلف حقیقة کما فی ذبح الابعیان یقال انه ذبح مع ان القطع فعل السکین وکذا الواحرق الحطب یقال انه احرق مع ان الاحراق فعل النار سلمنا لکن لو لم یکن قول العلماء حجة فی مثل المقام سیما مع عدم المستند فکیف بان یکون صارفا لظاهر اللفظ وبما ذکرنا ظهر المقام الثالث اعنی عدم الدلیل علی الصرف ووجوب حمل اللفظ علی ظاهره اعنی طلب الطبیعة المقام الرابع فی سایر الاحکام والحق انها کالوجوب بما ذکرنا لاشتراک الادلة

اصل فی الاجزاء توضیح المطلب فیه یقتضی رسم مقامات الاول فی بیان معنی الاجزاء وهو فی اللغة بمعنی الکفایة وفی الاصطلاح اختلفوا فیه فقال بعضهم انه عبارة عن حصول الامتثال للامر وکونه مسقطا للتعبد وقال بعض انه عبارة عن سقوط التدارک عما امر اداء وقضاء والمراد بالاول اما ان یکون هو امتثال الامر الظاهری او الواقعی او هما معا او فی الجملة وکذا الامر فی سقوط التدارک والحق فی الاول هو الاول لا بشرط وفی الثانی هو المسقط عن التدارک ثانیا مطلقا وان ظهر بعد خلافه سواء کان من باب القول بالتصویب او من باب القول بالاجزاء وکفایته عن الواقع وان ظهر خلافه کل علی مذهبه کما سیجیء فی الصحة فهو فی العبادات بالمعنی الاول لازم مساو للصحة عند المتکلمین وبالثانی لازم مساو للصحة عند الفقهاء وان کانت الصحة من حیث هی اعم لاختصاصه بالعبادات لان امتثال الامر لا بد فیه من الامر وفی المعاملات غالبا لا یکون من باب الامر بل یکون من باب الارشاد بخلافها فانها تشمل المعاملات ایضا لان الصحة هی ترتب الاثر عند تحقق سببه ففی العبادات موافقة الامر او ما یسقط قضاء الامر وفی المعاملات هو ایجاد العقد او الایقاع وامثالهما ونحو فیه انه عبارة عما لا یجب معه التدارک ثانیا وذلک للتبادر فان المتبادر من قوله هذا مجز هو الکفایة المطلقة من دون لزوم التدارک ولصحة السلب عما لا یکون مسقطا وهل یکون استعماله فی هذا المعنی من باب النقل او استعمال الکلی فی الفرد بقرینة کلام الفقهاء الظاهر الثانی لما سیجیء فی الصحة والفساد ولصحة سلبه عن المعاملات ثم علی فرض ثبوت النقل وثبوت الحقیقة هل یکون له ثمرة فی کلام الشارع ام لا والحق انه علی المعنی عند الفقهاء لا یکون له ثمرة لان سقوط القضاء انما یکون لازما للکفایة علی الاطلاق وکذا فی اللغة الا ان الفرق انما هو بالاعم والاخص اما بالمعنی عند المتکلمین فثمرة لانه لو حمل علی هذا المعنی یکون لازمه الکفایة ما لم یظهر الخلاف ولو حمل علی اللغة فیکون معناه الکفایة المطلقة المقام الثانی فی تحریر محل النزاع والکلام فیه یقع فی امور الاول فی المراد من قولهم یقتضی الاجزاء یحتمل ان یکون المراد انه لا یدل علی لزوم التدارک ثانیا ویکون المراد من لا یقتضی انه یدل علیه ویحتمل ان یکون المراد انه یدل علی عدم صحة التدارک لفظا او عقلا ویکون المراد من لا یقتضی انه لا یدل علیه وهو اعم من دلالته علی صحته او التوقف ویحتمل ان یکون المراد انه یدل علی عدم لزوم التدارک لفظا او عقلا ویکون المراد من لا یقتضی انه لا یدل علیه وهو اعم من دلالته علی اللزوم او التوقف والحق هو الاخیر اما بطلان الاول فلان الظاهر من لفظ یقتضی هو الدلالة وهو مناف لعدم الدلالة ولان اللازم مع عدم الدلالة الرجوع الی الاصل وهو یختلف باختلاف المذاهب البراءة والاحتیاط ویلزم الاختلاف فی لزوم التدارک ثانیا علی فرض الاقتضاء مع ان عدم اللزوم علی هذا الفرض اتفاقی فیعلم منه ان کان من باب الدلالة علی العدم وکونه معتمدا علی الاصل ویلزم الاتفاق علی عدم اللزوم کما حصل الاتفاق علیه ولان الامر بالشیء لا بد عرفا وعقلا کفایته من جهته والا یلزم لغویته او تجویز الامر بتحصیل الحاصل ولازم الکفایة باللزوم البین بالمعنی الاعم عدم لزوم تدارکه ثانیا ولا ینافی ما ذکرنا التکرار لانه لو طلب اتیانه ثلث مرات وفعل مرة فالکلام فیه فی انه هل یقتضی کفایته عن الاول ویبقی الواجب علیه مرتان او لا یقتضی فیکون الباقی وجوب اتیانه ثلث مرات هذا بالنسبة الی الامر المتعلق بالشیء النفس الامری مع اتیانه به واما بالنسبة الی ما نحن فیه مما هو فی الامر الظاهری المتعلق باتیان المامور به الظاهری ثم ظهر الخلل فیه فهل الامر الظاهری یقتضی اجزائه عن الواقع وعدم لزوم تدارکه ثانیا ام لا واما بطلان الثانی فلان المراد من الدلالة علی عدم صحة تدارک الامر ثانیا اما ان یکون المراد من الامر هو ما فعل ظاهرا فی الظاهری وواقعا فی الواقعی او یکون المراد منه مطلقا الامر کالواقعی وان کان ما فعل ظاهریا وعلی الاول لا وجه للمانع من انه لا یدل علی العدم لان معناه انه یمکن ویصح الامر بالتدارک وهو فاسد لکون الامر باتیان ما فعل تحصیلا للحاصل وموجبا للغویة الامر الاول ولزوم التحکم ان قلنا بکفایة الثانی وعدم لزوم التدارک ثالثا او عدم الانتهاء الی سقوط التدارک وعلی الثانی لا وجه للمثبت لان الدلالة علی عدم الصحة اما ان یکون عقلیا ای یمنع او لفظیا بمعنی کون اللفظ دالا علیه وکلاهما فاسد اما الاول فلانه لا امتناع من کون طلب الشارع متعلقا بالواقع اولا ویلزم التدارک بعد ظهور الخلل فیما فعل اولا او الامر الجدید بالتدارک بعد ظهور الخلل واما الثانی فلان الامر فی الوضوء مثلا تعلق بالوضوء المستجمع للشرایط والاجزاء والاعتقاد بالاستجماع وبعد ظهور الخلل وعدم الاستجماع یظهر عدم اقتضائه اجزاء ما فعل عنه حتی یدل دلیل الامر الثانی فی الفعل الصادر من المکلف وهو قد یکون مطابقا لظاهر الشرع من اجتهاد صحیح او تقلید کذلک وقد لا یکون کذلک کالجاهل العامد المخالف وعلی ای منهما اما ان یکون مطابقا للواقع ام لا من حصول ترک شیء او زیادة مما یکون له مدخلیة فی المامور به فبعض هذه الاقسام غیر قابلة للنزاع اما غیر المطابق لظاهر الشرع فلخروجه عن محل النزاع لان النزاع فی ان اتیان المامور به علی وجه ظاهر الشرع هل یقتضی الاجزاء ام لا واما المطابق له مع مطابقته للواقع فلا معنی للقول بعدم الاجزاء للزوم تحصیل الحاصل وغیره مما مر واما غیر المطابق للواقع فلان المتروک او الزیادة ان کان رکنا فلا یجزی قطعا وان لم یکن رکنا فیجزی قطعا وفیه ان الجاهل القاصر باقسامه عمله مطابق لظاهر الشرع شرعا وعقلا لکونه مکلفا به بالضرورة وتکلیفه فی صورة عدم المطابقة للواقع انما هو بما امکنه لبطلان تکلیف ما لا یطاق وح یقع الکلام فی ان اتیانه به ثم ظهر الخلل هل یقتضی هذا الامر الظاهری اجزاء ما فعل عن الواقع ام لا وکذا العالم بالاجتهاد الصحیح او التقلید الصحیح مع خطاء احدهما فی الحکم کعدم انفعال ماء القلیل بالملاقاة او فی الموضوع الشرعی کجواز التطهیر بالمضاف والعرفی ککون هذه الفضلة مما یؤکل لحمه ثم ظهر خلافه لا ریب فی کونه مامورا بظاهر الشرع بما فعل بمقتضی هذا ما اداه الیه ظنه الخ ثم بعد ظهور خطائه یقع الکلام فی ان الامر الظاهر هل یقتضی الاجزاء عن الواقع ام لا وان کان المتروک رکنا لان الترک او الزیادة من حیث الخطاء مغایر للترک او الزیادة سهوا الامر الثالث فی ان النزاع هل یکون فی الامر الظاهری بعد ظهور الخلل او یکون قبله

ظهور الخلل او يكون قبل ظهور الخلل او يكون في الواقع الاضطراري بعد امكان الواقع الاختياري كالصلوة مع التيمم ثم وجد الماء او الصلوة جالسا ثم قدر
على القيام ويظهر الاول من بعض استدلال المنكرين حيث قالوا انه لو دل على الاجزاء لكان المصلي بظن الطهارة ساقطا عنه التدارك بعد تبين الحدث
وكذا من بعض استدلال المثبتين حيث قالوا حين الخطاء لو كان مكلفا بالواقع يلزم التكليف بما لا يطاق والاصل برائة الذمة عنه بعد الاتيان مع
هذا الفرض يكون محل النزاع شاملا للجاهل القاصر مع مخالفة علمه للواقع ولا ينافي عنوانه نفي الجهل في العبادات لان جهة الكلام فيه انما هي من
حيث اشتراط العلم بالوجه والقصد والمقام انما هو من حيث عدم مطابقة علمه الظاهري المحكوم بحكم العقل من باب بطلان تكليف ما لا يطاق للواقع
وكذا صورة الخطاء في الحكم من تبدل الاعتقاد بالحكم بخلافه او صيرورته محل الشك مع كون ما فعل او ما ترك مضرا بالواقع كما لو اعتقد عدم وجوب
السورة او عدم نجاسة الماء القليل بالملاقات وتوضأ به ثم انكشف خلافه او صار مشكوكا لا صورة العكس فانه اتيان السورة والتحرز عن هذا لم يكن مضرا
فان الخطاء لا يكون عمدا ولا سهوا مضرا كان او لا وكذا صورة الخطاء في الموضوع مطلقا سواء اعتقد كونه متطهرا ثم تبين خلافه او كان شاكا مع وجود
الدليل على بقاء الطهارة كالاستصحاب ثم تبين خلافه ويرجع النزاع في هذه الصورة الى انه بعد ما اتى باعتقاد انه المامور به مع اقتضاء العقل كونه
مكلفا بذلك حين الفعل من باب قبح التكليف بما لا يطاق واقتضاء الشرع بلفظ مطلق كونه مكلفا بذلك كالخطاء في المرافعات كما لو حكم المجتهد
بمقتضى البينة ثم ظهر خطائه لاطلاق دليل حجيته وكقول الامام خذ معالم دينك من يونس بن عبد الرحمن وعمل به ثم ظهر خطاء يونس وكما في
مستصحب الطهارة ثم ظهر حدثه فهل يكون مقتضى القاعدة كفاية ما اتى به وعدم تعلق الامر الاولي بالواقع النفس الامري وعدم لزوم التدارك
واتيان الواقع حتى يثبت الدليل الجديد على لزوم اتيانه كما في مستصحب الطهارة او يكون مقتضى القاعدة عدم كفاية ذلك وتعلق الامر به بالواقع النفس
الامري من حيث هو ولزوم اتيانه بالامر الاول بعد ظهور الخلل وعدم اتيانه حتى يثبت الدليل الجديد على عدمه او التفصيل بين ما لو كان ما اتى به
مامورا بحكم العقل كالجاهل القاصر او باطلاق اللفظ كامر بالاجزاء في الثاني دون الاول اقوال سيجيء توضيحها في اصل المطلب ويظهر من
بعض استدلال المثبتين والمنكرين كون النزاع في الدلالة اللفظية في صورة المخالفة وصورة المطابقة قبل ظهور الخلل حيث قال الاول
انه لو لم يقتض الاجزاء لما كان تعارض بين قوله ايتني بالماء واذا اتيت به لم يكن مجزيا والثاني باطل وحيث قال الثاني ان الدلالة اما ان تكون
بالمطابقة او التضمن او الالتزام وكلها منتفية في المقام وعدم اللزوم ثانيا انما هو من باب الاصل ويظهر من بعض استدلال المثبتين كون النزاع
في الدلالة العقلية قبل ظهور الخلل حيث قال انه لو لم يكن مجزيا وجاز الامر ثانيا فيلزم اما الامر بتحصيل الحاصل او التكليف بما لا يطاق ويظهر من بعض
كون النزاع في الواقع الاضطراري بعد امكان الاختياري كما لو صلى مع التيمم ثم وجد الماء فهل يجزي ما فعل عنه او يجب اتيانها مع الوضوء
ثانيا وكيف كان ينقل الكلام في الكل الامر الرابع في ان النزاع يجري على جميع المذاهب في الامر من حيث كونه موضوعا للطبيعة او المرة او التكرار ولا
يكون لازم الاولين الاجزاء ولازم الاخير عدمه ويظهر ثمره ما ذكرنا فيما لو امر باتيان شيء ثلث مرات ويجعل مرة ان جعلنا النزاع قبل ظهور
الخلل واظهر منه ان جعلنا النزاع بعد ظهور الخلل لان النزاع ح في اتيان الشيء باعتقاد انه المامور به مع مخالفته للواقع هل يكون مجزيا عن هذا
الفرد المامور به الاصلي ام لا بالنسبة الى الفرد المامور به الاصلي ام لا بالنسبة الى الفرد المامور به الاصلي الاخر لو كان كما على فرض التكرار وكذا النزاع
يجري على المذهبين من كون القضاء بالامر الاول والامر الجديد ولا يكون لازم الاول عدم الاجزاء زعما ان معناه هو لزوم اتيان الفعل ثانيا حتى يثبت
الدليل على خلافه ولازم الثاني الاجزاء زعما عكس ما ذكر لان هذا النزاع يجري مطلقا سواء فرض خروج الوقت او فرض بقائه والنزاع في القضاء يجري
على الاول دون الثاني ولان على فرض كون القضاء بالامر الاول المستلزم للزوم اتيان الفعل في خارج الوقت حتى يثبت الدليل على نفيه سواء
كان مما لم يات بالمامور به اصلا او اتى فاسدا عمدا او سهوا او خطاء او جهلا يمكن القول بالاجزاء باقامة الدليل على كون اتيان المامور به الظاهري مجزيا
عن الواقع ومسقطا لما يقتضي لزوم اتيانه ثانيا وعلى فرض كون القضاء بالامر الجديد يمكن القول بعدم الاجزاء ولزوم الاتيان في خارج الوقت بادعاء
كون صدق الفوت موقوفا على ترك المصلحة الواقعية لا ترك الامر المتعلق بالذمة وفي المورد لا يكون اتيان المامور به الظاهري مجزيا عن المصلحة
الواقعية وح يقول هذا مما فات منه شيء لترك المصلحة الواقعية وكلما كان كذلك يجب قضائه فكذا هذا الامر الخامس في ان النزاع ان كان قبل ظهور
الخلل فيجري على كون الاعتقادات من باب الموضوع كما على مذهب المصوبة او من باب المرآت كما على مذهب المخطئة لانه شيء واحد اتى به ولم يكن
له ظاهر وواقع ظهر خلافه وان كان بعد ظهور الخلل فيجري على المخطئة دون المصوبة اما الاول فواضح واما الثاني فلان على التصويب يكون اعتقاد الوجوب
مثلا موضوعا للحكم فاذا تبدل بظهور الخلل ارتفع موضوع الاول وحكمه وحدث حكم اخر بعد حدوث الاعتقاد الجديد وهو موقوف على الدليل وان وجد
فهو حكم لموضوع اخر لا يدخل في النزاع لانه بالنسبة الى الاعتقاد الاول مجز قطعا وبالنسبة الى الثاني امر اخر لموضوع اخر الامر السادس في الاحوال العارضة
للمكلف وهي قد تكون منشأ لاختلاف المامور به كالسفر والحضر والعجز والسلامة ووجدان الماء وفقدانه وهكذا فربما يكون المكلف في اول الوقت مسافرا
وصلى قصرا ثم صار في اخر الوقت حاضرا وقد يكون في اول الوقت عاجزا وصلى ثم صار قادرا في اخر الوقت وقد يكون في اول الوقت فاقدا للماء وصلى
مع التيمم ثم صار واجدا له في اخر الوقت فهل يجري النزاع في امثال هذه الامور من ان الصلوة في الحال الذي يقتضي الصلوة الخاصة يكون مجزيا عن
حال الاخر يقتضي خلافه او لا يجري والحق انه اقسام قسم يكون اختلاف الاحوال الموجبة لتغير الصلوة والمجوزة لها غير مشروط بفقدان بعضه كالسفر
والحضر في الواقعيات الاختيارية بل كان المكلف مخيرا في اتيانها في اي حال وكان منوطا بحال اقامتها وكذا المائية والترابية ان تمت الاية اي اذا
قمتم الى الصلوة الخ في الواقع الاضطراري فان اتى بالصلوة في حال السفر فالمطلوب القصر وان كان في حال الحضر فالمطلوب الاتمام وجواز التو

لايكون

لا يكون مشروطا بفقدان الحضر من اول الزوال الى المغرب وكذا العكس وقسم يكون مشروطا بفقدان بعضها في جميع الاوقات كذوي الاعذار ومنها
الصلوة مع التيمم فان مشروعيتها على قول موقوفة على فقدان الماء الى الغروب ومنها الصلوة مستلقيا للعاجز على مذهب من قال بوجوب تاخير
الصلوة لذوي الاعذار وقسم تكون الاحوال مشكوكة من انها من الاول او الثاني ولم يكن دليل يعين احد الامرين او كان مع وجود المعارض مع
عدم الترجيح البين اما القسم الاول فلا يجري النزاع فيه لان المطلوب الواقعي صلوة واحدة مخيرة بين اتيانها في الاحوال وبعد اتيانه في الحال ينقطع
الامر الواقعي التخييري لحصول الامتثال ولا معنى للقول بعدم الاجزاء ولزوم التدارك لانه اما ان يقول به بالنسبة الى الحال الذي فعل فليس الامر به الا
امرا بتحصيل الحاصل واما ان يقول بالنسبة الى الحال الاخر فالمفروض عدم امره حتى يقال انه غير مجز عنه نعم لو حصل له الخطاء في الموضوع كما لو اعتقد
كونه مسافرا وصلى قصرا ثم ظهر خلافه فهو من محل النزاع والقسم الثاني ايضا لا يجري النزاع فيه لانه لو اعتقد فقدان حال الاختيار مثلا في تمام الوقت
وصلى وكان في الواقع كذلك فلا معنى للقول بعدم الاجزاء لا بالنسبة الى الحال الذي اتى على وجهه لفرض اتيانه ولا بالنسبة الى الحال الاخر لفرض عدمه
واختصاص الحال في الوقت بالحال الاضطراري ولو لم يكن في الواقع كذلك كما لو اعتقد فقدان الماء الى الغروب ثم ظهر الماء بعده او في اثناء الصلوة او
صار قادرا فيكون من باب الخطاء ويدخل في محل النزاع واما لو لم يعتقد فقدان الحال الاختياري في تمام الوقت وصلى فلم يات بالمامور به الظاهري
ولا الواقعي ولا وجه للقول بالاجزاء وعلى ما لنا غير الثالث فلابد من تشخيص المامور به ح بالدليل الاجتهادي في ترجيح احد القسمين ان كان والا فلا اصل
اما البرائة او الاحتياط لانه بدون التشخيص لم يكن اتيانا بالمامور به الظاهري وبعد التشخيص اما ان يدخل في الاول او الثاني وقد عرفت انه لا يجري
النزاع فيهما الا في صورة الخطاء لا يقال يمكن ان يكون المراد انه لو دل الدليل على كون الشيء بدلا عن شيء اختيارا او بعد فقدان الاختيار كالتيمم والصلوة
مستلقيا فهل الاصل في البدلية مطلقا سواء تحقق حال الاختيار بعده مع بقاء الوقت او الاصل في البدلية مشروطة بعدم وجدان الاختيار
في الوقت فبعضهم يقولون بالاول وبعضهم بالثاني لانا نقول هذا يرجع الى التشخيص لان الامر في الموارد مختلفة منها قوله تعالى فان لم تجدوا ماء
لايجاد طبيعة الصلوة في وقتها او عند ارادة الصلوة فعلى الاول لا يجب التاخير وعلى الثاني لا يجب وعلى الفرضين لا يدخل في محل النزاع الا في صورة
الخطاء كما مر لا يقال الغالب في البدل البدلية المطلقة لانا نقول اولا نمنع الغلبة وثانيا مع وجودها ثانيا قد يعارضها ظهور اللفظ الدال على البدل بكون
ظهوره في الاشتراط الامر السابع في ان النزاع في الاقتضاء العقلي او في الدلالة اللفظية والحق كون النزاع فيهما معا كما سيجيء في مقام الاستدلال المقام
الثالث في الاقوال ثالثها التفصيل بين ما كان المامور به الظاهري ناشيا من اطلاق دليل من الامر وغيره او عموم كقوله ع خذ معالم دينك من يونس
فعمل بقوله ع ثم ظهر خطائه وكذا قوله يجب قبول قول العادل واستشهدوا ذوي عدل من رجالكم كما في الاية فان لازمه كفاية العمل به سواء ظهر
خلافه ام لا وبين ما كان ناشيا من دليل مجمل كالاجماع والعقل كما في الغافل والجاهل القاصر فان دليل كونه مامورا بما فعل هو العقل من باب بطلان التكليف
بما لا يطاق بالاجزاء في الاول دون الثاني المقام الرابع في الثمرة منها انه تظهر في الموارد المشكوكة فيما ظهر فيه الخلل ولم يثبت دليل على لزوم التدارك ولا
على العدم فعلى مذهب الاجزاء لا يجب عليه التدارك حتى يثبت بالدليل وعلى مذهب القائل بالعدم يجب حتى يثبت عدمه ولا تكون الثمرة في الثواب و
العقاب على الاصل كما لا يخفى لانه ان اتى به فيستحق الثواب على المذهبين لكونه مطيعا لكون الثواب والعقاب من لوازم الاطاعة والعصيان وهما من لوازم العمل
بالمعتقد ومخالفته وان ترك ففي سعة الوقت لا يستحق العقاب وهو واضح وفي ضيق الوقت يستحق على المذهبين لترك المامور به بحسب اعتقاده او الواقع ايضا
ومنها التعارض على فرض القول بالاجزاء من باب الدلالة اللفظية لو ورد دليل على لزوم الاتيان ثانيا دون القول بالعدم المقام الخامس في الاصل وهو
قبل ظهور الخلل من حيث الدلالة اللفظية مع المانع لاصالة التوقيفية وكذا العقلي لاصالة التوقف حتى يثبت حكم العقل بذلك واما الاصل الفقاهتي
فمع المثبت لاصالة البرائة من التكليف عن تداركه ثانيا بنفسه وعن العقاب على فرض تركه واما بعد ظهور الخلل فعلى فرض التصويب الاصل مع المثبت لكون
الاعتقاد الاول موضوعا للحكم وقد اتى به وارتفع والاعتقاد الجديد بعده موضوع اخر والاصل عدم حكم له وبرائة الذمة عن تكليفه وعقابه
على فرض الترك واما على فرض التخطئة فالاصل اللفظي مع المانع لاصالة حمل اللفظ على حقيقته وهو طلب نفس الشيء المستجمع للاجزاء والشرائط الواقعية
حتى يثبت الصرف وصرفه الى المامور به المعتقد مجاز او تقييد والاصل عدمه على انه يلزم تقييدات كثيرة بالنسبة الى اعتقاد المجتهد والمقلد المتغير
من المانع للتكليف المقيد للاطلاق المثبت للتكليف هو الجهل والخطاء المستمر الى اخر الوقت والعمر وكذا العقلي لان بعد انكشاف عدم اتيان
المطلوب الواقعي مع امكانه وبقاء وقته يحكم بلزوم اتيانه حتى يجيء المانع وكذا الاصل الفقاهتي لاصالة الفساد في المعاملات والعبادات و
استصحاب بقاء التكليف بذي المقدمة فيما كان في المقدمات العقلية من الجزء والشرط وامثاله واصالة اشتغال الذمة بها حتى يحصل القطع
بالبرائة وهو يوجب التدارك ويتم في النفسيا بالاجماع المركب لا يقال اصالة البرائة عن العقاب على تركه في النفسيا واستصحاب عدم التكليف في
الجاهل والمخطي قبل الزوال بساعة او ساعتين الى الغروب لانه ليس عليه شيء والاصل بقائه انما هو مع المثبت ويتم غيره بالاجماع المركب لانا
نقول اما اصالة البرائة فمعارض بقاعدة الاشتغال واستصحاب التكليف في ما مقدمتان واما الاستصحاب فمعارض باستصحاب اخر فيما فرض كون
المكلف في اول الوقت واجدا للشرائط من دون الغفلة والجهل والخطاء ولا ريب في تعلق التكليف الواقعي عليه منجزا ولا يصح له اتيان المامور به
بدون احد من شرائطه ثم بعد حصول الخطاء او الجهل في زمان مع فرض زوال الخطاء والجهل عنه مع بقاء زمان ذي المقدمة يحصل الشك في ارتفاع
التكليف الاول بمحض هذا الخطاء وبقائه والاصل بقاء التكليف ويتم غيره بالاجماع المركب يحصل التعارض بين هذا الاستصحاب والاستصحاب
المذكور في جانب الخصم ويحصل التساقط ويبقى اصالة الاشتغال بذي المقدمة واستصحاب تكليفها مقدما على اصالة البرائة سلمنا عدم الترجيح

[illegible]

وساقط

والتساقط يبقى الاصل الاولي المقتضي للفساد وعدم الامتثال سليما عن المعارض مع ان الاصل اللفظي يقتضي حمله على الحقيقة حتى يثبت الصرف مجازا او تقييدا كما مر المقام السادس في تحقيق الحق ويقع في ثلث مطالب الاول بعد ظهور الخلل على فرض التخطئة واستدل القايل بالاجزاء عقلا بان المكلف حين جهله او خطائه او غفلته او سهوه اما ان يكون مكلفا ام لا والثاني مستلزم لعدم حرمة الابطال على فرض كونه في اثناء الصلوة ولعدم العقاب على فرض ترك المامور به المضيق وكذا الموسع في ضيق الوقت وعدم الثواب على اطاعته بحسب اعتقاده والتالي باقسامها باطل بالضرورة و الاجماع وعلى الاول فاما ان يكون مكلفا بالظاهر او بالواقع او بهما تخييرا او معلقا او مختلفا والاول هو المطلوب فثبت به وعدم اجزائه مستلزم للتجري الامر به ثانيا وهو اما باتيان نفس ما فعل او غيره والاول مستلزم لتحصيل الحاصل ويلزم التحكم او التسلسل والثاني تكليف بما لا يطاق حين الجهل وامثاله والثالث منجزا فالظاهر صحيح كما قلنا وقد ثبت به وفي الواقع باطل لكونه تكليفا بما لا يطاق حال الجهل وامثاله ومعلقا لانه لا يصح بالنسبة الى الظاهري لكونه منجزا ولذا يحرم الابطال ويحرم تركه في ضيق الوقت بقي التنجيز بالنسبة الى الظاهر والتعليق على الاطلاع بالنسبة الى الواقع والاول مسلم والثاني باطل لاصالة البراءة عنه ولفظا بانه اما ان يكون مامورا بما فعل ظاهرا ام لا والثاني خارج عن الفرض لان الكلام في اتيان المامور به الظاهري والاول ما دل على كونه مامورا به دال على كفايته ولانه بالمعنى الاعم عدم لزوم تداركه ثانيا حتى يثبت بالدليل وفي العقلي نختار كونه مكلفا بالواقع حين الجهل وامثاله فيما يطلع في الوقت لا بشرط الجهل لعدم اختصاص مقدمة ايجاد الطبيعة بحال الجهل لفرض كون الطبيعة مطلوبا موسعا مع اطلاعه في مقدمة من اجزاء الزمان في الوقت والجزء الذي يطلع على جهله او خطائه وح طلب الطبيعة حال الجهل لا بشرط الجهل لامكان ايجادها في الوقت في الزمان الذي يطلع على خطائه مقدورة لا يكون طلبها تكليفا بما لا يطاق لان امتناع الطبيعة الموسعة يحصل فيما امتنع اتيانها في جميع مقدماتها من اجزاء الزمان وهو فيما كان الجهل وامثاله مستمرا الى اخر الوقت او العمر والمفروض اطلاعه على خطائه في مقدمة من اجزاء الزمان في الوقت فليس تكليفا بما لا يطاق وبعبارة اخرى زمان الجهل او الخطاء ظرف للطلب لا لايجاد المامور به وظرف المامور به انما هو الجزء الذي يطلع على خطائه في الوقت فيبقى ظاهر اللفظ الامر المقتضي لاتيان الطبيعة النفس الامرية المستجمعة على حاله كما عليه بناء العرف والعقلاء على التدارك فيما يطلع على الخطاء في الوقت وما ذكره باطل لا يصلح لصرف الامر عن ظاهره بما اعتقده مجازا او تقييدا الا انه لو كان كذلك يلزم عدم كونه مامورا بالظاهر ويلزم من ذلك عدم حرمة الابطال حين الجهل وعدم حرمة ترك المامور به المعتقد بضيق الوقت وكذا عدم الثواب على فعله لانا نقول لم يكن في الواقع مامورا به لكنه معتقد بكونه مامورا به ويلزم ما لم يعمل بما اعتقده لكونه تركا للمقدمة المعتقدة ويوجب العقاب الجاري في مقدمة الواجب من كون الواجب هو المقدمة المعتقدة لكون الثواب والعقاب من لوازم الاطاعة والعصيان وهما من لوازم العمل بالمعتقد ومخالفته فهو مكلف بالواقع منجزا وبالظاهر بحسب اعتقاده وفي اللفظي بانه الحاكم بكونه باختيار كونه مامورا بما فعل ظاهرا اعني ما اعتقده لكن الدليل عليه هو العقل والعقلاء وهو دليل لبي مجمل والقدر المتيقن منه هو حكمه بكونه مكلفا بما اعتقده بحسب اعتقاده وعدم العقاب عليه على ترك الواقع ما دام العقيدة الجهل او الخطاء لا صحته وكفايته عن الواقع مطلقا ولو بعد اطلاعه على جهله وخطائه ولذا بعد اطلاعه على جهله لا يحكم بكفايته عما فعله بل يحكم بلزوم اتيانه نعم فيما كان الدال على كونه مامورا بالظاهر هو الشرع باللفظ المطلق كقوله فاستشهدوا ذوي عدل منكم او فاقبلوا قول العادل وقول الامام خذ معالم دينك من يونس او زرارة فعمل به ثم اطلع على خطائه نحو لان الامر بالعمل بقول العادل مطلق يقتضي اجزائه وكفايته مطلقا سواء حصل الاطلاع بالجهل وامثاله ام لا ومقتضى ظاهر الامر بالواقع كمال ... وتوضيحه وان كان خلافه لانه يدل على طلب الواقع مط سواء حصل الاعتقاد بخلافه وعدمه ام لا والنسبة عموم من وجه لكن الاول اظهر فيرد على الثاني مع اعتضاده ببناء العرف والعقلاء على عدم لزوم التدارك في هذا القسم بعد الاطلاع ولازمه الاجزاء مع انه لو لم يجز يلزم اختلال النظم وعدم الوثوق بكلام الشرع كما لا يخفى بل التناقض في كلام لان الامر فاقبلوا هو كفايته مط مناقض لعدم كفاية المستلزمة للزوم تداركه بعد الاطلاع ومثله كل ظن مخصوص ورد الدليل الشرعي باللفظ المطلق على حجيته ووجوب العمل به ولما تطرق المطلقة ما درك العقل على حجيته لعدم امكان غيره فلا لاثم فيما كان الحاكم بكونه مامورا بما اعتقده العقل مع بناء العرف والعقلاء على اعادته منه بعد اطلاعه على الخطاء والجهل في الوقت ولو فرض الشك فالاصل ايضا عدم الاجزاء ومما ذكرنا ظهر ان الحق هو التفصيل بين الظاهر الشرعي الوارد باللفظ المطلق او العموم والعقلي او الدليل اللفظي المجمل بالاجزاء بالاول دون الثاني واستدل القايل بعدم الاجزاء مط بما مر من الاصول اما الزحل اللفظ على حقيقته وهو نفس الطبيعة الواقعية المستجمعة مع عدم مانع يصير صرفه عما لسانها تخيله الخصم من الوجه العقلي و اللفظي كما مر مع زعم كونه بناء العرف والعقلاء على التدارك فيما ظهر خطائه فيما اعتقد للواقع مطلقا في العقلي والشرعي في الوقت ومطلقا وفيه انه حق ومسلم فيما كان الحاكم بكونه ما اعتقده هو المامور به العقل واما فيما كان هو الشرع باللفظ المطلق كقوله فاقبلوا قول العادل وامثاله كما مر فلا وظهر وجهها مما ذكرنا واستدل القاضي وابو هاشم بعدم الاجزاء بانه لو اقتضى الاجزاء لكان المصلي بظن الطهارة اثما او ساقطا عنه القضاء بعد تبين خلافه لانه اما ان يكون مامورا بالصلوة مع الطهارة اليقينية او الظنية وعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني لانه اتى به وعينه اولا انه مكلف بالطهارة الواقعية فاعتقاده معتقدة وبعد تبين الخلاف يجب عليه اتيانها وثانيا بان ظنها اما ان يكون موافقا للاصل وكان معتبرا او يكون مخالفا مع عدم اعتباره وعلى الثاني يختار الاول اعني الصلوة مع الطهارة اليقينية او الظنية المعتبرة والعمل على غيره مستلزم للاثم وعلى الاول يمنع استلزامه سقوط القضاء مطلقا لجواز كونه مشروطا بعدم تبين خلافه مدة بقاء ثابت الاجزاء وعدم اللزوم ثانيا على هذا الفرض لا يكون من باب العقل بل يكون من باب الاصل فاذا دل الدليل على لزومه يرتفع الاصل وبانه لو اوجب الاجزاء لاكتفى باتمام الحج الفاسد وفيه انه لم يكن اتيانا بالمامور به الظاهري ولا الواقعي فقد بر هذا فيما يطلع مع بقاء الوقت واما مع عدم بقاء الوقت والمقدرة كما لو كان الخطاء مستمرا الى اخر الوقت فلم يكن الشرط اعني العلم بالواقع في الوقت موجودا

ولم يكن

ولم يكن التكليف التنجيزي بالواقع متعلقا لكونه تكليفا بما لا يطاق ولا التعليقي لانتفاء الشرط اعني الاطلاع في حقه في الوقت ولم يكن اتيانا بالمامور به والا يلزم اما التصويب في عدم كون الحكم تابعا للصفات وهما خلاف الفرض بل انما يكون معتقدا بالتكليف ويترتب الثواب والعقاب على العمل بالمعتقد ومخالفته من باب المقدمة الاعتقادية لا من باب انه مجز عن الواقع لعدم الطلب في حقه في الواقع وهو معنى عدم الاجزاء وح لو اطلع بعد انقضاء الوقت فلو قلنا بكون القضاء بالامر الاول من باب كون المطلوب من الامر شيئين الطبيعة المقيدة بالزمان مثلا والطبيعة المطلقة معلقا على عدم اتيان الاول منه طلب الطبيعة المطلقة موجود فيلزم الاتيان بعد خروج الوقت والاطلاع ولو قلنا بكون القضاء بالامر الجديد فقلنا بكون صدق الفوت موقوفا على ترك المصلحة الواقعية كما هو الحق لا على التكليف المتعلق بالذمة فالصغرى ثابت لكون هذا المانع من الموانع العقلية للمصلحة فيها موجودة ولم يحصل بخلاف الموانع الشرعية كالحيض فان الصغرى غير موجودة لكشفها عن عدم المصلحة فيها كما حقق وتوضيحه في بحث القضاء وكيف كان يجب القضاء في المقام حتى يثبت الدليل على العدم وان قلنا بتوقفه على ترك التكليف المتعلق بالذمة فالصغرى غير حاصل لعدم تعلقه بالذمة ولا يجب الاتيان حتى يثبت الدليل هذا مقتضى القاعدة وثابتة في بقاء الوقت واما مع خروجه فالظاهر من بناء العرف في مثل المقام عدم لزوم اتيان ما فات سيما في الخطاء هذا مع العلم او الظن المعتبر بفساد ما فعل واما مع الشك كما لو اطلع المجتهد بدليل معارض للدليل الذي استنبط الحكم وعمل به مع عدم الترجيح فالحق انه مع بقاء الوقت عدم الاجزاء للشك في الامتثال والاصل بقاء التكليف فيجب الاحتياط بما حصل القطع بالامتثال واما مع خروج الوقت فعلى فرض كون القضاء بالامر الاول فيحصل الشك في بقاء التكليف بالطبيعة المطلقة للشك في اتيان الطبيعة المقيدة النفس الامرية ويكون مقتضى الاستصحاب بقائه ويلزم لزوم الاتيان واما على فرض كون القضاء بالامر الجديد كما هو الحق فلو كان الفوت دائر التكليف المتعلق فلم يجب لعدم التعلق ولو كان دائر المصلحة الواقعية فهذا الشك يوجب الشك في حصولها والاصل عدمها وح يثبت الفوت بالاصل ولكن في شمول الادلة لكل فوت حتى الفوت الثابت بالاصل محل تامل بل الظ منها ما صدق عليه الفوت وهو هنا مشكوك والاصل براءة الذمة سيما مع بناء العرف على العدم تم الكلام على فرض التخطئة واما على فرض التصويب فالحق الاجزاء وذلك لكون الاعتقاد موضوعا للحكم وما اتى به والاعتقاد الجديد موضوع اخر والاصل عدم التكليف ولو وجد الدليل فهو موضوع وحكم اخر المطلب الثاني قبل ظهور الخلل سواء طابق الواقع ام لا والحق فيه الاجزاء بمعنى عدم لزوم تدارك ما فعل قبل اطلاعه على الخطاء وامثاله لفظا وعقلا اما الاول اعني اللفظ فلان الامر بالشئ يقتضي كونه مجزيا من الجهة التي امر ولازم ذلك عرفا كفايته من هذه الجهة ولازم الكفاية باللزوم البين بالمعنى الاعم عدم لزوم تداركه ثانيا قبل ظهور الخلل الثاني التعارض بين قوله ابتني بالماء ولو اتيت به لم يكن مجزيا وكان ما عاما مورا به يجب اعادته بعينه ثانيا والتعارض موقوف على استفادة الاجزاء والكفاية من ابتني عرفا وهو المطلوب لان الامر بالاتيان به ثانيا يتصور على قسمين الاول انه ثانيا مطلوب مثلا ثلث مرات واتيانه ولا يكفي عن المرة الاولى فيجب اتيانه مرتين وهذا يرجع الى الاجزاء مع التكرار ولا نزاع فيه الثاني ان اتيانه ولا يكفي عنه بل يجب ثلث مرات وهو باطل لما مر ولما سيجئ في الوجه العقلي واما من قال بعدم الدلالة اللفظية كالقاضي عبد الجبار وابي هاشم وسيد المرتضى وابن زهرة والشيخ والآمدي على ما نسب اليهم فاستدلوا بوجهين الاول ان الامر انما يدل على كون الشئ مامورا به واما دلالته على سقوط التكليف ورفع الاشتغال وعدم مطلوبيته ثانيا فلا لانها اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام وكلها منتفية في المقام اما انتفاء الاول والثاني فظاهر واما الثالث فلانه لو كان لحصل التعارض بين قوله افعله ثانيا والتالي باطل فيكون الدال على عدم اللزوم ثانيا الاصل وفيه ان التعارض موجود بفرض الخصم كما مر غير موجود بفرض غيرنا نحن فيه كما مر لا بفرضنا الثاني ان النهي كما لا يدل على الفساد فكذا الامر لا يدل على الصحة والاجزاء وفيه اولا منع الاصل وثانيا منع الفرع لكونه قياسا سيما مع وجود الدليل على خلافه واما الثالث اعني الاجزاء من حيث حكم العقل قبل ظهور الخلل فلوجوه الاول ان الامر بالشئ يقتضي عقلا كونه متصفا بالمصلحة وبعد الاتيان على وجهه فاما ان يحصل المصلحة ام لا والاول هو المطلوب وعلى الثاني لما صح الامر به لكونه لغوا والثاني انه لو جاز الامر به لكان ما بعين ما اتى به فلزم تحصيل الحاصل ويلزم منه التحكم لو اكتفى به في الثاني او الثالث والا يلزم التسلسل وبغيره فخارج عن محل النزاع لان النزاع في اعادة ما فعل والمفروض عدم امر اخر الثالث ما عن النهاية من انه لو لم يحكم بالاجزاء لما حصل العلم بالامتثال والتالي باطل الرابع ما عن النهاية ايضا انه لو لم يخرج عن عهدة التكليف وكان مامورا به فاما ان يكون في عدد مخصوص كاتيانه مرة ثانية وثالثة او دائما والاول ترجيح بلا مرجح وهو باطل وكذا الثاني للحرج كان عليه ان يبدأ بالتسلسل نعم لو كان مراد المنكر انه لو اتى بالمامور به على وجه باعتقاده الظني فلا يحكم العقل بالاجزاء منجزا على سبيل القطع لجواز الاطلاع على الخلل ولزوم الاتيان ثانيا فهو حق المطلب الثالث في الاحكام المعلقة منها الواقعيات الاضطرارية المعلقة على فقدان الاختيارية منها كقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا والجواز غير قابل للنزاع لان المراد من قوله ان لم تجدوا ان كان ان لم تتمكنوا من اتيان طبيعة الصلوة الموسعة مع الوضوء من الزوال الى الغروب فيلزم في جواز الصلوة مع التيمم عدم التمكن من الماء في جميع الوقت ويلزم وجوب تاخير الصلوة فلو قدم بدون القطع بفقدانه الى اخر الوقت لا يكون اتيانا بالمامور به الظاهري فيكون خارجا عن المسئلة لان الكلام فيما اتى بالمامور به الظاهري وان كان المراد ان لم تجدوا حين ارادة الصلوة فجاز التقديم مع التيمم كلما اراده مع عدم الماء فهو مامور به ظاهرا وواقعا فلا يكون قابلا ومثله جميع الاضطراريات المعلقة كالصلوة جالسا معلقا على فقدان القدرة على القيام ومنها ما كان الموضوع الجهل والشك مع حكم الشارع فيه معلقا منها موارد الاستصحاب كاستصحاب الطهارة ثم ظهر كونه محدثا فهو ايضا غير قابل لان اليقين بالحال ثم حق بالنسبة الى السابق فلا يلزم عدم الصحة ولزوم الاعادة وكان عدم النقض حال الشك مراعيا وان خص بعد الاطلاع فيلزم الصحة لكن يعارضه يشترط في الصلوة الطهارة والترجيح ان لم يكن معه لم يكن مع الاول وتبقى اصالة الفساد والاشتغال التكليف سليما عن المعارض ويلزم عدم الاجزاء نعم لو اعتقد فقدان الماء الى اخر الوقت فصلى مع التيمم في سعة الوقت ثم تبين وجود

[illegible]

[illegible]

الماء وحظائره يدخل في محل النزاع اصل ان نسخ الوجوب هل يبقى الجواز ام لا توضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في تحرير محل النزاع ورفع
الكلام فيه في امور الاول ان النزاع في الجواز انما هو في الجواز في ضمن الوجوب الثابت من الدليل الدال على الوجوب من ان بعد رفع الوجوب هل يبقى
الجواز المتعلق في ضمنه من هذه الحيثية ام لا فلا يكون ما ينتفي الوجوب بانتفاء شرطه كالاستطاعة بالنسبة الى الحج محل النزاع لعدم تعلق الوجوب
والجواز فيه والكلام فيما تعلق ورفع بالنسخ كقوله نسخت الوجوب لا ينافي ثبوته والقول به بمقتضى اصالة الاباحة والبرائة وذلك لانه لو كان النزاع
في مطلق الجواز لكان الاكثر بل الاتفاق على بقاء الاباحة والجواز لاصالة الاباحة والبرائة وليس كذلك لكون الاكثر على عدم بقاء الجواز او بمقتضى
دليل جديد دال على الجواز والاباحة من حيث هي المستلزم لرفع الوجوب ونسخه كما يجئ هذا او بمقتضى دليل دال على بعضه صريحا كقوله نسخت وجوبه والجواز
في ضمنه معا والنزاع وان كان جاريا في الاستحباب والكراهة من كون رفع الكراهة هل يستلزم رفع الاباحة في ضمنها ام لا وكذا الحرمة بالنسبة الى عدم الجواز
الذي هو القدر الجامع بينها وبين الكراهة وكذا الكلام فيما كان الناسخ دليلا لبيا كالاجماع لكن يجعل الكلام في الوجوب فيما كان الناسخ دليلا لفظيا
ويظهر منه الحال في سائر الاقسام الثاني فان النزاع بين النافين والمثبتين هل يكون في الدلالة اللفظية او العقلية او هما معا والجواز النافي
للوجوب والجواز معا يتمسك بالدليل العقلي من انتفاء المقتضي لكون نفي الفصل مستلزما لنفي الجنس واما المثبتون فبعضهم يقولون من باب الاول و
بعضهم يقولون من باب الثاني وبعضهم يقولون من باب الثالث اما الاول فبعضهم يقولون بكون اللفظ الدال على النسخ ظاهرا في الجواز وبعضهم
يقولون بكون اللفظ الدال على الوجوب دالا على الوجوب والجواز معا وانتفاء مدلول الاول لا يستلزم انتفاء مدلول الثاني وبعضهم يقولون بهما معا
من ان الاول دال على جواز الترك والثاني دال على جواز الفعل ويكون المفاد بعد الانضمام هو الاباحة واما الثاني فيقولون بان بعد الشك في بقاء
الجواز بعد ثبوته في السابق يكون مقتضى الاستصحاب هو الاول واما الثالث فيقولون بان اللفظ الدال على النسخ دال على جواز الترك بضميمة استصحاب
جواز الفعل الثابت في السابق باللفظ يثبت الاباحة المقام الثاني في الاقوال للثاني قول بان المرجع هو الحكم الثابت قبل الوجوب كصاحب لم
والعلامة وقول بان المرجع هو الاصل الاولي وللقائل بالبقاء وهم اكثر العامة ونسب الى العلامة في تهذيبه قول بان الباقي هو الاستحباب وقول
بانه هو الاباحة الخاصة وقول بانه هو القدر المشترك بينهما وبين الكراهة المقام الثالث في الثمرة منها صلوة الجمعة في زمان الغيبة على ما قالوا من
ان بعد تحقق الاجماعات المنقولة على نفيه عينا فعلى فرض البقاء يتعين الاستحباب العيني فقط ان لم يكن خلاف الاجماع لعدم خلو العبادة عن الرجحان
والا مع الوجوب التخييري وعلى فرض العدم يكون حراما لاصالة التشريع والحق انه فاسد لانه يكشف عن كونه مشروطا بالامام ومع انتفاء الشرط
لم يتعلق الوجوب حتى يكون من محل النزاع ومنها ايضا على ما قالوا جواز اتمام الصلوة في السفر لمن حاضر في وقتها بقدر اتيان العبادة ولم يات بها و
سافر مع وجود الدليل على نفي وجوب الاتمام عينا فعلى فرض البقاء يتعين تحققه في ضمن الاستحباب مع الوجوب التخييري او بدونه وعلى فرض الانتفاء
يكون حراما للاصل والحق انه ايضا فاسد لان الاتمام تعلق بالحاضر عينا وهو موضوع للذات المتصفة بالمبدأ حال الاتصاف وكذا القصر للمسافر و
الاول بعد تحقق المسافرية يكون الموضوع الاول منتفيا فيكون من باب انتفاء الموضوع ومفروض الكلام فيما كان الموضوع الاول باقيا مع نسخ
الوجوب عنه وجعلوا منها ايضا الافعال المضار التي يكون الاصل فيها الحرمة بان على فرض البقاء تكون مباحة وعلى فرض العدم تكون حراما وهو ايضا
فاسد لما ذكرنا في كلام المستشكل وجعلوا منها ايضا ما ورد فيه دليل اجتهادي مقتضيا للحرمة بعد النسخ فالافعال المباحة بالاصل الاولي فعلى فرض العدم
تكون الحرمة ثابتة لعدم معارضة الاصل مع الدليل وكذا على فرض البقاء ان كان مدركه البقاء الاستصحاب واما ان كان مدركه اللفظ فيحصل التعارض
ولابد من ملاحظة الترجيح والحق انه في كلام العرف من لم يكن عالما بالعواقب فثمرته كثيرة واما في كلام الله العالم بالعواقب فلا لان بعد النسخ يكشف عن
كون الوجوب مرادا الى اول زمان النسخ وعدم تعلقه بعده كحصول انتفاء الوجوب بانتفاء شرطه المقام الرابع المسئلتين المساويين لهذه المسئلة
من حيث الجواز والعدم احدهما في ان انتفاء الفصل هل يوجب انتفاء الجنس في ضمنه ام لا وثانيهما في ان انتفاء الخاص هل يوجب انتفاء العام في ضمنه
ام لا وثمرتها كثيرة منها مسئلة القضاء فعلى الاول يلزم كونه بالامر الجديد على فرض حدوث المطلوب كما هو الحق واما على فرض تعدد المطلوب فلان انتفاء
الخاص انما يوجب انتفاء العام في المقيد ويبقى المطلوب الاخر يعني الطبيعة المطلقة ويلزم كون القضاء بالامر الاول وعلى الثاني يلزم كونه بالامر
الاول لان انتفاء التعلق في الوقت المخصوص لا يوجب انتفاء التعلق المطلق فيه بل يبقى ويجب اتيانها في الفرد الباقي في الخارج عن الوقت ومنها نذر
الاضحية في شاة مخصوص او نذر الصوم في يوم مخصوص فانتفت الخصوصية قبل اتيانهما فعلى الاول يكون التكليف منتفيا وعلى الثاني يجب اتيانه
في فرد اخر ومنها غسل الاموات في صورة انتفاء السدر والكافور فعلى الاول يتعين غسل واحد بماء القراح وعلى الثاني يتعين ثلثة اغسال بماء
القراح ان لم نقل بتداخل الاسباب ومنها مسئلة الطهارة لمن وجب عليه الغسل ولم يمكنه اتيانه ولا التيمم فعلى الاول لا يجب الوضوء وعلى الثاني يجب
ومنها انه لو اذن المولى عبده للتجارة ثم اعتقه فعلى الاول لا يكون ماذونا للتجارة وعلى الثاني يكون ماذونا ومنها انه لو نذر الصلوة في المكان المكروه
فعلى فرض حمل الكراهة على اقلية الثواب ينعقد وكذا على فرض عدم اشتراط الرجحان في النذر واما على فرض الاشتراط وحمل الكراهة على الكراهة المصطلحة
فان قلنا بان انتفاء الخاص موجب لانتفاء العام فلا ينعقد مطلقا اما بالنسبة الى الخصوصية فلانتفاء الرجحان واما بالنسبة الى الطبيعة فلانتفائه بانتفاء
الخاص واما التركيب فلانتفاء جزئيه معا وكذا على القول بالبقاء لما مر الا اذا كان حسن الطبيعة راجحا على المفسدة الموجودة في الخصوصية لكون التركيب
ح مع الرجحان فينعقد ولا فرق بين الواجبات والنوافل المرتبة وغيرها خلافا للبعض فقال بعدم الانتفاء في الاولين مطلقا وفي الاخير التفصيل
الذي مر لكنه فاسد لان رجحان الطبيعة على المفسدة في الخصوصية ان كانت كافية في النذر فيكفي فيهما معا والا فلا يكفي فيهما والتفصيل تحكم نعم لا ينعقد

في الواجبات

في الواجبات لانتفاء الرجحان في الخصوصية واما بالنسبة الى الطبيعة فلانها واجبة ولا يصح تعلق وجوب اخر به ومنها مسئلة نسخ الوجوب اما الاصل في
المسئلة فان كان النزاع في الجواز العقلي فالحق مع المثبتين لان الاصل هو امكان البقاء وان كان في الدلالة اللفظية او في اصل الحكم فالحق مع المنكرين
اما الاول فلكونها توقيفية واما الثاني فكذلك توقيفية والاذن في صورة الشك التوقف والرجوع الى القاعدة وهو موافق المنكرين وكذا لو كان الكلام
في بقاء العلم والعدم لمعارضة استصحاب البقاء على فرض جريانه باصالة عدم فصل اخر ولا ترجيح البين ويجب الرجوع الى القاعدة وهو موافق لقول
المنكرين بقي الكلام في اصل المطلب لا نزاع ولا اشكال في ان العام لم يتحقق بدون الخاص الا يلزم ان لا يكون العام عاما لان العام هو المفهوم الكلي الذي
لا يمنع فرض صدقه على الكثيرين ولو فرض تحققه في الخارج يتشخص ولم يكن مفهوما بل كان فردا في الخارج ح ولا يصدق على فرد اخر لامتناع حمل احد
المتباينين على الاخر وكذا لا نزاع في انه لا يبقى في الخارج بدون الخاص والفصل بل الكلام فيما اذا انتفى الفصل المعين ويخلفه فصل اخر فهل يكون
العام الموجود مع هذا الفصل هو العام الموجود مع الفصل الاول او انتفى الاول بانتفاء فصله واحدث ثانيا بحدوث الفصل الجديد فذهب المحققون
الى الثاني وبعض العامة الى الاول والحق مع المحققين وذلك لان العام والجنس عبارة عن الكلي المتصور في الذهن المنتزع من القدر المشترك الموجود
مع التكيفات الخاصة وهذا القدر المشترك لم يكن موجودا بذاته والا لم تكن طبيعة كلية بل ح يصير فردا لكون التشخص لازما للوجود وهذا
التشخص مباين لتشخص اخر لا يصدق عليه لامتناع حمل احد المتباينين على الاخر لان مناط الصدق والحمل انما الاخبار عن الاتحاد في الوجود الخارجي هو
انما يكون للفصل بالذات وللجنس بالعرض وهذا التركيب يكون فردا بسيطا من حيث الخارج ومركبا من حيث العقل وهذا الفرد يصير موضوعا والكلي
محمولا ويكون الاخبار اخبارا عن اتحادهما في الوجود الخارجي اذا عرفت ذلك فاعلم ان هذا الكلي والقدر المشترك له ثلثة اعتبارات لانه اما ان يكون
ملحوظا لا بشرط اي مع قطع النظر عن كونه موجودا في شئ او معدوما في شئ واما ان يكون ملحوظا بشرط شئ اي كونه موجودا مع شئ معين او جزء معين
واما ان يكون ملحوظا بشرط لا اي بشرط عدم كونه مع شئ وح النزاع لو كان من حيث بقاء العام او الجواز بعد انتفاء الخاص من غير ملاحظة لحاظ المتكلم
فالحق الانتفاء لامتناع بقاء الموجود بالعرض مع انتفاء ما بالذات واما لو كان النزاع في جهة لحاظ المتكلم وارادته ودلالة اللفظ فالحق ايضا الانتفاء لان
النزاع ليس فيما كان لحاظه اياه لا بشرط بل الكلام انما هو في لحاظه اياه بشرط شئ معين فيكون الملحوظ والمراد والمدلول ح نفس التركيب من الكلي والخصوصية
فيكون ملاحظة الكلي وارادته ملاحظة الجزئية لا ملاحظته وارادته من حيث هو وكذا دلالة اللفظ عليه ولا ريب ان لحاظ الجزئية لحاظه تبعي موقوف على
لحاظ الاصلي اعني التركيب وبقائها موقوف على وجود التركيب وامكانه فاذا انتفى التركيب تنتفي حيثية الجزئية لانها موقوفة على امكان التركيب مثلا
الامر بالسكنجبين يستلزم مطلوبية الخل والدبس فاذا انتفى الخل وكان غير ممكن ينتفي الامر بالسكنجبين لعدم امكانه بعد امكان الخل وينتفي مطلوبية
الدبس ايضا وان امكن لان الدبس كان مطلوبا لاجل السكنجبين لا من حيث هو وكذا الارادة والدلالة منه بانه تحقيق فاصل نورانية وبما ذكرنا
ظهر الحال في سر كون انتفاء الوجوب مستلزما لانتفاء الجواز الموجود معه لا الجواز من حيث هو فاذا دل الدليل عليه فهو احداث لجواز اخر لا الجواز
الثابت بالدليل الاول لا بقي الجواز موجود في الوجوب متفصل بفصلين احدهما الرجحان والاخر المنع عن النقيض وبعد انتفاء الثاني يبقى الاول
ويكون الجواز المتفصل بالرجحان باقيا وكذلك الكلام في الخاص كزيد مثلا فانه مركب من الاجناس والفصول من الجوهر والجسم المطلق والنامي والحيوان
الناطق والكيفيات المخصوصة وكل جنس مع فصل للعالي وح لو انتفى الناطق يعني الحيوان ولا يلزم بقاء الجنس بدون الفصل لان له فصل اخر
موجود به وهو الحساس والمتحرك بالارادة لانا نقول الاجناس والفصول الموجودة في هذا الفرد الخاص لم تكن وجودها من حيث هي بل كان بشرط شئ
اعني التركيب فتحقق كل منها ولحاظها فيه لحاظه جزئية وتبعية وموقوفة على بقاء الاصلية اعني التركيب لو انتفى ولو باعتبار جزئه ينتفي حيثية الجزئية
ويحتاج اثباته لا بشرطية ولحاظها الى دليل جديد يدل عليه كيف مع ان الحكم ببقاء الجزء واسناده الى المتكلم موقوف على ارادة المتكلم اياه وهو
ممنوع لانا نرى بالوجدان ان الغالب في مرادها الوجوب لا يكون ملتفتا الى الجواز الموجود في ضمنه وكذلك الخاص لان الناذر للصوم في يوم الخميس لا
يكون ملتفتا الى الصوم المطلق من حيث هو ولا يقال هذا يصح في كلام غير الحكيم واما في كلام الحكيم فلا يصح لعلمه به لانا نقول العلم لا
يستلزم الارادة اذا عرفت ذلك فاعلم ان الدليل على بقاء العام والجواز لا يخلو من وجوه الاول الحس والوجدان لانا نرى ان الكلب بعد صيرورته ملحا لم
يكن معدوما بالكلية بل الموجود في الخصوصية الملحية هو الذي كان موجودا مع الخصوصية الكلبية والجواب ان الكلام انما هو في الجنس
والفصل وهما مفهومان ذهنيان لا ربط لهما بما ذكره لان الموجود مع الخصوصية الكلبية هو المادة والصورة الجسمية الموجودة في الخارج بوجود
مستقل قابل لعروض الصورة النوعية والشخصية كانتقاش الصور المختلفة في شئ واحد على سبيل البدلية ولم تكن المادة كلية بالنسبة الى صورة
النوعية الكلبية والملحية والا لكان كل منهما فردا لها ولازمه صحة حملها على كل منهما وليس كذلك جزما بل كل من المادة والصورة لا جنس ولا فصل موجود فيها الثاني
لا ارتفاع مع الاستصحاب والجواب بان المستصحب ان كان هو حيثية الجزئية والوجود العرضي التبعي فهو مقطوع الارتفاع لارتفاع الاصل اعني التركيب وان كان هو الجواز من حيث
هو فلم يثبت حتى يستصحب مع انه معارض باصالة عدم حدوث فصل اخر لان الحكم ببقاء العام والجواز مستلزم للحكم بتحققه في فصل اخر من الاحكام
الخاصة والاستصحاب واما الثالث الامتناع وجود العام بدون الخاص لا يبقى بعد سلب الوجوب يحدث حكم اخر يعني لعدم خلو الواقعة عن الحكم لانا نقول
يجوز ان يكون الواقعة بعد نسخ الوجوب مندرجا تحت العمومات الدالة على الحكم الاولي من دون الاحتياج الى دليل خاص يثبت الحكم فيه لا يبقى يمكن ان
يقال انه بعد فرض تسليم امكان بقائه كان موجودا بالفصل الثابت معا اعني الرجحان فقد بان لا نقول قد عرفت ان حيثية الجواز مع الرجحان في ضمن الوجوب
حيثية الجزئية وارتفعت بارتفاعه ومن حيث هو لم يثبت مع انه قد عرفت ان الوجوب بسيط في الخارج عرفا من غير التفات باجزائه فهو بعرفا

سلب الامر البسيط المستلزم لسلب جميع الاجزاء العقلية لا سلب الجزء الاخير فقط اعني المنع من النقيض بالتدقيقات الفلسفية كما لا يخفى
الثالث ان الخاص او الوجوب مركب ولا ريب ان التركيب انما ينتفي بانتفاء جزء اعني الخصوصية والمنع من الترك فيكون الجزء الاخر باقيا والجواب
اولا قد مر انه بسيط عرفا وسلبه سلب لنفسه من غير الالتفات الى الاجزاء وثانيا بانه كما يمكن ان يكون منفيا بالجزء الاخير يمكن ان يكون منفيا
بكلا الجزئين فيكون مجملا ولا يصح القول بالبقاء وثالثا سلمنا كون التركيب منفيا بالجزء الاخير لكنه مستلزم لانتفاء الجزء الاول من حيث
الجزئية كما مر واما حيثية ذاته مع قطع النظر عن الجزئية فلم يثبت حتى يكون باقيا الرابع ان قوله نسخت الوجوب معناه نسخت المنع من الترك وهو
ظاهر في جواز الترك وهو ظاهر في الاباحة والجواب اولا بمنع كون معناه نسخت المنع عن الترك لان الوجوب مركب والمركب المنفي يحتمل ان يكون
منفيا بالجزء الاخير او كليهما او هو مجمل وثانيا بان على فرض التسليم له اشعار بالرجوع الى الاخير كما في مفهوم الوصف ولم يكن له ظهور تام يصح الاعتماد
عليه عرفا وثالثا على فرض التسليم غاية الدلالة على جواز الترك المحتمل كونه في ضمن الحرام وهو لم يكن موجودا في ضمن الوجوب لا الموجود فيه كان
هو جواز الفعل وهو لا يجتمع مع الحرام ورابعا سلب الجزء الاخير مستلزم لسلب التركيب المستلزم لسلب حيثية الجزئية عن الاخر وعلى فرض
التسليم يكون نسخت دليلا على حدوث الجواز لا على بقاء الجواز في ضمن الوجوب وخامسا على فرض تسليم كونه دالا على البقاء غايته افادة
الظن وهو لا يكون قابلا للمعارضة مع الدليل القطعي الدال على انتفاء ما بالعرض بانتفاء ما بالذات الخامس ان قوله يجب دال على الجواز والوجوب
وانتفاء احد المدلولين لا يستلزم انتفاء الاخر والجواب ان كان المراد دلالته عليه بالدلالة التضمنية فهو مسلم لكنها تبعية موقوفة على
الدلالة الاصلية والمفروض انتفاؤها وان كان المراد هو دلالته على الجواز بالدلالة الاستقلالية فهو ممنوع كما مر مع انه لا يكون قابلا للمعارضة
مع الدليل القطعي كما ذكرنا السادس ان قوله يجب دال على جواز الفعل وقوله نسخت الوجوب دال على جواز الترك وبعد الضم يكون المفاد هو الاباحة
والجواب عنه يظهر مما اوردنا على الاستدلال بكل منهما منفردا السابع ان قوله نسخت الوجوب ظاهر في جواز الترك وبعد ضم استصحاب جواز الفعل
يثبت الاباحة والجواب عنه يظهر مما اوردنا على الاستدلال بكل منهما منفردا الثامن الاستقراء بان الغالب فيما انتفى الخصوصية هو بقاء العام
فيلحق المشكوك بالاعم الاغلب والجواب اولا منع الاستقراء وثانيا بان كلما ثبت لم يكن من بقاء العام بل له دليل لحدوث العام سيما في نسخ الوجوب
لندرة النسخ وثالثا منع حجيته في الموضوعات ورابعا بانه لا يكون قابلا للمعارضة مع ما ذكرنا من الدليل القطعي التاسع الاخبار كقوله عليه السلام
ما لا يدرك كله لا يترك كله والجواب اولا منع شموله المركبات العقلية وثانيا بلزوم تخصيصه بغير هذا لامتناع بقاء العام في ضمنه فكيف
يمكن اتيانه ولو في شيء اخر وثالثا على فرض التسليم هو دليل لحدوث العام والجواز ولم يكن دليلا لبقائه فالامر مع العلم بانتفاء الشرط اصل
الامر والفعل بل مطلق التكليف لا يحسن الا بشروط ترجع الى المكلف والمكلف والمكلف به والى الامر وهذه المسئلة انما تكون مما يتعلق
بالمكلف لان الكلام في ان الامر والتكليف من المكلف هل يكون مشروطا بعدم علمه بانتفاء الشرط ام لا وكيف كان هو امور وقد اختلفوا فيه
فاعتبر الطوسي علمه بصفات الفعل وبقدر الفعل المستحق عليه من الثواب وامتناع القبيح عليه والمراد ظاهر من عدم ترتب القبح عليه بانه لو
يكن مستلزما للقبح اقوى ونسب الى القوشجي ان يكون عالما بان المامور يتمكن من اداء ما امر به وبان المامور على وجه يجوز الامر به وبانه
مما يستحق بفعله الثواب بكون غرضه وصوله الى الثواب قال السيد بتمكين المامور من الفعل بالقدرة والالات والالطاف ويكون قصده
بذلك ايصال الثواب الى المكلف ليكون تعريضا له لان فايدة التكليف هذا وان يكون عالما بانه سيفعله على كل حال اما ما اعتبره الطوسي
فالاول مسلم لئلا يامر بالقبيح او بما لا احسن فيه او ينهى عن الحسن والثاني تم بل يكفي العلم بما يكون ايجاده موجبا لترتب الثواب في الجملة ولو مع التردد
بينه وبين ازيد منه والثالث ايضا مسلم واما ما نسب الى القوشجي فالاول اعني تمكن المكلف من اداء ما امر به مسلم الا ما يتعلق به الامر ظاهرا كالتوطين
والثاني ايضا مسلم لان المامور لا بد ان يكون قابلا للامر بالنسبة الى المطيعين وكذا الثالث اعني كونه موجبا لترتب الثواب وعدم ترتب القبح
عليه والرابع مسلم ايضا لقبح الامر بالشيء وعدم جزاء المامور على فرضها واما في عدم المطيعين يكون غرضه اتمام الحجة للعقاب وما قال السيد
اخيرا من كونه عالما بانه سيفعله فلا والا لزم عدم صحة التكليف بالنسبة الى التاركين ولتفصيل الكلام فيه محل اخر هذا كله في اوامر الله تعالى واما
غيره فيجب ان يعلم حسن ما امر به او يظن ويثق بتعرض فيه للزوم العجز ويكفي الظن من التمكن بل الشك لكونه مشروطا بالتمكن اذا عرفت ذلك فنقول
هل يصح من الامر الامر مع علمه بانتفاء شرطه ام لا اختلفوا فيه فجوزه كثير من العامة ونفى جوازه اصحابنا وهو الحق وتحقيق المطلب يقتضي رسم
مقامات الاول في تحرير محل النزاع وهو من جهات الاولى في ان النزاع انما يكون فيما كان الامر عالما بانتفاء الشرط لجوازه من الجاهل من يعتقد
عدم انتفائه وقدرة المكلف بايجاده سواء كان المامور عالما ام لا لعدم قبح منه لكونه مشروطا بالقدرة في الواقع وهل يختص بما كان المامور
جاهلا حين تعلق الامر او يعم والحق الاول للاتفاق العام على عدم الجواز فيما كان المامور ايضا عالما لعدم اقدامه بايجاده فيما يعلم بانتفاء شرطه
لعدم القدرة الا النادر منهم مستندا الى وقوعه فيمن قطع في نهار رمضان بعروض الحيض بعده فافطر لكونه معاقبا وفيه ان العقاب على فرض
تسليمه لا يكون لكونه مكلفا بالصوم الواقعي بل بالامساك ولكون بعض ثمراتهم ظاهرة في صورة الجهل بل وبعض لسنده لا الاتهام الثانية الشرط
قد يكون شرطا للوجوب مقدورا كان كعدم السفر لوجوب الصوم او غير مقدور كالبلوغ والعقل وعدم الحيض وامثالها وقد يكون شرطا للواجب
وجودا او صحة او علما مقدورا كالارادة والطهارة على مذهب الاعم وترك الجمع في الشبهة المحصورة او غير مقدور كعدم الحيض والنفاس والجنون
وقد يكون شرطا لهما كالتمكن وعلى اي منها قد يكون شرعيا كالطهارة وقد يكون عاديا كنصب السلم للكون على السطح وقد يكون عقليا

كالتمكن

كالتمكن وعدم نقصان الزمان عن الفعل والنزاع هل يكون في الشرط الغير المقدور كما نسب الى السلطان مستدلا بان في المقدور يكون مكلفا
بالمشروط والشرط معا وهو يكشف عن جعله النزاع في الشرط الوجودي لانه ان جعله في الوجوب لعلل بانتفاء الوجوب عند انتفاء شرطه لانه معناه ولا
معنى للنزاع فيه او في الشرط الوجودي الذي لم يكن شرطا وجوبيا كما نسب الى الباغنوي معللا بان في الشرط الوجوبي ينتفي الوجوب بانتفائه والامر
يكن مشروطا او يكون في الشرط الوجودي مطلقا مقدورا او غير مقدور كما هو عن الاكثر وللقاعدو من زعم الافطار في شهر رمضان ثم الخروج الى السفر
والحق ان النزاع انما هو في الاخير لان اغلب صوره صورة اعتقاد المكلف بالتمكن مع عدم التمكن عقلا او شرعا وهو شرط للوجوب والوجود معا اما
الاول فواضح لبطلان التكليف بما لا يطاق واما الثاني فلان مع عدم الامر لا يجزي ويكون كشرط الوجوب لانه لو كان في الشرط الوجودي المقدور كنفس الارادة
والطهارة فيلزم كون الامامية قايلا بعدم صحة التكليف بالنسبة الى التاركين من العصاة والفساق والكفار لانتفاء شرطه وهو الارادة منهم بل لزمهم
القول بنفي العصيان والفسق والثواب والعقاب عليهم وهو ابطال للشرايع كافة لاتفاقهم على عدم جواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط وهو واضح الفساد
وايضا لو كان في الشرط الوجودي المقدور فلا يصح الاستدلال للمانع فيه بان الجواز مستلزم للتكليف بما لا يطاق ولا يناسب ايضا ذكر هذه الثمرات
كما يجيء لكون الكل في الشرط الغير المقدور وهو يرجع الى الشرط الوجودي ولو كان في غير المقدور فهو يرجع الى شرط الوجوب ايضا لان التمكن شرط لهما وهو
في حكم شرط الوجوب لا يقال استدلال المجوزين بانه لو لم يكن جايزا لما كان احد عاصيا لان كلما انتفى المكلف به فهو من انتفاء الارادة لانها شرط مع كونها
وجودية لانا نقول المنكر لما كان هو الاشاعرة وقالوا بكون العباد مجبورا فيها فتكون من الشرايط الوجوبية عندهم ويشهد بذلك رد المنكر بانها من
الشرايط الوجودية ولا كلام فيه لا يقال لو كان في الشرط الوجوبي فبانتفائه يرتفع الوجوب لا معنى للنزاع فيه لانا نقول الفرد المتيقن هو صورة علم
المامور بالانتفاء واما صورة جهله به قبل انكشاف عدم الشرط فلا باس بالنزاع فيه اذ ما يكون مراد المثبت الامر التعليقي او التنجيزي من باب التوطين
ووجوب اتيان المقدمات كالامساك الموجب للثواب على فعلها والعقاب على الترك في زمان الجهل واعتقاد القدرة لكونه مكلفا فيه بحسب الاعتقاد
موضوعا او مرآنا او ترتب الاحكام الوضعية عليه من الكفارة على المفطر في اول النهار مع عروض الحيض في وسطه ولزوم التيمم للواجد للماء في
زمان ناقص من الفعل ولزوم القضاء لمن وجد شرايطه بعد الاتيان بكله في الوقت او بان القايل لما كان من الاشاعرة وكم من هذه المقالات صدرت
منهم كنفي الارادة لكونهم فيها جبرية وقولهم بعدم قدرة المكلف فيها مع كونهم قايلين بثبوت التكاليف مع انتفائها كيف ولو لم يقولوا به يلزمهم سلب
التكاليف بالمرة ومما ذكرنا بان في كلام السلطان بانه لو كان مقدورا لكان مكلفا بالمشروط والشرط معا وجه نصح لو كان الكلام في الشرط الوجودي
واما لو كان الكلام في الشرط الوجوبي كما ظهر فمع انتفاء الشرط ينتفي المشروط اعني الوجوب فكيف يكون مكلفا به وبالشرط الثالثة في ان النزاع في
المسئلة لما كان مقابلا للامر التعليقي والتنجيزي التوطيني كما يحتمل الحقيقي بل هو الظاهر كما يجيء فلا بد من تحقيق حالهما مع انهما مسئلتان مستقلتان لا بد
من معرفتهما وتوضيحه يقتضي بيان امرين الاول في التوطين ويقع الكلام فيه في مقامات الاول ان تعلق الامر بشيء سواء كان تنجيزيا او تعليقيا
اما ان يكون لحسن ما تعلق به الامر ظاهرا مع كون الداعي نفسه لحسنه مع عدم المانع واما ان يكون لحسن مقدمته من التوطين والتهيؤ والامساك
وامثالها اما لعدم الحسن في المامور به او لوجود المانع فيه ويكون الداعي هو وقوع المقدمات مع عدم القرينة مع جهل المكلف بكون الداعي او يكون
لحسنهما معا والاول يسمى بالحقيقي والثاني بالتوطيني والاختباري والثالث جامع لهما وحال الثالث يتضح بعد اتضاح الاوليين واما الاوليين
فقد يكونان للارشاد لتمكن المكلف من الوصول الى الداعي لطفا لكن المامور به لما كان من لوازم الاطاعة والمخالفة مختلفين فكان المقصود ترتب الثواب على المطيعين
واتمام الحجة على العاصين والتاركين لئلا يلزم على العقاب عليهم قبح وهو في الاول لطف بالذات وبالعرض في الثاني وبذلك يحصل التكليف بالاربع التكليف الحقيقي
اللطفي والحقيقي الابتلائي فيما كان الامر لحسن ما تعلق به الامر ظاهرا والتوطين اللطفي والتوطين الابتلائي فيما كان الامر لحسن مقدمته وما سوى الاخير
واقع في الشرع ايضا واما الاخير فغير ظاهر وان امكن عقلا وعقاب من افطر في اول نهار رمضان مع وقوع الحيض بعده ليس على ترك الواجب الواقعي من الصوم
او ترك الامساك بل على ترك الواجب بحسب الاعتقاد وهو الصوم لا يقال الحصر فاسد لخروج من اخر صلوته معتقدا بالبقاء مع كشف خلافه من الفجاءة وامثالها
على فرض عدم وجوب العزم مطلقا اجمالا وتفصيلا مع عدم تحققه منه لانا نقول المقصود من الحصر هو حصر التكليف الواقعي المتعلق بذمة الشخص
لا مطلق الواقع وان لم يتعلق المانع وهذا من الثاني لان التكليف الواقعي بالنسبة الى غير الواجد يتضيق بفقدان الوجدان ولا يجوز التاخير لكن تعلقه
موقوف ومعلق على الاطلاع لبطلان التكليف بما لا يطاق فهو تكليف تعليقي والمفروض الاطلاع على خلافه فلم يكن متعلقا لانتفاء شرطه وانما هو معتقد
به الثاني لا شك في صحة التكليف الحقيقي عقلا وشرعا ولغة من باب الحقيقة واما التوطين فيتصور على قسمين الاول استعمال اللفظ الموضوع للشيء
وارادة مقدماته منه من التهيؤ وامثاله من دون القرينة فكان المراد من اذبح ولدك هو التهيؤ له والثاني استعماله في نفس الذبح وارادته منه
صورة وظاهرا وكان الداعي لتعلق هذا الطلب بالمامور به هو حصول المقدمات والتهيؤ وامثاله توطينا وامتحانا وهل يصح كل منهما عقلا ولغة حقيقة
او مجازا صحيحا او لا عقلا او لغة حقيقة او لا مطلقا او مجازا اختلفوا فيه فذهب بعض الى عدم جوازه كالعميدي وكلامه محتمل لجعله من الاول
او الثاني ومنعه قابلا لان يكون بحسب العقل او بحسب الصحة اللغوية حقيقة او مطلقا وذهب المشهور الى جوازه وهم بين من جعله من الاول كبعض
الاواخر وبين من جعله من الثاني كالمحقق القمي والاستاد شريف العلماء اعلى الله مقامهما وهو الحق وذلك لعدم صحة سلب الوجوب والمامورية
من الذبح بعد انكشاف عدم القدرة لانه لا يصح ان يقال انه لم يكن مامورا بالذبح وكان مامورا بالتهيؤ بل يقال انه امر بالذبح وكان مامورا به لكن الغرض
كان هو حصول المقدمات وهل يكون حقيقة او لا والحق الاول لاصالة الاولوية الاشتراك المعنوي وعدم صحة السلب وصدق العرف كما مر [illegible]

في المامور به بان الداعي قد يكون وقوعه بنفسه وقد يكون وقوع مقدماته والمبادر وان كان هو الاول ومطابق المراد والداعي لكن عدم صحة السلب
مقدم لما مر في مقامه ومعه يحكم بكون الجامع هو الموضوع له وهو الطلب الالزامي المتعلق بما يراد من المادة صورة سواء كانت ظاهرة فيه اولا
كما قيل فيما لو اريد من لفظ الضرب هو مجاز في المادة لا في الامر لصحة العرف وعدم صحة السلب وصحة التقسيم وسواء طابق المراد الظاهري الصوري
مع الداعي الواقعي اولا لكنه بالنسبة الى الارادة مشكك لظهوره في التطابق فالتوطين فرد نادر لا ينصرف اليه اللفظ ومما ذكرنا بان ان التوطين على هذا
الوجه صحيح لغة حقيقة لا مجازا ولا جامعا بين الحقيقة والمجاز معتقدا بعدم الجامع كما ذكره بعض الاواخر وكذا عقلا للاصل وعدم اباء العقل منه وعدم
ترتب قبح عليه نفسا ما تخيله الخصم كما سيجيء واما الوقوع شرعا فكتكليف ابرهيم وعرفا كتوكيل السيد غيره في بيع عبده مع علمه بعزله فيما كان غرضه
استمالة الوكيل وامتحانه في امر العبد لا بق وحصره في المقام التوصل الى العلم بحال العبد او الوكيل وهو في حق الله ممتنع لانا نقول الفائدة ليست محصورة
في ذلك بل يجوز بوجوه اخر كحصول العلم لغيره او المكلف وغيرهما واما فائدة التوطين وعدم نصب القرينة او الاوضح منها زيادة الثواب بالتوطين فيما
كان يتعذر المكلف اصعب كالذبح مع كون الداعي مقدماته على فرض الاقدام ومعرفة كمال الاخلاص منه كما ذكر من جانب الخصم بالوجوه العقلية من اللغوية
والاغراء بالجهل وتاخير البيان عن وقت الحاجة اعني وقت العمل والتكليف بما لا يطاق فاسد اما اللغوية فلان فائدة التوطين والامتحان وزيادة
الثواب وغيرها كما مر واما الاغراء بالجهل اعني ذكر الظاهر مع كون الداعي خلاف الظاهر بدون القرينة فقبيح ان لم يؤد الى المطلوب مقاما موديا الى المطلوب
اعني التهيؤ واتيان المقدمات لكونها لازم تحقق المراد الظاهري الصوري وكون قصد الاطاعة للظاهري مستلزما للاقدام بايجاد الداعي اعني المقدمات
وقصد انجاز الفعل له مستلزما لتركها واما تاخير البيان عن وقت الحاجة فقبيح ان لم يؤد الى المطلوب مقاما لبس كما تحصل الداعي والمطلوب الحقيقي
كما مر وليس تكليفا بما لا يطاق لان ارادة الذبح مع امتناع شرطه ليس المقصود باتيانه وانما المقصود اتيان مقدماته واستدل ايضا بعض الاواخر
بان التوطين لو لم يكن صحيحا بان كان حسن الامر وصحته مختصا بما كان لاجل نفسه لا المتعلق فلم يبق في الامر التنبيه ولا نزعل الامر بما لا يتم الا به ولا
على النهي عن ضده وفيه انه ان اراد الحسن الذاتي فيما لا يتم الا به وترك الضد المامور به فعدم الدلالة مسلم ولا باس به وان اراد الحسن العرضي فلا يلزم ذلك
لان التوطين لم يكن فيه حسن عرضي مقدمي لحصول الحسن الذاتي بل هو حسن بالذات ومقصود وداع بالذات في الواقع من حيث هو واما جعل التوطين
من باب الاول اعني استعمال … النهي فيفاسد من حيث اللغة لكونه استعمالا في غير ما وضع له من باب الاستعمال في المقتضي لا في السبب كما زعم بعض الاواخر
لعدم استلزام وجوده لا التحقق ويخرج من التوطين والاصل التوقيفي يقتضي التوقف مع عدم ثبوت كون هذه العلاقة مصححة بل حصول المنافرة
منه بما يدل على العدم وقد عرفت في السابق ان الظاهر منه ما ذكرنا من ارادة الذبح صورة لا نفس التهيؤ ولا دواما من حيث العقل فيمكن منعه بما ذكرنا من
صحة تاخير البيان عن وقت الحاجة وامثاله وجوابه قد مر وقال بعض الاواخر في رد الاغراء بالجهل بان مخالفة الاعتقاد للواقع ظن الانتقام لتاخير القرينة مطلق
وهو جائز وواقع في كثير من العمومات بل ذلك مما لا ينفك عن النسخ فلو تم ينفي جواز النسخ مع كونه خلاف اتفاق علماء اهل الاسلام بل وغيرهم في الجملة وذلك
غير مضر وفيه ان مناط الاستدلال هو قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة اعني زمان اتيان الداعي وما ذكره من النسخ والعمومات تاخير للبيان عن وقت
الحاجة وقياسه به يكون مع الفارق والحق في الجواب ما ذكرنا من ان ذكر الظاهر وارادة خلافه مع كونه موديا الى المطلوب لا قبح فيه وجعل النزاع لفظيا بكون
مراد النافي هو الثاني والمثبت هو الاول او كون مراد النافي نفي الصحة اللغوية والمثبت اثبات الجواز العقلي او كون مراد النافي نفي الحقيقة والمثبت
اثبات المجازية بعيد غاية البعد مما ذكرنا بان ان الخطابات شاملة للواجدين للشرايط والفاقدين من لا يعلم الفقدان على سبيل الحقيقة يكون الداعي
بالنسبة الى الواجد هو وقوع نفس الفعل وتكليفه حقيقي وبالنسبة الى الفاقد وقوع المقدمات وتكليفه توطيني وبه ظهر ما في كلام بعض الاواخر بانه
لا يثبت في الخطابات العامة فان الامر ظاهر في ارادة الفعل فاذا لم يقيد حكم بعدم توجهه اليه لعدم الشرط واما احتمال ان يراد التوطين بالنسبة الى الفاقد
مجاز لا يصار اليه الا بالقرينة ومجرد عدم القدرة لا يصلح لها مع ان الامر يتردد بين المجاز والتخصيص والثاني اولى على انه يلزم استعمال اللفظ في الحقيقة
والمجاز وجه انه ظهر ان التوطين حقيقة وهو ارادة ما يتعلق به الامر صورة طابق الداعي ام لا فليس مجازا ولا جمعا بين الحقيقة والمجاز فقال بعض
ان النهي كالامر ينقسم الى الاربع لانه اما ان يكون القبح المنهي عنه او القبح مقدماته بحيث ما لكن حيث انه يتم بها كانت المقدمة منحصرة بفرد او كان المقصود
ترك مقدمة لا بعينه واما ان كان المقصود ترك مقدمة خاصة او الجميع مع القرينة يخرج عن التوطين وبدونها بما يختار ترك مقدمة اخرى في الاول وترك
مقدمة واحدة في الثاني وهو اغراء بالجهل وموصل الى غير المطلوب وقبيح مع ان ترك المقدمة مستلزم لترك ذي المقدمة المنهي عنه والا لم يكن مقدمة وحجة
عن قدرة ترك ذي المقدمة المنهي عنه من غير احتياج الى مانع منعه حتى يظهر عدم قدرته على تركه فلا يعلم كونه توطينيا بخلاف الامر لان بعد فعل المقدمة
كالقضاء والسكين لما لا يوجب فعل ذي المقدمة مع ارادته ايجاد ذي المقدمة ومنع مانع يظهر عدم قدرته عليه لانتفاء شرطه وكونه من باب التوطين نعم
يتصور فيه ان يجعل اما ان يكون القبح نفسه او القبح مقدماته الخ بقي الكلام في المستحبات والمكروهات وفيه يتحقق الطلب الحقيقي او التوطيني اما الابتلائي
فاشكال التوقف على العقاب باستحقاقه المكلف ولا يتصور العقاب فيهما لكن يمكن رفع الاشكال بعدم توقفه على العقاب ويكفي فيه الرجحان اما
ان يكون في نفسه او في مقدماته الخ وكذا القضايا سواء كان من باب الطلب او من باب الارشاد كقوله الصوم جنة من النار والصلوة … موضوع الخ
الثاني فان التعليق والاشتراط هل يصح من العالم بالعواقب في اوامره كما نسب الى المحقق الشيرازي اولا كما نسب الى السيد والشيخ وصاحب المعالم وعليه
المشهور وهو المنصور وتوضيحه انه لا اشكال في الجواز فيما كان الامر جاهلا بالوجدان او الفقدان وكذا فيما كان المامور جاهلا كقوله حجوا ان استطعتم
مع عدم علم المامور بكونه مستطيعا او غير مستطيع فيلزمه السعي والتفحص من باب المقدمة في انه مستطيع ام لا ويحصل به التوطين وقد مر جوازه وكذا

مع علم المامور وانتفائه لجهل الامر بحاله وكذا مع جهل الامر بعلم المامور بحاله وكذا مع اجتماع العلوم الاربعة من علم الامر والمامور وعلم كل بعلم الاخر
كالعالم بعواقب الامور بالنسبة الى عباده مع اختلاف احوال المكلفين والمكلف الواحد بالوجدان والفقدان لكونه مع الفائدة العظيمة وهو
اعلام حكم الواجدين بالثبوت والفاقدين بالعدم بلفظ مختصر كقوله حجوا ان استطعتم وبه يعلم حكم المستطيعين والفاقدين وكذا مع اتحاد الحال بكون الكل واجدين
او فاقدين مع كون المخاطب المشافهين وكان الغائبون مكلفين بتحصيل حكم المخاطبين من ظواهر خطابات المشافهين مع اختلاف حال الغائبين بالوجدان
والفقدان واما مع اتحاد الحال مع كون الخطاب او غيره مختصا بالمخاطب كما وفيها مع اجتماع العلوم فلنسب الى من مر بل المشهور عدم الجواز مستدلا بان الحالة
لو كانت حالة الوجدان فالامر منجز ولا فائدة للتعليق ولغو بل قبيح عند العقلاء ولو كانت حالة الفقدان فعدمه منجز ولغو وقبيح بل الظاهر من صورة الوجدان ولا
معنى لصدور الخطاب منه وميزان الفائدة في صورة الوجدان هي نفس علم المكلف بكونه مشروطا في حد ذاته والنذر كمن نذر اعطاء درهم بن ان امر
تعليقيا في حد ذاته وفي كلام العرف قد تكون الفائدة اظهار انه من باب الاستدعاء لا من باب التسلط والحكم وفي صورة الفقدان الفائدة علم المكلف
فلا يكون لغوا ان وقوعه بمحض هذه الفائدة نادر او كذا النذر لكن سمع لو تعليقيا فلم كذا وفي كلام العرف قد تكون الفائدة منهن يسعى لايجاد المشروط والشرط
بعد سماع التعليق مع فقدان الشرط اظهارا لاخلاصه لغيره بانه مع عدم وجوبه لانتفاء شرطه يسعى لايجاده او اعتقد فيه ان الشرايط الشرعية كالايمان للطاعات
والطهارة للصلوة شرطا وجوديا خارج في محل النزاع من ان الامر بدونها صحيح ام لا بل شرط للواجب فقط دون الوجوب فذهب اصحابنا الى الثاني والظاهر
ان الخلاف المتفرع من الخلاف في ان الكفار مكلفون بالفروع ام لا والتفصيل كما سيجيء وتوضيحه الحق انه شرط للواجب دون الوجوب في ذلك الوجوه الاول انها
شرط لصحة الواجب نفاقا ولو كان مع ذلك شرطا لتعلق التكليف بالصلوة فيلزم كون المحدث غير مكلف بالصلوة والطهارة في صورة الامكان وهو
خلاف الاجماع والسيرة المستمرة الثاني اطلاقات الاوامر كقوله تعالى فاغسلوا الخ واقيموا الصلوة لان اطلاقه يقتضي ايجاد الواجب حال الفقدان والا يلزم تحصيل
الحاصل ويلزم ايجاد ما يتوقف عليه شرعا من الاركان والاجزاء والشرايط كالطهارة للمحدث وهكذا عقلا كالارادة لاتحاد المناط وهو اقتضاء الاطلاق
فيجب على غير المريد تبديل عدم ارادته بارادته فلو لم يصح بدونها الارادة والطهارة فلا يصح التكليف بغير المريد ويلزم منه نفي التكليف والعقاب والعصيان عن
غير المريد ويلزم منه ابطال الشرايع كافة لان كلما انتفى ايجاد المامور به فاقله من انتفاء الارادة الثالث انه لو لم يصح التكليف بدونه يلزم عدم كون
الكفار مكلفا بالفروع لانتفاء الايمان منهم وهو مضافا الى مخالفة الاجماع محصلا ونقلا من الشيخ والحلي والعلامة والمقدس والخراساني وغيرهم
مردود بعمومات السنة المقطوعة والايات الباهرة كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وان اعبدوني هذا صراط مستقيم لكون الناس عاما
للمسلم والكافر والعبادة ايضا لشمولها للايمان والصلوة والزكوة وغيرها والقول بان المراد منه الايمان وهو من الاصول ولا كلام فيه لان الكلام في الفروع
مدفوع بانه خلاف الاطلاق بل خلاف الظاهر لان الظاهر من العبادات هو الصلوة وامثالها لا الايمان وكقوله تعالى ولله على الناس حج البيت لعموم الناس مع
كون الحج من الفرعيات وكقوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهي من الفروع والقول بخروج العبد والصبي من الناس ومن لم يتحقق له شرايط
الزكوة من الموصول والعام المخصص ليس بحجة مدفوع بانه حجة كما حقق في محله وكذا قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين والقول بكونه مترتبا على المجموع ولا يلزم ترتبه على كل واحد ولعله لاشتماله على كذب يوم الدين وهو
من اصول الدين مدفوع بانه خلاف الظاهر بل خلاف الاجماع للاجماع على كون ترك كل منها موجبا للاستحقاق مع انه لو كان لاشتماله على انكار يوم الدين فيلزم
لغوية غيره مما ذكر في الاية وكقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق
اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا اذ لو لا القتل من الفرعيات لا يبقى لعله كان اشارة الى الاول اعني والذين يدعون الخ وهو
اصول الدين لانا نقول انه خلاف الاجماع لان القيد والجملة المعقبة للجمل المتعددة راجع اما الى الاخير او المجموع لا الى الاول فقط كما حقق
في محله الرابع انه لو لم يصح التكليف في الفروع مع عدم الشرط كالايمان والطهارة يلزم عدم صحة التكليف في الاصول اعني الايمان مع عدم الارادة لاتحاد
المناط لان الايمان كما هو شرط وجودي لصحة التكليف فكذا الارادة شرط وجودي للامتثال بالايمان وساير التكاليف وكان تبديل عدم الارادة بالارادة
مقدورا فكذا تبديل عدم الايمان بالايمان مقدور وكما ان اطلاق ادلة وجوب الايمان ينفي اشتراطه بالارادة فكذا اطلاق الاوامر في الفروع كاغسلوا
الخ ينفي اشتراطه بالايمان والطهارة وبما ذكرنا ظهر ان الكفار مكلفون بالفروع لما ذكرنا وللاجماع الامامية محصلا ونقلا كما مر وللعامة قولان بل
اقوال الاول كالقول بكونهم مكلفين بالفروع موافقا للامامية الثاني القول بالعدم مستدلا بانه لو كلف الكافر لصح منه والثاني باطل لعدم صحة عبادة
الكافر اجماعا وبانه لو صح منه لامكن الامتثال وهو لا يمكن الامتثال اما في حال الكفر فظ واما بعد الاسلام فلسقوطه بحديث الاسلام يجب وبانه لو كلف
في الوقت اداء يلزم ثبوت القضاء له ولا مكنة الامتثال به ولا قضاء له لانه لا يمكنه الامتثال اما في حال الكفر فظاهر وكذا بعد الاسلام لانه مع بقاء الوقت
لا يسمى قضاء وبعده ساقط لحديث الجب للاجماع والجواب عن الاول بالنقض بما قد سابر الشروط كالمحدث بانه لو كلف المحدث لصح منه والثاني باطل لعدم صحة
عبادة المحدث اجماعا وبالحل بانه لم يكن بشرط الكفر كما لا يكون بشرط الحدث بل يكون لا بشرط ويلزمه تحصيل الشرايط كالطهارة والستر ومنه الاسلام فيجب
تحصيله بتبديل الكفر بالاسلام وعن الثاني بامكان الامتثال بتبديل الكفر بالاسلام في الوقت واتيان العبادة في الوقت وسقوطها في الوقت
بحديث الجب ممنوع والظاهر منه سقوط ما فات منه في حال الكفر ومع بقاء الوقت لا يكون فوتا الا ترى ان الكافر لو اسلم وقد بقي من الوقت مقدار
ادراك الفريضة يجب عليه اتيانها اجماعا وانه يسقط قضاء ما لم يدركه في الوقت بعد الاسلام لحديث الجب وعن الثالث بانه يلزم عدم امكان امتثال
القضاء في حقه لما ذكر لكن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار من حيث ترتب العقاب والثمرة تظهر في صورة بقائه على الكفر الاصلي الى ان مات

فعلى فرض كونه مكلفا بالقضاء حين الكفر كما هو الحق لظهور الاجماع ولاطلاق اقض ما فات فيكون معاقبا على ترك العبادات اداء وقضاء وهو
وان لا يمكنه الامتثال الان لالتزام في الاستدلال الا انه امكنه بتبديل الكفر بالاسلام في اول البلوغ حتى يمكنه اتيان العبادة اداء وقضاء فبقاؤه
على الكفر صار سببا لعدم امكانه ايجادها قضاء فعدم الامكان مسبب سوء اختياره ولا ينافي ترتب العقاب على تركه في زمان ترك المقدمة الممكنة فقد
ولا تنحصر ثمرة الخطاب بالثواب بل قد تكون اتمام الحجة والعقاب على الترك كما مر واما على فرض اختياره الاسلام ففي الوقت يمكنه الامتثال كما مر واما في الخارج
بالنسبة الى العبادات الفائتة في حال الكفر فالقاعدة لعدم صدق الفوت وان كانت مقتضية لوجوب القضاء الا ان الاجماع وحديث الجب يمنعا الثالث
القول بالتفصيل بين الاوامر والنواهي بصحة التكليف في النواهي دون الاوامر مستدلا بان الاول تفتقر الى القربة ولا يصح مع الكفر والتروك
لا تفتقر لكون النهي عبارة عن الترك ويصح الترك مع الكفر واجاب السيد ره بعدم القول بالفصل وقال بعض الاواخر مع عدم تعقل الفرق بانه لو
اراد بالاتيان والترك الامتثال والانتهاء عن امر الشارع ونهيه فبدون الايمان يمتنع كما انه لو اراد ذلك من غير امر الشارع ونهيه لا انكاره لم
يمكن بلا فرق وفيه ان الفرق صغروي لان المفصل يقول ان العمل لله في الامر موقوف على الايمان والتصديق بالله ورسوله ص ومع الكفر ممتنع بخلاف
النهي فانه ترك محض لا يحتاج اليها فهو يجتمع مع الكفر الا ان يقال ان الترك من حيث الامتثال وكون تركه مطلوب الشارع لا من حيث القربة ايضا فهو موقوف
على الايمان فتدبر مع ان الاوامر التوصلية لا يحتاج الى القربة فاللازم التفصيل بين الاوامر ايضا ويتفرع عليه عقاب الكفار في الاخرة بالفروع وعدمه
كما تظهر الثمرة في النذور والتعليقات في مواضع كثيرة الخامسة في ان النزاع في المسألة هل يكون في الامر التوطيني بكون مراد المثبت جواز تعلق الامر
بالمامور به صورة مع كون الداعي ايجاد المقدمات لا نفسه حقيقة لانتفاء شرطه كما يظهر من السيد قد في العميدي حيث نقل كلام المجوزين لحسن التوطين
كتكليف ابرهيم ومنعه باعتبار لزوم الاغراء بالجهل او يكون نزاعهم في الامر التنجيزي الحقيقي الابتلائي الناتج بكون مراد المثبت جواز طلب الامر ما كان
شرطه منتفيا مع كون الداعي نفسه لا مقدماته من البهاء وغيره كما يظهر من ثمراتهم ومن استدلال الاشاعرة ومنع الامامية رضوان الله عليهم تقبح تكليف
ما لا يطاق او يكون النزاع في الامر التعليقي مع علم الامر باتحاد حال المكلفين والمكلف في انتفاء الشرط منه كما يظهر من علم الهدى حيث نقل كلام المجوزين
ومنعه باعتبار لزوم اللغوية او يكون النزاع على ترك المامور به بحسب الاعتقاد موضوعا او اثرا في زمان الاختيار وهو زمان الجهل قبل العلم بانتفاء الشرط
في الحكم التكليفي اعني العقاب وعدمه او يكون في الحكم الوضعي اعني ترتب القضاء وعدمه وكذا فساد التيمم للواجد للماء مع عدم بقائه بقدر زمان
يمكن ايجاد الطهارة كما هو الظ من ثمراتهم وكل واحد منها لا يخلو من المناقشة اما الاول فلكونه منافيا لاتفاق الامامية على جواز التوطين الا السيد ره
في العميدي مع اتفاقهم على عدم جواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط ولكونه منافيا للثمرات لان على فرض كون النزاع في التوطين فلا ريب ان بعد كشف
انتفاء الشرط يحصل العلم بعدم كونه مكلفا بنفس الصلوة وايجاد الطهارة وهو مناف للقول بلزوم القضاء على فرض جوازه وعدمه على عدمه وكذا
فساد التيمم وعدمه ولكونه منافيا لمنع الامامية بكونه تكليفا بما لا يطاق هنا لامكان الاتيان بالمقدمات وايض لو كان كذلك لما صح العنوانين كما عن
بعض ولا يناسب عنوان امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه لوجود شرط التوطين من القدرة وغيرها ولا يناسب استدلال الاشاعرة ايضا لانهم يستدلون هنا
بعدم القدرة وفي التوطين بالاغراء بالجهل واما الثاني فلكونه منافيا لتجويز الاشاعرة على الاطلاق لانهم لم يجوزوا التكليف المحال وهذا بعض
امتثاله منه وهو فيما كان ايجاد الشرط غير مقدور بذاته كعدم القدرة وعدم عروض الحيض بعد القضاء وقت وكعدم من اول الوقت او في نهار رمضان
وان جعل الكلام في القسم الخاص منه اعني ما كان الانتفاء بانتفاء الارادة فلا يكون مناسبا لمنع الامامية بكونه تكليفا بالمحال لكون الارادة
عندهم اختياريا مع انه ينافي ثمراتهم لعدم الانتفاء فيها بانتفاء الارادة مع انه لا يناسب اطلاقا استدلال الثاني للاشاعرة من انه لو لم يكن جائزا
لما حصل العلم بالتكليف واما الثالث فلكون الخلاف في مسألة التعليق منافيا لاتفاق الامامية هنا على عدم الجواز ولكونه منافيا لمنع الامامية بانه
تكليف محال لان بعد العلم بانتفاء الشرط يكشف عن عدم تعلق التكليف على فرض الثالث فلا يناسب قول الامامية انه تكليف محال ولكونه منافيا
للثمرات لان بعد العلم بالانتفاء يكشف عن عدم تعلق التكليف على فرض الثالث فكيف يكون ثمرة لزوم القضاء ولعدم الاحتياج الى العنوانين اعني
مسألة التعليق وامر الامر لكون هذا ح فردا من مسألة التعليق لانه اعم من الانتفاء في حق الكل ومن الوجدان في حق الكل وعنوان الاعم يغني عن
الاخص مع انه فرض امر الامر انما هو مع جهل المامور وهو مناف لفرض التعليق لكونه مع علم المامور مع الثاني في الاستدلال في امر الامر بطلان
تكليف ما لا يطاق وفي مسألة التعليق باللغوية ومع ما ذكر كيف يصح جعل النزاع فيه في الامر التعليقي واما الرابع فلانه ينافي اتفاق الامامية على
عدم الجواز للمحالية المستلزمة لعدم التكليف وعدم العقاب لان ترك الامر المعتقد به يوجب العقاب لو مرانا وكيف يكون محالا وكذا لا يكون
مناسبا للثمرات لانها في جهة الحكم الوضعي المترتب على الواقع لا المعتقد وجعل النزاع لفظيا بكون مراد الاشاعرة ان ترك المامور به بحسب الاعتقاد
في زمان الجهل ترك للمامور به الحقيقي بناء على التصويب فيلزمه ترتب العقاب في الوضعيات ومراد الامامية انه ترك للمعتقد به بناء على التخطئة فلا يترتب
الوضعيات لا يناسب العنوان مع العلم بانتفاء شرطه لعدم انتفاء شرط المعتقد ولا يناسب ايض الاستدلال بانه تكليف محال واما الخامس فلكونه
منافيا لمنع الامامية بانه تكليف بالمحال مع ان الحكم الوضعي موقوف على تسليم التكليف لكونه الاثر وكيف كان الحق انه ثلثة مسائل احدها
امر الامر وثانيها التوطين وثالثها التعليق والظ من العنوان والاستدلال والثمرات في الاول كونه في الابتلائي الناتج والمجوز لما كان من الاشاعرة
فلا يبعد تجويزهم اياها ونحن نتكلم في تحقيق الحق في الثلثة المقدمة الثانية في الثمرات المترتبة على امر الامر مع علمه بالانتفاء منها المتيمم الواجد للماء
مع عدم بقائه بقدر زمان يمكن ايجاد الطهارة فعلى فرض الجواز يكون تيممه فاسدا لكون الامر بالطهارة مستلزما لرفع الاباحة السابقة الحاصلة

من التيمم

من التيمم والا لزم تحصيل الحاصل وعلى فرض عدم الجواز يكون تيممه صحيحا لان رفع الاباحة انما يحصل بوجود الامر بطهارة اخرى فاذا لم
يكن فاسدا ولاستصحاب الصحة السابقة قبل وجدان الماء وفيه نظر اما الاول فلان تحصيل الحاصل انما يلزم لو كان الاثر الحاصل من الوضوء امرا لم يكن صه
هو الاثر الحاصل من التيمم وليس كذلك لان اثر التيمم هو محض الاباحة واثر الوضوء هو رفع الحدث ولذا ان المتيمم من الحدث الاكبر لو صار محدثا بالحدث
الاصغر ثم وجد الماء يجب عليه الغسل دون الوضوء وعلى فرض تسليم الاتحاد في الاثر لا نسلم ان رفع الاباحة بمحض الامر لجواز كون رفع الاباحة
موقوفا على حصول الوضوء او الغسل بتمامه بان يرتفع بعد الفراغ الاباحة وحصلت الاباحة الجديدة ولا يكون مجرد الامر كافيا لرفع الاباحة ولا
يلزم منه تحصيل الحاصل واما الثاني فلان الاباحة انما يلزم بقاؤها لو كان سبب ارتفاعها منحصرا بالامر وليس كذلك لجواز ان يكون محض وجود الماء
من النواقض ايضا نعم التمسك باستصحاب الصحة او جواز الدخول في الصلوة قبل وجدان الماء لاثبات بقاء الصحة بعده ايضا لا يخلو الاستصحاب غير جار
للقطع بارتفاع الجواز والصحة حين وجدان الماء للاتفاق على المنع من الدخول في الصلوة حين وجدان الماء وعلى فرض تسليم الجريان يكون معارضا
باستصحاب المنع وهو اقوى لتاخره عنه لانا نقول ان كان المراد بالمنع هو الواقعي فممنوع وان كان المراد هو المنع الظاهري باعتبار عدم العلم بعدم بقاء
الماء فهو مسلم لكن كونه موجبا لرفع الصحة السابقة الواقعية الحاصلة من التيمم اول الكلام وقوله يكون استصحاب المنع اقوى ممنوع اما اولا فلعدم
جريانه لكونه شاكا في اصل حدوث المنع في الواقع لاحتمال كونه ظاهريا باعتبار عدم العلم بالانتفاء وثانيا بان على فرض تسليم الجريان يكون الامر
بالعكس لكون استصحاب الصحة استصحابا موضوعيا ومتبوعيا واستصحاب المنع حكميا وتابعيا والاول مقدم كما حقق في محله ومنها لزوم القضاء لمن كان
فاقدا للشرائط في اول الوقت ولم يبق على مقدار يمكن ايجاد الفعل من عروض الجنون والاغماء او الحيض وامثالها فعلى فرض الجواز يجب عليه القضاء و
على فرض عدمه لا اما الاول فواضح على فرض كون القضاء بالامر الاول وكذا على فرض كونه بالامر الجديد لتحقق الفوت لعدم امكان اتيانها في الوقت واما
الثاني فلان القضاء موقوف على تعلق التكليف في زمان الاداء والمفروض عدمه وربما اشكل بعض في هذه الثمرة اما على فرض كون القضاء بالامر
الاول فلان مدركه اما ان يكون هو استصحاب التكليف الخاص فهو مقطوع الارتفاع حين العلم فلا يجري حتى يجب على فرض الجواز وعدمه على العدم او استصحاب
التكليف المجمل المردد بين الخصوصية والطبيعة باحتمال كون الخصوصية من باب افضل الافراد فهو خارج عن محل الفرض لعدم العلم بانتفاء الشرط
ح لجواز كون المتعلق ح هو نفس الطبيعة ولا يكون شرطه منتفيا او يكون مدركه الاستقراء فهو ممنوع لعدم ثبوته خصوصا في الصنف المفروض اعني
ما انتفى شرطه وان كان مدركه التعدد المطلوبي فبالنسبة الى الخصوصية مرتفع يقينا وبالنسبة الى الطبيعة يكون الشرط باقيا على كلا المذهبين
من الجواز والعدم وكذا لو كان مدركه ان نفي الخاص لا يوجب رفع العام لان العام في هذا الفصل يكون مرتفعا بعد العلم بالانتفاء واما الطبيعة
فشرطها موجود لامكان اتيانها على كلا المذهبين وكذا على فرض كون المدرك ان ذكر الخصوصية من باب افضل الافراد لكون المطلوب ح هو الطبيعة
وشرطها غير منتفية وكذا لو كان المدرك هو الاخبار اعني ما لا يدرك كله الخ لبقاء شرط الميسور على المذهبين واما على فرض كون القضاء بالامر
الجديد فلكون النسبة بين الاداء والقضاء عموما من وجه لافتراقا الاداء في العيدين وافتراق الثاني في النوم المستوعب واجتماعهما في فوات الموقتة
عمدا فلا يكون بينهما ملازمة شرعية ولا عقلية بل هو تابع لصدق الفوت وهو ممنوع ولو فرض الجواز وعلى فرض صدق الفوت انصراف الدليل الى الفائت
الغير المقدور ممنوع وفي هذا الاشكال نظر اما على فرض كون القضاء بالامر الاول فلان من جملة مداركه التعدد المطلوبي ومعه يصح الثمرة للزوم
القضاء ح على فرض العدم فلا اما بالنسبة الى الخصوصية فظ واما بالنسبة الى الطبيعة فلكون تعلقها ووجوب اتيانها موقوفا على تعلق الخصوصية
مع عدم الاتيان بها ولذا ينتفي التكليف بها بعد ايجاد الخصوصية والمفروض انتفاء تعلق الخصوصية وكذا على فرض كون المدرك ان انتفاء الخاص
لا يوجب انتفاء العام لان معناه ان انتفاء الخاص المتعلق لا يوجب انتفاء العام فتعلق التكليف العام موقوف على تعلق التكليف الخاص ومثله
الاخبار اعني ما لا يدرك كله الخ واما على فرض كون القضاء بالامر الجديد فمسلما كونه تابعا لصدق الفوت لكن كون صدق الفوت موقوفا على التعلق
في زمان الاداء او منع انصراف الدليل فاسد اما الاول فلما حقق من كون صدق الفوت موقوفا على ترك المصلحة تعلق ام لا واما الثاني فلكون
الدليل عاما استغراقيا ومنها لزوم الكفارة عمن تعمد الافطار في نهار رمضان مع كونه ممن انتفى شرطه في الواقع كتحقق الحيض بعد الافطار او الجنون
وامثالهما فعلى فرض الجواز يتعلق به الكفارة وعلى العدم لا وفيه ايضا نظر لان لزوم الكفارة ان كان متفرعا على مخالفة العمل لما اعتقده به كما هو الظ
فيجب الكفارة على المذهبين ولو كان متفرعا على مخالفة الامر الواقعي فانصراف الدليل الى هذا الواقع على فرض الجواز ممنوع نعم لو كان عموم استغراقي
بحيث يشمل المقام فهو كك ومنها ترتب العقاب على الكفار وايضا على مذهب الاشاعرة القائلين بكون الارادة اضطرارية لكونه من شرائط الوجوب
ح فلو كانوا قائلين بالجواز يلزمهم القول بترتب العقاب ولو كانوا قائلين بالعدم يلزمهم القول بالعدم ومنها من اعتقد الاستطاعة للحج وترك ثم انكشف
قبل وصول زمان الحج عدم الاستطاعة اما لمرضه وصرف المال اليه او امثاله فبناء على القول بالجواز فيكون الحج عليه واجبا فيجب اتيانه في السنة الثانية
وعلى فرض العدم يكشف عدم تعلق الوجوب وفيه ايضا انه موقوف على عموم في الدليل الدال على وجوب الحج في السنة الثانية لكل من تعلق به الحج وهو ممنوع
ومنها صورة الشك والوهم والظن الغير المعتبر في اصل حدوث الشرط فعلى مذهب المجوز التكليف ثابت حتى يرد الدليل على العدم ويتعلق التكليف واما
على مذهب المانع فلا لاصالة البراءة واستصحاب العدم كما سيجيء في المقدمة الثالثة في الاصل والاصل هو الجواز لكون النزاع في الجواز العقلي وقد مر عن
مر ان الاصل فيما دار بين الامكان والامتناع هو الاول المقدمة الرابعة في تحقيق الحق في مسألة امر الامر اعني الامر الحقيقي ولما قلنا في السابق التكلم
في اي من الاحتمالات نفصل ان النزاع في الامر الحقيقي بكون المراد ايجاد المامور به صورة وواقعا مع انتفاء شرطه ان كان المراد بالشرط المنتفي الشرط الوجودي

المقدور كالارادة والايمان والطهارة حال انتفائها فالحق مع المجوزين لان الامر بايجاد المامور به امر بايجاد كل اجزائه وشرايطه فيجب تحصيل الارادة
بها وعدم الايمان به وعدم الطهارة بها ويلزم من عدم جوازه ابطال الشرايع كما مر ايضا ولو لم يجز حال انتفائها فلم يجز حال الوجود ايضا لكونه تحصيلا
للحاصل ويلزم الامر بالمشروط لا الشرط وهو خلف وان كان المراد بالشرط المنفي الشرط الوجودي لغير المقدور مع كون المطلوب المشروط مع الشرط
فالحق مع المنكرين لبطلان تكليف ما لا يطاق وبدون الشرط فالحق جوازه عقلا لكنه باطل اصلا لان الامر قد يتعلق بايجاد المامور به بادكانه واجزائه
وشرايطه وعدم القدرة على ايجاد الشرط يلزم من انتفاء المشروط المقيد واما المشروط من حيث هو لم يثبت والاصل عدمه حتى يرد الدليل وان كان المراد
بالشرط الشرط الوجوبي كما هو المحتمل سواء كان مقدورا او لا فالحق مع المنكرين والا لزم الخلف لان معنى شرط الوجوب ما ينتفي بانتفائه الوجوب
لم يجب تحصيل شرطه والا لم يكن شرطا وجوبيا وهو خلف ان كان المراد بالشرط الشرط الوجودي والوجوبي معا كالتمكن فهو يرجع بالاخرة الى الشرط
الوجوبي وقد عرفت حاله ومما ذكرنا ظهر كون الحق ايضا مع المنكرين لو كان النزاع على النزاع الاخباري في ثمان الجملة لانه لو كان النزاع من جهة الامر الظاهري
من باب وجوب العمل بالاعتقاد بحكم العقل فيرجع الى مسئلة التوطين ولو كان من جهة الامر الواقعي من جهة ترتب الثواب والعقاب او من جهة الحكم الوضعي
فظاهر الفساد اما الثواب فلعدم وقوعه حتى يترتب واما العقاب فلقبح تكليف ما لا يطاق لعدم القدرة به واما الحكم الوضعي كفساد التيمم لواجد الماء وعدمه
فلان الحكم الوضعي ان كان مترتبا على العمل بالمعتقد والتوطين فهو موقوف على حسن الواقع وتعلق التكليف به والمفروض استلزام انتفاء شرط الوجوب
انتفاء الوجوب ثم احتج المجوزون فان الامر بوجوه الاول انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا والتالي باطل كتكليف ابرهيم ع بذبح ولده اما كونه مامورا
بالذبح فيدل عليه قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم وكذا اني ارى في المنام اني اذبحك وكذا شهرة اسمعيل بذبيح الله واما عدم الوقوع فلظهور الاجماع وقوله
تعالى وفديناه الخ واذا ثبت وقوعه ثبت جوازه والجواب عنه انه عام والعام لا يدل على الخاص اما الكبرى فواضح واما الصغرى فلجواز رؤيته في المنام ذبحه
ولده فاعتقد انه سيؤمر به فاشتغل بالمقدمات والتهيؤ كما يناسب قوله اني ارى في المنام الخ وقوله يا ابت افعل ما تؤمر بصيغة المضارع وقوله وفديناه
الخ بمعنى ما اعتقد من ورود الامر بالذبح ولا ينافي قوله قد صدقت الرؤيا لعله امتثل ما رايت في المنام باتيان المقدمات والتهيؤ ولجواز كونه مامورا
بالمقدمات كما يناسب قوله قد صدقت الرؤيا وقول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر بصيغة المضارع وقول ابرهيم اني ارى الخ فاعتقد انه سيؤمر لان لازم الامر
بالمقدمات صدور الامر بذي المقدمة غالبا ولا ينافي قوله وفديناه بذبح بمعنى فديناه بالذبح المعتقد الخ ولجواز كونه من باب التوطين بارادة الذبح
صورة مع كون الداعي التهيؤ ولا ينافي قوله وفديناه بمعنى الذبح الصوري وكذا قوله قد صدقت الرؤيا لان معناه امتثل بالداعي الواقعي وكذا قوله يا ابت افعل الخ
لان اسمعيل باشتغال ابيه بالمقدمات اعتقد انه سيؤمر بالذبح ولجواز كونه مامورا بالذبح باطلاق الكلام ثم نسخ ولجواز كونه من باب الامر الحقيقي
ووقع الذبح وكلما قطع التئم ولجواز كونه من باب امر الامر بكونه مامورا بالذبح حقيقة ولم يقدر على ايقاعه لكن الاخير باطل لان المقصود من الامر
بالذبح حقيقة ان كان هو الثواب فالمفروض عدم وقوعه لعدم امكانه فكيف يترتب الثواب وان كان هو العقاب فتكليف بما لا يطاق مع منافاته لقوله
قد صدقت الرؤيا ولقوله يا ابت افعل ما تؤمر بصيغة المضارع لظهوره في عدم الامر ولقوله اني ارى في المنام الخ وكذا الخامس اعني القول بوقوعه كلما وقع
التئم باطل لان الامر بالذبح يكفي في ايجاده المسمى والثاني يحتاج الى الدليل ولم يكن سيما مع كون فري الاوداج تاثيرا لا يصلح للسلم سيما من النبي
مع ظهور الاتفاق على عدم وقوع الذبح اصلا والاصل ايضا عدم الامر به ومثله احتمال الرابع اعني النسخ لانه نسخ قبل حضور زمان العمل وهو قبيح من الله
العالم والاصل عدم الامر وعدم النسخ وينافي قوله قد صدقت الرؤيا وتؤمر واني ارى الخ فثلثة احتمالات والظاهر منها هو الاول ان لم يثبت ورود
الامر بالذبح بعد المنام والا كان الاظهر التوطين الثاني انه لو لم يكن جائزا لما كان احد عاصيا لان كلما انتفى التكليف فهو من انتفاء شرطه
اقله الارادة واذا لم يكن جائزا لم يكن مكلفا فلم يحصل المخالفة حتى يكون عاصيا والجواب بان المراد بالشرط ان كان هو الشرط الوجودي المقدور كالارادة
سلمنا الارادة فالاستدلال لا يمكن لكن لم يكن كذلك بل الكلام في الشرط الوجوبي او الوجودي والوجوبي معا كالتمكن لانه غير قادر على ايجاده شرط للوجوب
وبعدنا الوجوب الامر لم يكن صحيحا فشرط الوجوب ايضا وان كان المراد هو الشرط الوجوبي فالملازمة ممنوعة لجواز تحقق العصيان بعدم ايجاد المامور
به بعدم ايجاده شرطه الوجودي كالايمان والطهارة مع تمكنه منه وان قيل بكون الارادة من الشرايط الوجوبية لكونها اضطرارية فلو لم يصح الامر
مع العلم بانتفاء الارادة يلزم ما ذكرنا قلت كون الارادة اضطرارية ممنوعة بالحس والعيان وح يكون من شرايط الوجودية ومن عكس بدليل
عدمها بالوجوب تحقق العصيان الثالث انه لو لم يكن جائزا لما كان احد عالما بالتكليف لان العلم ببقائه بقدر زمان الفعل اما ان يكون قبل
الفعل او حين الفعل او بعده والاول باطل بالنسبة الى غير المعصوم النبي والثاني كذلك لان العلم بالبقاء في كل جزء موقوف على دخوله فيه وكلما
دخل خرج منه ولا يمكن الاتيان لكون اجزاء الزمان غير قارة الذات واما الثالث لان العلم بعد الفعل لم يكن مجديا لانقضائه واذا لم يكن عالما
فلم يكن مكلفا بالاصل وهو امر ظاهر البطلان والجواب بان كان المراد بالعلم العلم العقلي فالملازمة ممنوعة اولا لجواز حصول العلم باخبار المعصوم
او بالشواهد العادية لان الحي الموجود الصحيح اول الزوال ينقطع عادة ببقائه الى ايجاد الصلوة وثانيا نمنع بطلان التكليف مع انتفاء العلم
لجواز كونه مكلفا بالعلم الشرعي اعني الظن لكونه هنا حجة قطعا بالاجماع وكذا باستصحاب الشرط فيما كان وجوديا كبقاء الطهارة وعدم عروض

فائدتان

الحيض وبقاء الحيوة وامثالها وان كان المراد بالعلم هو الاعم فالملازمة ممنوعة لتحقق العلم الشرعي كما مر فايدتان الاولى لا فرق بين الامر والنهي في الجواز
والعدم لاشتراك العلة وكذا الاوامر الغير الثابتة فان مقتضى القاعدة ح على مذهب المجوز ثبوت التكليف الا فيما قام الدليل على نفيه واما على
مذهبنا فمقتضى القاعدة العدم الا فيما قام الدليل على اثباته وهو امور توضيحها ان المكلف اما ان يكون عالما ببقاء الشرط او بتحققه بقدر زمان

الفعل

الفعل سواء كان الشرط شرعيا كعدم الحيض او عقليا كبقاء الحيوة والقدرة او يكون مفقودا مع الشك بالمعنى الاعم في حدوثه بقدر زمان الفعل كالمرئية
في زمان حيضها في ليل رمضان مع كونها شاكا في دمها قبل طلوع الفجر اما الاول فنفي صورة الظن بالبقاء يجب الاقدام وذلك لوجوه الاول استصحاب
بقاء الشرط لا يقال انه مجزوم فرض لعدم كون زمان الجريان ظرفا للشك للقطع ببقائه فلا يكون معتبرا لانا نقول قد اثبتنا في مقام حجيته كغيره لاشتراك
الادلة ومعارضته هنا الاستصحاب باصالة البراءة او باستصحاب عدم التكليف فاسدة لتقديمه عليهما اما بالنسبة الى الاول فواضح واما بالنسبة الى
الثاني فلكونه مزيلا الثاني انه لو لم يجب في هذا القسم فلم يجب في صورة الشك والوهم بالبقاء وصورة الظن او الشك او الوهم في الحدث بالاولوية
الاجماع المركب صورة العلم نادر ويلزم منه الخروج عن الدين مما الثالث بناء كتاب باب العقول على الاقدام بمجرد الظن بالاحكام الرابع الاجماع على حجية
هذا الظن الخامس ان قوله اقيموا الصلوة مقتضاه وجوبه مطلقا خرج منه صورة العلم او الظن المعتبر بالعدم بقي غيره منه صورة الظن بالبقاء فيجب من باب
المقدمة وكذا يجب الاقدام في صورة الشك والوهم لو لم يكن الظن المقابل من الظنون المعتبرة بالادلة الثالث والرابع والخامس واما الثاني اعني صورة
الشك بالمعنى الاعم من تساوي الطرفين والراجح والمرجوح في اصل الحدث فالحق عدم ثبوت التكليف ان كان التكليف نفسيا وذلك لاصالة البراءة و
استصحاب عدم التكليف واستصحاب عدم حدوث الشرط ولم يكن شيء رافعا له من الاجماع ولا الخروج عن الدين ولا الاطلاقات ولا بناء العقلاء لا يقال الاطلاق
شاملة كما ذكرت سابقا فهو اقوى من الاصول لانا نقول التعارض لا يكون بين الاطلاق والاصول حتى يكون مقدما لان الظن بالحدوث والشك فيه لم
يكن فردا للاطلاق بل هو ظن بفرد الاطلاق وهو ظن بالموضوع الصرف ولم يكن معتبرا فيكون الاصل سليما عن المعارض وفي السابق لما كان هذا الظن
موافقا للقواعد يكون معتبرا منه بل لا يبقى بناء العقلاء على الاقدام في هذا القسم في الشرط العقلية كما لو قال المولى لعبده اشتر اللحم مع كون العبد شاكا
في قدرته فلا يعبا ان بنائهم على الاقدام حتى يحصل العلم بالعدم لانا نقول بناء العقلاء انما هو على استعلام القدرة لا على الاتيان لكون القدرة من الامور
الوجدانية يمكن الفحص عن تحققها وعدمها فبناء العقلاء انما هو على الفحص لا على الاتيان في صورة الشك ثم على ما ذكرنا من عدم الوجوب في هذا القسم بالامور
هل يشترط في التمسك بها انتفاء الشرط والتكليف الفحص ام لا فتظهر ثمرته للحائض في ليل رمضان مع ظنه بانقطاعه قبل الطلوع بقدر الغسل مع كون الماء المعد
الذي يمكن التطهير موجودا عندها فعلى مرضا لزم الفحص وذلك للاصل انتهى الثاني في مسئلة التوطين وقد عرفت حاله في السابق انه من باب استعمال
الامر في المامور به صورة مع كون الداعي معقد ما نشره والحق جوازه عقلا لعدم اباء العقل عنه وعموم القول بكونه اغراء بالجهل مدفوع بانه موصل الى الطلق
ولا قبح فيه وواقع بين العقلاء كثيرا وكذا الفقه المامور من كون الامر موضوعا للجامع كان حقيقة الا انه فرد نادر وقد مر في المقدمات توضيحه انتهى الثالث في التعليق
وقد عرفت في السابق مورد النزاع وهو فيما كان الامر والمامور عالمين بانتفاء الشرط بل مع اجتماع العلوم الاربعة والحق جوازه مع علم المامور بعلم الامر
بانتفاء الشرط عند المامور فلا امر لعدم الفائدة حتى التوطين لانه يتم مع جهل المامور به في صورة الوجدان فتكون الفائدة علم المكلف بكونه مشروطا و
نظهر ثمرته في النذر للتعليقيات وفي كلام العرف كثيرا ولكنه نادر والحاصل ان النزاع صغروي ان وجد الفائدة فلا باس والفرق بين الامر والتعليق
بعد اشتراكهما في الشرط الوجوبي ان الاول منجز ومختص بصورة فقدان الشرط مع جهل المامور بفقدانه والثاني معلق على الشرط الوجوبي سواء كانت
الحالة حالة الوجدان في حق الكل او الفقدان مع علم المامور بوجدانه او فقدانه والفرق بين الامر والتوطين ان المامور به في الاول مراد صورة
وذا مفاد في الثاني مراد صورة لا واقعا والفرق بين التعليق والتوطين ان الاول فيما كان المامور عالما بانتفاء الشرط او وجدانه والثاني فيما كان
المامور جاهلا بانتفائه **اصل في النهي** ويجري فيه ما مر في الامر من مطالب جمة توضيحها في الجملة برسم امور الاول ان المادة اعني النهي وما يشتق منه وصيغته
النهي وما قام مقامهما حقيقة في القول ومجاز في غيره لا الاشتراك بينه وبين الفعل للتبادر وصحة السلب عن غيره ولا بينه وبين الادلة العقلية
الحاكمة بقبح فعله وتحريمه لانه ليس فيه لفظ بل ادراك وحاكم بالقبح لان بين الادراك والحكم مقام لفظ النهي الصادر من الرسول الظاهري والباطني
وبين الشان والطريق والصفة لما مر التبادر وعدمه ويشترط في صدق النهي حقيقة في المادة والصيغة كون الناهي مستعليا سواء كان عاليا
ام لا لما مر في الامر ويشترط فيها ايضا ارادة الطلب مع عدم الرضا بالفعل لما مر في الامر من التبادر وصحة السلب عن الكراهة وما ضاهاها والمذمة لما علم
اذا صدر من العالي مجردا عن القرينة وللايات منها قوله تعالى الم تر الى الذين نهوا عن النجوى ثم يعودون لما نهوا عنه ولو ردوا لعادوا لما نهوا واخذهم
الربوا وقد نهوا عنه وما نهيكم عنه فانتهوا فلما عتوا عما نهوا قلنا لهم كونوا قردة خاسئين حيث دلت على مذمة من خالف النهي وهو مطلق ما صدق
عليه النهي لا يقال النهي الصادر يحتمل ان يكون صيغة النهي لا مادته لانا نقول الظاهر في المقام مادة النهي ولو سلم كون المراد صيغة النهي في المقام فيتم في تمام
بعدم القول بالفصل نعم يرد عليه انها تدل على ارادة التحريم من النواهي في الموارد ولعلها كانت مع القرينة فلا يثبت بها كون دلالتها على العموم من النواهي في الموارد
ولعلها كانت بالقرينة فلا يثبت بها كون دلالتها على التحريم من باب الوضع وجوابه انه خلاف الظاهر من سياق الايات مع ان الاصل عدم القرينة والقول بان ترك
الذم التشديد على ترك الاولى والفعل المرجوح والوعيد عليهما في بعض المقامات في نهاية الفساد لعدم الاستحقاق لفرض تجويز الترك فكيف يجتمع مع
الذم او الوعد لانه ظلم قطعا ومثل مادة النهي كلما صدق عليه النهي كصيغة لا تفعل وما ضاهاها المتصور اطلاق النهي والحمل عليه بما هو لعدم صحة
سلب النهي عنه ويشترط فيها كون المتكلم مستعليا مع ارادة التحريم فلو اراد غيره من الكراهة والتحقير والدعاء والالتماس والارشاد والياس والتهديد والتوبيخ
فمجاز والقول بالاشتراك بين الحرمة والكراهة لفظا وقدرا معنى وقيل بالاشتراك بين التحريم والتوبيخ والتهديد وقيل بالتوقف كما عن بعض وضعف
الكل ظاهر لما مر من الامارات واورد على الاستدلال بالايات بان الاستدلال بها على دلالة لا تفعل والنهي على الحرمة مستلزم للدور لان اثبات دلالة
لا تفعل على الحرمة بها موقوف على كونه نهيا وصدق النهي عليه وكونه نهيا موقوف على اثبات ارادة الحرمة من لا تفعل وهو موقوف على دلالة الاية على ارادة الحرمة

من لا تفعل وهو مردود مع ان الكلام ليس فيما علم ارادة الحرمة بل فى المجرد مردود بان لا تفعل مجرد ظاهر فى التحريم وهو كاف لصحة ولا يتوقف على اثبات ارادة الحرمة
من لا تفعل وان لا ايات حتى يدل على ارادة الحرمة من النواهى وح فابل لان تكون من باب التاكيد للصرف والتبين والتفهيم والعام لا تدل على الخاص
فلا يثبت بها وضع النواهى للتحريم والقول بانه لاستدلال بالاية وما نهيكم فانتهوا موقوف على كون الامر للوجوب مدفوع بانه ثبت كونه للوجوب
فى مبحثه مع ان الوجوب ثابت هنا بسياق الاية وما قيل يحتمل ان يكون المراد منه انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه لا الامتثال على طريق مدلولها
ان حرمة فحرمة وان كراهة فكراهة ومع ذلك لا يدل على حكم مناهى الرسول مردود بانه خلاف الظاهر من قوله تع فانتهوا بحتم الانتهاء فيما نهوا عنه سواء
كان بترك المنهى عنه او الكف عنه والقول بخلو نواهى الرسول عن الدليل مدفوع اولا بانه يتم بعد القول بالفصل وثانيا بانه يثبتها من الايات كون المخالف
للنهى مذموما سواء كان النهى صادرا من الله او بواسطة الرسول نعم يرد على الاستدلال بالاية فليحذر الخ انها تدل على كون المخالفة من حيث الاستكبار
فلا تكون دليلا واستدل ايضا بعدم الفرق بين الامر والنهى الا فى المتعلق وكان الامر مادة وصيغة فى الطلب الجازم فكذا النهى وبان فاعل النهى عاص و
كل عاص مستحق للعقاب ففاعل النهى مستحق للعقاب وفى الاول انه اول الكلام وقياس وثانيا بانه يتم على القول بكون الامر للوجوب وفى الثانى فى قوله
النهى عاص لا نسلم الا اذا ثبت كونه للحرمة وهى اول الكلام ويعرف بعض مباحثه مما مر فى الامر ومنها ان الجملة المستعملة فى طلب الترك كالنهى لما مر فى الامر
ومنها قول صاحب لم يكون استعمال النهى فى الكراهة شايعا فى اخبارنا على نحو ما قررناه فى الامر وجوابه على ما قررناه هناك وثمرته ظاهرة يظهر مما
مر فى الامر ومنها النهى الوارد عقيب الامر والوجوب او ظنه او مشكوكه فانه على هذا مفاده رفع الوجوب كما مر تحقيقه مع الخلاف فيه وجوابه من المخالف يعلم ومنه
الامر بالنهى على قياس ما مر فى الامر بالامر يعلم حاله ومنها النهى المعلق على الشرط والصفة هل يفيد التكرار او لا او التفصيل ويعلم ما مر فى الامر المعلق
على احدهما الثانى اختلفوا فى المطلوب عن النهى هل هو الترك للزنا او الكف ظاهر المعظم انحصار القول فيهما بل عن بعض المحققين لا يبعد ادعاء الاجماع
المركب على ان متعلق النهى اما العدم على راى من قال بان العدم غير مقدور لكن نسب الى الشهيد انه قال المطلوب بالنهى انما هو فعل ضد المنهى عنه فاذا
قال لا تتحرك فمعناه اسكن لا التكليف بعدم الحركة لان العدم غير مقدور ونسبه ايضا الى الجمهور والنزاع على ما يظهر من استدلالهم فى حكم العقل لا فى
الوضع اللغوى لان اثباته لا يحتاج الى التكليف بما لا يطاق وكيف كان ان كان النزاع فى الوضع لغة او عرفا فالحق ان لا تزن عرفا يتبادر منه طلب ترك
ايجاد الزنا وكذا غيره ولعدم صحة السلب صحة سلب اسكن من لا تتحرك وكذا الكف لعدم التبادر وصحة سلب ارادته منه وكذا الفعل لان لا تزن نهى مركب
من لا والمدخول ومعناهما طلب ترك ايجاد الزنا واللازم حمله على معناه حتى يثبت الصارف ولم يثبت لفساد ما تخيله الخصم كما سيوضح واستدل المانع
بان الترك عدم محض وهو غير مقدور ولان القدرة لا بد لها من اثر ولا اثر للمعدوم فيجب صرفه الى المقدور وهو الفعل وليس الا الكف لما مر من الاجماع
المركب وبان العدم وان امكن استناده الى القدرة لكن العدم الاصلى لا يمكن استناده اليها لامتناع تحصيل الحاصل فوجب صرفه الخ وبان الامتثال يكون
بالنهى والثواب عليه لا يترتب على عدم الفعل من دون ملاحظة الكف فان من لم يات بالمنهى عنه مدة عمره وهو لا يقصد الكف عن هذه الاشياء لا يكون
مثابا واجاب بعض عن الاول بان ما لا قدرة له هو العدم المطلق لا العدم المضاف كعدم الزنا فلانه متعلق بالمقدور اعنى استمراره وعدم ايجاده و
توضيحه ان المكلف قادر على تبديل عدم الزنا بالزنا وابقائه على العدم فكان مقدورا فيتعلق التكليف بعدم ايجاده وعن الثانى بان العدم الاصلى لم
يجعل متعلق القدرة كما سمعت بل تبديله بالفعل فالاعتبار عليه واما عن الثالث فقال بعض بالمنع فان عدم ملاحظة الكف لو حدث باسباب يرجع الى
المكلف فمنشاه من غاية التزيد موفى على مراتب الانتهاء والامتثال وهو ظاهر كيف ولو توقف الامتثال على الكف فيلزم اما وقوعه من الانبياء او عدم
الامتثال وكلاهما باطل قطعا بل هم اجل من ان يكون فيهم شوق وميل الى زيادة الفعل المنهى عنه حتى يصدق عليهم لكن بل كمالهم ان لا يتحقق ذلك
فيهم ابدا وبالجملة ليس مدار الثواب على الكف بل على قصد الامتثال سواء كان تركا من عدم ميل النفس او غيره او بالكف ولا يختلف ذلك فى الكف
والترك لانه ان ترك او كف نفسه بقصد الامتثال فامتثال ومثاب ان لم يقصد اصلا بل لم يلتفت اليه مدة عمره بل حصل الترك اتفاقا فكذا الامر
لو حصل الفعل المامور به اتفاقا من غير التفات المكلف الى قصد فعله فقصد الامتثال وترتب الثواب عليه مشكل وللقول الثالث مامر من ان
الترك غير مقدور ففيه بان يكون فعلا وهو فعل ضد المنهى عنه كما مر وعنه ما مر من منع كون الترك غير مقدور وعلى فرض التسليم الفعل لا ينحصر
بفعل ضد المنهى عنه بل الكف ايضا فعل قد يقال ان الاولى ان الترك على القول به هل من قسم الافعال قولان اظهرهما العدم لما مر من ان المطلق
من النهى الترك وهو مقدور بواسطة الابقاء وهو سبب فالفعل اعنى السبب على مطلوب بالاصالة والمطلوب بالاصالة اعنى الترك ليس فعلا
ومنه بان ما للقول الاخر من ان الابقاء فعل مع جوابه بانه سبب المطلوب هو المسبب على الترك ويتفرع عليه ترك النجاسة فى الحلال لفم من الفم حتى زالت
بنفسها ومثله بقايا الغذاء المتخلفة بين اسنانه لو قصر فى التخليل قال بعض وفى الكل نظر فان النهى عن شئ منهما لم يثبت وما لو القاه فى نار يمكنه
الخلوص لم يفعل حتى هلك ويتفرع عليه الترك لو صار سببا لشئ فانه هل يسند اليها فيترتب عليه الحكم اولا ومنها الا مظانه ولا شئ يتركه فى
فيه ومنها الرضاع اذا حصل بترك المرضعة الولد حتى يشرب والقتل اذا بقى فى المسبعة او نحوها بعد القائه فيها واضرام النار فى ملكه بقدر حاجته
مع تركها بحالها او عدم اطفائها اذا اضر فيها الجار ونحوها وعدمها ما لو علق الظهار على فعل الشى ترك فيه رضى فى ترك صوما او صلوة وفيه
نظر فان تعلق الحكم بالفعل لا ينصرف الى مثله الامر الثالث فى ان النهى يدل على طلب ترك ايجاد فعل المتعلق طبيعته كان او فردا من غير تقييد بزمان او مكان
او بحال او وصف او غيرها من العلم او الوجود للتبادر وصدق المخالفة وترتب الذم لو خالفه وبانه عقلا فى الطبيعة الدوام والتكرار اعنى عدم ادخال النهى
عنه فى الوجود لانه لو اوجدها فى زمان او مكان وهكذا لم يترك الطبيعة المطلقة وكذا لفظا كالنكرة المنفية للتبادر والذم فى المخالفة ولو بالايجاد

كان الظاهر ح

بما ان العدم مقدور او الكف على راى من قال به منه

والتتبع فى الاستفهام عن الدوام وعدمه فى النهى المطلق كلا تزن ولا تشرب الخمر وقبح الاعتذار بالترك فى الجملة وفهم التناقض بين قول القايل اضرب
ولا تضربه مع انه لولاه لم يتناقض لامكان الامتثال والانتهاء بهما واستدل ايضا بالاحتياط وبانه لولا الدوام لما ثبت دوام تحريم الزنا وامثاله وبان النهى
منشاء للمفسدة والاصل بقاء تلك المفسدة فى جميع الاوقات وبدليل الحكمة وفى الكل نظر اما الاول فلكون الزايد على المرة حيث شك مدفوعا
باصالة البراءة ولا يكون موردا للاحتياط اللازم واما الثانى فلثبوت الدوام فى امثاله بالاجماع والضرورة واما الثالث فلان النهى يدل على المفسدة
فى المنهى عنه تابعا للنهى دائما وفى الجملة والاستدلال لهما دوران المستصحب غير ثابت حتى يستصحب بل اصالة البراءة تنفيه واما الرابع فلاحتمال ان يراد تركه
فى الجملة وتخيير المكلف فى التعيين فلا مفسدة مع ان شانها لا يثبت اللغة ونسب الى السيد المرتضى ره الاشتراك بين المرة والتكرار ولم الاصل وغيره مما
مر مع جوابه ونسب الى العلامة ره وبعض الاواخر فى عدم الدلالة على التكرار ان الامر والنهى يشتركان فى الدلالة على الحقيقة فى الماهية لا بشرط ولا بد
الهيئة على المادة الا الطلب الا ان عدم شئ اخر ولاستعمالهم فيهما كصلوة الحايض فى الطيبت المجانية والاشتراك خلاف الاصل وصحة التقييد بهما من
غير نقض للتكرار ولانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك كثيرا والجواب عن الاول ان الطبيعة مسلمة لكن فى ظرف النفى يستلزم التكرار كما مر عقلا
بل لفظا للتبادر وسلبه مطلقا كالنكرة المنفية وعن الثانى بان الاستعمال اعم وقد ثبت كونه فى النفى مستلزما للدوام مع ان الاصل هو الاشتراك المعنوى
وهو الطبيعة الا ان فى معرض النفى يلزم التكرار كما مر وعن الثالث بان الدلالة تنفك عن الوضع بالقرينة كالمجازات ولولا القرينة لما انفك ومنه
بان فساد القول بالمرة ويتبادر كما فى الامر يظهر اقسام المرة والتكرار الامر الرابع فى ان النهى هل يدل على الفور او لا اما على فرض الدلالة على التكرار فيستلزم الفور
والا لما تركنا الطبيعة المطلقة كما مر واما على القول بالمرة منهم الشيخ فنسب اليه القول بالفور وقال فى المنية والمخالف من نفى التكرار فنفى الفور يعنى ان على
فرض تسليم الدلالة على المرة لا يستلزم الفور ولا التراخى لجواز ايجاد المرة متراخيا او فورا وللفرق فى الذم وعدمه بين الكراهة والحرمة سواء قيل بالاشتراك
او الانفراد وقيل لو دار الامر فى النهى بين الحرمة من دون التكرار او الكراهة معه يتعين الاول لانه تقييد الثانى مجاز والتقييد مقدم وفيه نظر بان المناط
فى المعنى الامر الخامس فى ان النهى كالامر غالبا فقد يكون عينيا وقد يكون كفائيا وقد يكون تخييرا بين الواجب المتناقض او المتباينين واما خالف بعض
هنا فى بعض صوره فقال فيما يصح تعلق النهى من اقسامه اما ان يكون شيئا واحدا او ازيد وعلى الثانى على كل وجه او على بعض الوجوه وعلى الثانى كالنهى
عن الجميع وعن المجموع او عن احد الافراد او عن التفريق وعن جعل شئ بدل شئ الى غير ذلك والكل جايز فيما وجد فيه شرايط التكليف لعدم مانع عقلى
منه الا فيما يستوعب جميع الافعال على جميع الوجوه فان جوازه مبتنى على بقاء الاكوان او استغناء الباقى عن المؤثر وكلاهما باطلان كما قرر فى محله واما
على تقدير عدمهما وهو عدم بقاء الاكوان بل كان من باب تجدد الامثال فالحركة الجوهرية اعنى حركة المهية فى الوجود او كون الباقى محتاجا الى المؤثر
فى بقائه كالسكون الواحد من انه سكون واحد او متعدد وعلى الثانى هل يحتاج الى المؤثر اعنى الساكن فى البقاء او لا اعنى الفعل مع احتياجه فى البقاء الى
المؤثر فلا يجوز لاستلزام النهى عن جميع الافعال على جميع الوجوه التكليف بما لا يطاق لان من الافعال هو القول والتاثير من جانب الفاعل فى الساكن
مثلا وتاثير السكون منه فلو نهى عنها ايضا فتكليف بما لا يطاق لعدم امكان ترك هذا الفعل ثم قال ومن فروعه نواهى الملائكة وامتدادها العبادة فى بعض
الوجوه وعدمه ومنها الحبس فى المكان المغصوب فيما اذا لم ينته الى العسر والحرج الى غير ذلك ثم اختلفوا فى بعض ما مر من الصور منها التخيير جوزه السيد
والشيخ والعلامة والظاهر شهيد الثانى كونه متفقا عليه بيننا وفى موضع اخر قال وقد يقال المنع من حيث ان متعلقه هو مفهوم احدهما الذى هو
مشترك بينهما فيحرم جميع الافراد لانه لو دخل فرد الى الوجود لدخل فى ضمن المشترك وقد حرم بالنهى والمقصد الاول لامكان كون المفسدة فى الجمع دون
غيره كالامر فاذا ورد ما ظاهره اقتضائه تعين بقائه على ظاهره وما سمعت من وجه المنع يرد عليه ان مفهوم احدهما وان اشترك الان بالكف عنه او تركه
فى ضمن واحد يتحقق الانتهاء فينقطع الطلب عنه ايضا عن ضمن فرد اخر وان وجب ذاته على القول به لكن فى ترك احدهما لا فى ترك الكل وبعضهم تشبث
بان ما وقع النهى للجمع دون التخيير كقوله تع ولا تطع منهم اثما او كفورا والجواب ان النهى عنهما هنا امر خارج لا منه وفى الاية واستدل المجوز بانه يجوز ان
يقول الشارع حرمت عليك احد هذين الشيئين لا بعينه ولا احرم عليك واحدا معينا ولا الجميع ولا الجميع فلا ريب فى عدم الفرق فيه بين الامر والنهى
فالتفرقة تحكم وعن النهاية البحث التاسع فى التخيير فى النهى فصل ابو الحسين هنا حيث قال النهى عن الاشياء اما ان يكون نهيا عنها على الجمع او عن الجمع او
على البدل او عن البدل وجعل المفهوم من الاخير امرين احدهما ان ينهى عن ان يفعل شيئا ويجعله بدلا عن غيره الثانى ان ينهى عن ان يفعل احدهما دون
الاخر بل يجمع بينهما وهذا لا يفعل عنه ومثله فى المحصول ومنها ان النهى اذا تعلق بشئ يتجزى هل يتحقق الانتهاء منه بترك البعض او يتعين ترك المجموع فلو اتى ببعضه
خالف ذهب المعظم الى الاول وهو الاظهر خلافا لما عن بعض العامة واختار الثانى لنا انه لو ترك بعضه وفعل بعضه لم يصدق انه اتى به فلم يتحقق المخالفة و
للاخران بارتكاب البعض خرج عن المسمى اعنى ترك المجموع وان الحقيقة المركبة يعدم بعدم جزء من اجزائها والجواب ان النهى يقتضى عدم المجموع فوصل بترك البعض
يصدق عدم ايجاد المجموع ويتفرع عليه عدم وقوع الظهار لو علقه على مخالفة نهيه وهى الزوجة عن اكل رغيف او مقدار طعام والنذر والى غير ذلك الامر
السادس فى ان الامر بالشئ كما ثبت اقتضائه النهى عن الضد العام بالبين بالمعنى الاعم والا لما كان الامر امرا فكذا النهى عن الشئ كالزنا امر بضد عام الزنا وهو
عدم الزنا وابقائه على العدم بالبين بالمعنى الاعم والا لما كان النهى نهيا سواء كان النهى بمعنى الترك وبمعنى الكف اما على الاول فلان النهى طلب ترك الزنا
مع عدم الرضا بفعله وهو مستلزم للامر بعدم الزنا ووجوبه ولو لم يكن كذلك فكان عدم الزنا جايزا وهو مستلزم لجواز فعله وح لم يكن النهى نهيا واما الثانى
فلان النهى طلب الكف عن الزنا مع عدم الرضا بترك الكف وفعل الزنا وهو مستلزم لكون ترك الكف منهيا عنه والا لم يكن الامر بالكف امرا او واجبا ولا
الاثر على هذا الفرض انقلب النهى امرا وما قيل ان عدم تصدى كون النهى مستلزما للامر بضده ان النهى هو طلب كف عن فعل يلزم فاعله فلم يكن مستلزما

للامر بضده ان النهي هو طلب كف عن فعل يذم فاعله فلم يكن مستلزما للامر لانه طلب فعل غير كف وهذا طلب الفعل الكف او للزوم ابطال المباح وكونه واجبا
كما هو مذهب الكعبي مر في الامر بالشيء مردود اوله بان عدم التصكك انما هو من باب تعرف الاشياء باضدادها مما مر في الامر بالشيء لاتحاد المناط وح يدخل في
الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن ضده العام وهو عدم الرضا بترك الكف عن ثانيه او لا بما مر هنا بانه من باب تعرف الاشياء الخ وثانيا بان الكلام في الضد العام
لا في الضد الخاص ولا نا نقول يكون النهي عن الشيء امرا بضده الخاص لا لاضداد الخاصة لعدم توقف ترك الضد على فعل الضد الخاص كما مر في الامر بالشيء
من منافيه فليرجع اليه الامر السابع في ان الكلام في ان الامر بالشيء هل هو امر بمقدماته او لا يجي في النهي ايضا من ان النهي عن الشيء هل هو نهي عن مقدماته
او لا بنحو ما مر في الامر ومنها العزم على المعصية فيجي الكلام فيه من ان العزم على المعصية كالزنا حرام او لا ولا بد من ذكرها وبيان اقوال الفقهاء فيه فنقول انه قال
اعتقادنا الظ في كونه مذهب الامامية انهم يقولون بسيئة لم يكتب حتى اعملها فان عملها كتب عليه سيئة واحدة وهو ظاهر في العفو وعدم الحرمة وبه صرح جماعة
بل عن المدارك انه نسبه الى كثير من اصحابنا والمقدس الاردبيلي نسبه الى المشهور ومنهم الشهيد قال لا يؤثر نية المعصية عقابا ولا ذما ما لم يتلبس بها
وهو مما ثبت في الاخبار العفو عنه ونسب الى الشيخ ولى متابعته حيث جعله معفوا عنه مط حتى لو اتى بها الاثم يقل احد بالعقابين احدهما على العزم
والاخر على الفعل وقال البعض الاواخر وفيه نظر فانا لما نتذكر ان نسب المؤاخذة بل الى اكثر العامة والمتكلمين والمحدثين ومنهم الغامدي قال فلو فعلها كتب
عليه معصيتان واستشكل هو بعينه في بعض فوائده الاخر اختيار العدم معللا بانه لولاه لكان الغازم على القتل ظلما عاصيا ومنهم من صرح بكونه معصية
كالعلامة والطبرسي والزمخشري والبيضاوي وقال اولهم وقد تجاوز قوم حتى قالوا العزم على الكبيرة كبيرة وعلى الكفر كفر وتبعهم البهائي ره وجعله مما لا ريب فيه
عندنا وكذا عند العامة قال وكتب الفريقين مشحونة بذلك بل هو من ضروريات الدين الا ان ظاهرهم الاعتراف بثبوت العفو عنه وعدم التصريح به
تقسيم الفقهاء الاصرار على الصغاير الى الفعلي وهو المداومة عليها والحكمي وهو العزم على فعل الصغاير متى تمكن منها كما عد منهم قصد الافطار في شهر
رمضان او لم يفطر وفيها نظر فان الاول يمكن ان يكون مبنيا على صدق الاصرار كما هو الظ فيريدون ان بقصد المعاودة يتحقق الاصرار فلا مدخلية له
بعزم المعصية من حيث انه عزم عليها وفيه ان العزم لو لم يكن معصية فلا يتحقق الاصرار بالمعصية بمحض قصد المعاودة وهو ظاهر بل الظ انهم يريدون
من قولهم في الفعلي بالمداومة على الصغاير بالمداومة على فعل المعصية لا من باب انه بقصد المعاودة يتحقق الاصرار لان المفروض عدم حصول فعل الصغيرة ثانيا
وعدم كون العزم عليه معصية يتحقق الاصرار بالمعصية ثم قال لان يكون مبنيا على ان التوبة من المعصية واجبة وحقيقة التوبة الندم من الفعل مع
العزم على عدم العود واجبا فترك هذا العزم حرام فالعزم على فعل الصغيرة بعد الفراغ منها ترك لهذا العزم وعلى هذا الفرض معصية بل كبيرة حكمية فانه
على هذا الى صغيرتين متخالفتين احدهما فعل المعصية والاخر ترك العزم على عدم العود بسبب العزم عليه فيكون اصرارا وكبيرة حكمية وهو خلاف
مقتضى كلامهم من جعل ذلك كبيرة مع ان الصغاير مكفرة بترك الكباير ولا حاجة لها الى التوبة والامامية مكفرة بل ظاهرهم ان عد ذلك من الاصرار
مبني على اعتقادهم صدق الاصرار عليه وقد ورد لا صغيرة مع الاصرار وهذا كما ترى انه تم يلزم من العزم على الصغيرة بعد الفراغ منها كونه اصرارا وكبيرة
ويلزمهم ان لا يفرقوا بين العزم على المعصية مع فعل المعصية الا انه يق يمنع كلما صدق عليه الاصرار معصية بل الاصرار بفعل الصغيرة معصية كبيرة ومعنى
الحديث ح لا صغيرة مع الاصرار يعني كبيرة مع الاصرار بفعل الصغيرة واما الثاني فلما انه الاستدامة الحكمية في الافطار بكون الامساك بقصد الافطار و
عدم الصوم باطلاق ح يكون لفعل المعصية لا للعزم فقط ونسب السيد الداماد الى فقهائنا وفقهاء العامة واصوليينا واصولهم انهم قد اتفقوا على ان العزم
على المعاصي ونيتها مما لا يترتب عليها عقاب ما لم يتحقق التلبس بالمعصية وقال البعض اجلتنا بان نية المعصية قبيح ومعصية وربما دخل بعض اقسامها
في الكباير العظام كنية قتل نبي او امام قال لكن الذي يظهر من الادلة انه لا يعاقب الناوي الا بعد فعل المعصية وفي العقاب عليها او على المعصية وحدها
وجهان واستظهر ان العفو مختص باهل الايمان تفضلا اذا عرفت ذلك فالحق ان ما في النفس اما ان يكون خطرات لا يستقر بل بعض خطورات ولا
يقصد او يقصد من دون تصميم او يقصد اي يعزم مع التصميم والاول لا تكليف فيه والا لزم تكليف ما لا يطاق لكونها تهجم بغير اختيار بل الثاني
ايضا كذلك لاصالة البراءة بل حكى بعض الاواخر اجماع المسلمين عليه ونسب الى بعض العامة انه قال انه من خواص هذه الامة واما الثالث فقال بعض
الاواخر بانه يمكن الاستدلال على كونه من المعاصي بكونه قبيحا عقلا وبقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فانه لا
يتعقل السؤال عن اعيانها بل المراد السؤال عن افعالها ومنها العزم لانه من افعال القلب واحتمال الانطباق بعيد عن السياق والظ في تقدير مثله
الاطلاق اي عموم المتعلق لو بعده في مقام البيان وخلوه عن الفايدة ولزوم القبيح على الحكيم لولاه اي للبيان فيعم العزم على المعصية وليس مما لا ينصرف
اليه الاطلاق مع تاييده بالتاكيد فان المراد لو كان بعض الافعال لا يلايم ذلك التاكيد عرفا وبقوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله
ويغفر لكم فانه يعم العزم على الحرام وبقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اليم وبقوله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن
وبالاخبار الدالة على حرمة الحسد واحتقار الناس وارادة المكروه بهم ثم قال ولكل منظور فيه اما الاول فلمنع حكم العقل على وجه القطع بكون
الارادة بدون الفعل معصية وفيه نظر لان حكم العقل بالمعصية يفهم من حكم العقلاء بالمذمة وهو مقطوع به في العزم مع التصميم لان مع
التصميم لا بد من حصول الفعل لكون الاقتضاء تاما فان لم يقع فانما هو من المانع نعم ان كان لعدمه خوفا من الله فمسلم العفو وعدم المذمة
والمعصية وان كان من خوف الناس مع كون تصميمه ايجاد الفعل لكن لم يتمكن من جهة المانع فالعقل قاطع بالمذمة وقبح سريرته بلا ريب واما الثاني
والثالث فلانهما وردا في مقام الوعيد فالمفهوم منها التقييد بكون الفعل اذا كان محرما ممنوعا عنه لشهادة السياق وهو موقوف على ثبوت الحرمة
والعزم او الكلام واثبات حرمتها الا به دور واما قوله تعالى في الاية الاولى النهي عن العمل بغير العلم معللا بان السمع الخ مسؤول عنه ظاهرة في انه متى لم

نعم لو جعلنا النهي عبارة عن الكف يكون النهي استلزاما لعدم الرضا بترك الكف ويطلب النهي امرا

تسمع

تسمع في المسموعات ولم يتبصر في المبصرات ولم يتعلم الا نقل وما لم يقطع لا تستقر عليه ولا يجعله دينا عليه ولا ربط له بالعزم على المعصية مع ان
ما ذكره في الاستدلال لا يتم على فرض جعل السؤال مبنيا للمؤاخذة والعفو فانه يلزم المؤاخذة عن كل ما سمع الا ما اخرج وهما بعيدان غاية البعد بل الظ
السؤال عما وقع حسنة وسيئة او في مقام الوعيد عما وقع حسنة وسيئة او في مقام الوعيد عما وقع من المحرمات وعلى اي منهما لا يصلح الاستدلال بل الظ
الا جبر مستلزم للمذكور وفي الاية الثانية بان ظاهرها ان ما في الانفس يقع في الحساب تظهره او تخفيه ولا يكون معرض الحساب مختصا بالمظهر سواء
كان حراما او غير حرام والتمسك بها ح موقوف على اثبات كون العزم على المعصية حراما وهو دور والرابع والخامس بان الاولى على المؤاخذة على محبة اشاعة
الفاحشة في المؤمنين والثانية على حرمة العمل بالظن ولا ربط لهما بالعزم وعدم القول بالفصل ممنوع واما اخبار الحسد الدالة على المؤاخذة على الصفات
النفسية فلا كلام فيها مع ورود العفو عنه ما لم يظهرها لقوله ع رفع عن امتي تسعة اشياء منها الحسد ما لم يظهر بيد او لسان واما احتقار الناس وارادة المكروه
لهم فاظهارهما والعمل بمقتضاهما حرام يؤاخذ بها ولا نزاع فيه لكونه اذية للناس وبدونه محل الكلام نعم روى الكليني عن ابي هاشم قال قال ابو عبد الله ع انما
خلد اهل النار في النار لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو خلدوا فيها ان يعصوا الله ابدا وانما خلد اهل الجنة في الجنة ابدا لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو بقوا
ان يطيعوا الله ابدا فبالنيات خلد هؤلاء وهؤلاء ثم تلا قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته قال على نيته ثم قال لكنه ضعيف لا يمكن اثبات الحكم المخالف للاصل
بل الان يقويا بجباره بالشهرة ويعاضده ما دل على العفو من الاخبار منها ما روى الكليني في الصحيح عن جميل بن دراج عن بكير عن ابي عبد الله ع او ابي جعفر ع قال
ان ادم ع قال يا رب سلطت علي الشيطان واجريته مني مجرى الدم فاجعل لي شيئا فقال يا ادم جعلت لك ان من هم من ذريتك بسيئة لم يكتب عليه فان عملها
كتب عليه سيئة ومن هم منهم بحسنة فان لم يعملها كتبت له حسنة وان عملها كتبت له عشرا وعن فضيل بن عثمان المرادي سمع ابا عبد الله ع يقول قال رسول
الله ص اربع من كن فيه لم يهلك على الله عز وجل بعدهن الا هالك يهم العبد بالحسنة فيعملها فان هو لم يعملها كتب له حسنة بحسن نيته وان هو عملها كتب
الله له عشرا ويهم بالسيئة ان يعملها فان لم يعملها لم يكتب عليه شيء وان هو عملها اجل سبع ساعات الحديث لا يق انها تدل على ان من عزم ولم يعمل لم يكتب
ولا يدل على كون العزم عليه معصية لانا نقول انها ظاهرة في كون عدم الكتب لاجل الامتنان والتفضل اما للذرية بحق ادم كما دل عليه رواية جميل او من
خصايص امة النبي ص تفضلا كما عرفت من السابق سيما بملاحظة رواية جميل والسياق مشعر بل ظاهر بكون العزم معصية لكنه معفو عنه مط اي بالعزم
او لا اقول العزم مع التصميم على ثلثة اقسام قسم يكون بلا ارتكاب فعل لا من المقدمة ولا من ذي المقدمة اما لندامته وخوفه من الله او لمانع خارجي وقسم يكون
مع ارتكاب المقدمة مع عدم ارتكاب ذي المقدمة اما للندامة والخوف من الله او من المانع الخارجي وقسم يكون مع ارتكاب اصل المعصية والاخير لا ريب في اصل المعصية
واما الاولين ففيما كان من عدم الوقوع للندامة والخوف من الله فلا يكون معصية سواء ارتكب المقدمة او لا واما فيما كان عدم اصل الفعل لمانع خارجي
ففيما لم يحصل فعل اصلا لا المقدمة ولا ذي المقدمة فمعفو عنه للاصل وحكم العقلاء واطلاق الاخبار الدالة على العفو وكذا اطلاق كلمات الفقهاء
في العفو ما لم يعمل اصل المعصية بل ظهور اجماعهم في هذا القسم واما فيما فعل المقدمة وكان عدم اتيان ذيها لمانع خارجي فمعصية للمذمة عند العقلاء و
لورود الاخبار الكثيرة على ترتب الاثم بارتكاب المقدمة كغارس الخمر والثواب للماشي لحاجة مؤمن وللحديث اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في
النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه ولعموم الاخبار على ترتب الثواب والعقاب على النيات منها رواية ابي هاشم
من ان اهل النار خلدوا باعتبار نيتهم انه لو خلدوا في الدنيا ان يعصوا الله مع انه لم يعمل بعد الخلود في الدنيا حتى يعمل ومع ذلك خلد في النار وضعفه
منجبر بالشهرة العظيمة كما مر ولا يتوهم انه وان كانت على كونه معصية الا ان ظهور الاجماع لا اقل من الشهرة على العفو عنه مع انه معارض بما في الاخبار
حيث دلت على ان من لم يعمل لم يكتب له سواء عمل بالمقدمة ام لا وسواء عزم بها ام لا وسواء كان عدم الوقوع من خوف الله او من المانع الخارجي لانا نقول
اولا المراد من الانجبار هو انجبار الضعف وثانيا بمنع كون الشهرة على العفو حتى في هذه الصور واما ما تضمنته ما في الاحاديث فاولا بان الظ من
الاحاديث انه من لم يعمل بذاته لا من المانع الخارجي وثانيا على فرض تسليم الاطلاق فرواية ابي هاشم صريح في الخلود مع عدم العمل فيقيد الاول بالم
يعمل بذاته للندمان والثاني بالم يعمل المانع وثالثا على فرض التباين يكون ما ذكرنا متعينا لانحصار الجمع به سلمنا التساوي والتساقط يبقى حكم العقل سليما
عن المعارض ويؤيده قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله وقوله تعالى واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه وما روى الكليني في
الصحيح عن ابن بزيع وغيره رفعوه قال قال ابو عبد الله ع ملعون ملعون من رأس ملعون من هم بها ملعون من حدث بها نفسه وفي لعله كان للتجري وثانيا ان المنهي عنه حكما لانه
اثم ما يقدر عليه والمانع منعه ويعد في العرف مخالفا وشقيا ولذا لا يكون له عقابان في صورة ارتكاب العمل بل الاجماع قائم على عدم التعدد كما عرفت ولا يكون
كبيرة جزما بل فيما كان الفعل صغيرة فالعزم صغيرة بالاصل والاجماع وعدم من نية المقدمة على ذي المقدمة اجماعا وضرورة وكذا فيما كان الفعل كبيرة العزم
صغيرة للاصل وظهور الاجماع نعم نية الكفر كفر ظاهرا لان نية الرجوع عن التصديق بالله ورسوله مناف لاقراره بهما فكفر الا ان يعزم انكاره ظاهرا ولم
يفعل فتدبر الامر الثامن في تشخيص معاني بعض الالفاظ الواردة في الاخبار والايات منها البأس هل يستلزم الحرمة ونفيه نفيها او لا فيه اقوال قولا بانه لغة
ونسب الى الخراساني القول بانه حقيقة فيه وفي شدة الحرب ونسب الى الاصفهاني في مناهجه قال انه حقيقة في الشدة والمكروه وغلب استعماله في الشدة في الحرب
والعذاب وعن الجوهري والطريحي في قوله تعالى ولا تبتئس اي لا تحزن ولا تستكن لكا هو الحزين وهو يناسب الكراهة وعن الاصفهاني انه الشدة والمكروه كما مر فالاقوى
بالقاعدة في اللغة من اخذ المثبت من الطرفين وطرح نفيه من الطرفين كونه في اللغة حقيقة فيما يستلزم الحرمة من العذاب والشدة في الحرب وما يستلزم الكراهة
من المكاره والحزن اما على سبيل الاشتراك اللفظي او المعنوي اي الوضع للجامع وهو المرجوحية المطلقة او المنقصة والمفسدة المطلقة سواء بلغ حد الحرمة
او الكراهة وح في الاثبات لا يستفاد الا المرجوحية في الجملة والزايد على الحرمة مدفوع بالاصل واما في النفي فان قلنا بالاشتراك المعنوي كما هو الظ

فيلزم نفي الحرمة والكراهة معا وان قلنا باللفظ فصريح في نفي الحرمة واما نفي الكراهة فمجملة فكذلك الامر في العرف لاصالة عدم النقل وتبادر المجمل
بينها او عدم صحة سلبه عن المرجوحية والمفسدة المطلقة وتبادر نفي الحرمة والكراهة في سياق النفي وفي لسان المتشرعة ايضا كذلك لعدم منافاته لما ذكرنا
عرفا ومنها الاصلح والصلاح ضد الفساد والفساد هو الخارج عن حد الاعتدال المستلزم للمفسدة سواء بلغ حد الحرمة او الكراهة والصلاح ح نفي المفسدة
فيه سواء كان مباحا او مستحبا او واجبا وبعبارة نفي هذه الثلثة بمجرد ابين الحرمة والكراهة فهو اعم من الكراهة والحرمة في السلب وقال بعض الاواخر
بعض صريح في الكراهة وبعض اعم منها ومن الحرمة وهو الاظهر لغة لكن في العرف ظاهر في الكراهة للتبادر وفيه ان الظهور المعتنى به ممنوع ومثله ينبغي
وهو الاظهر منها في الكراهة كما لا يخفى بقي الكلام في ان النهي هل يدل على الفساد كما ان الامر يدل على الصحة ام لا فيجيء تحقيقه في النهي في العبادات والمعاملات
اصل في اجتماع الامر والنهي اختلفوا فيه فذهب بعض الامامية الى عدم الجواز والظاهر كون القائل به اكثر القدماء وذهب بعضهم الى الجواز كالفضل بن شاذان
من قدمائنا وظاهر السيد في الذريعة وجملة من فحول المتاخرين كمولانا المحقق الاردبيلي والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل صدر الدين والفاضل
وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وامثالهم رضوان الله عليهم وهو الظاهر من الكليني حيث نقل كلام فضل بن شاذان وقال ان ذلك كان من مسلمات الشيعة وانما
المخالف فيه كان من العامة واما الاشاعرة فنسب الى اكثرهم القول بالجواز وكيف كان الحق الجواز وتوضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في تحرير محل النزاع
ويقع الكلام فيه في امور الاول في متعلق الامر والنهي وهو اما ان يكون متحدا في الخارج او متعددا والاول سواء كان متحدا في الذهن كقوله اكرم زيدا
ولا تكرمه او متغايرا في الجملة كقوله اكرم انسانا ولا تكرم ناطقا اما ان لا تكون الجهة فيهما مذكورة كما ذكرنا او تكون مذكورة في احدهما دون الاخر تعليليا
او تقييديا كقوله اكرم زيدا العالم ولا تكرمه او تكون مذكورة فيهما وعلى الاخير فاما ان تكون الجهة متحدة كقوله اكرم زيدا العالم ولا تكرمه لعلمه او تكون مختلفة
كقوله اكرم زيدا لعلمه ولا تكرمه لفسقه وعلى الاخير فاما ان تكون الجهتان تعليليتين بان تكون علة لتعلق الحكم وكان الموضوع في التكليفين نفس الذات
من حيث هي او تكونا تقييديتين بان تكون الجهة قيدا للموضوع وكان الموضوع نفس الذات مع الجهة ويصير الحاصل اكرم زيدا من حيث انه عالم ولا تكرمه
من حيث انه فاسق او تكون في احدهما تعليليا وفي الاخر تقييديا وهذه سبعة اقسام اربعة منها لا يجوز باتفاق الامامية والاشاعرة وثلثة منها جائزة باتفاق
الكل اما الاربعة فهي صورة عدم ذكر الجهة وصورة الذكر في احدهما دون الاخر تعليليا وصورة الذكر فيهما مختلفا ايضا تعليليا اما عدم الجواز فللزوم
التناقض لان المفروض كون زيد موضوعا من حيث هو في التكليفين سواء لم تكن الجهة مذكورة او كانت مذكورة في احدهما او فيهما متحدة او
مختلفة مع كونها تعليلية ويلزم منه اتصاف الشيء الواحد بالصفتين المتضادتين ومرجع الثالث على فرض التعليل واضح وكذا على فرض التقييد لانه
يرجع الى وجوب اكرام زيد من حيث العلم وحرمة اكرامه من حيث العلم والجمع بين المتناقضين محال في حد ذاته سواء اراد المكلف امتثاله ام لا وهذا لا
يجوز حتى على مذهب الاشاعرة لانهم يقولون بالجواز فيما كان محاليته باعتبار عدم الارادة نظرا الى عدم كون العبد في الارادة مختارا عندهم كتكليف
الكفار العصاة بالصلوة ووجه ذلك انه لما اقتضى الدليل لهم هذا المذهب السخيف اعني كون الارادة جبرية ولم يكن العقل حجة عندهم فلو قالوا بعدم
التكليف هنا بمقتضى الايات النافية للتكليف بما لا يطاق يلزمهم نفي التكليف والعقاب بالمرة عن الكفار وعن الكفار التاركين للامر والنهي
وكان هذا مخالفا للضرورة فالجئوا الى تسليمه وتخصيص الادلة ولعل بها في غير هذا مما يقول به الامامية ايضا بمحاليته وعدم جواز التكليف به مما
يكون محالا في حد ذاته مع قطع النظر عن ارادة المكلف سواء كان عاديا او عقليا كالقيام للعاجز والوضوء لفاقد الماء او غيرهما فالنزاع بين الفريقين
يكون فيما يرجع الى الصغرى بان كان عدم الاتيان باعتبار عدم الارادة فيقول الامامية بان المكلف مختار فيها ويكون مكلفا ويقول الاشاعرة
بانه غير مختار فيه لكن يجوز التكليف به والا لزم نفي العقاب بالمرة والضرورة تنفيه فسلموا التكليف هنا باعتبار الضرورة ونفوه فيما كان محاليته
اتفاقيا بمقتضى الادلة النافية والمقام من هذا القبيل فما نسب بعض الامامية الى الاشاعرة الجواز هنا ليس بوجه واما الثلثة فهي صورة كون
الجهتين فيهما مختلفتين تقييديتين او في احدهما تقييدية وفي الاخر تعليلية او في احدهما مذكورة تقييدية دون الاخر والسر في الجواز تعدد
الموضوعين وامكان الامتثال اما في صورة التقييديين فلامكان امتثال الامر في اكرام زيد لا من حيث هو ولا من حيث الفسق بل من حيث العلم و
تركه من حيث الفسق فلو اكرم من حيث الفسق يكون له عقابان لترك المامور به ولفعل المنهي عنه ولو اكرمه من حيث هو يكون له عقاب لترك الامر لكون
الموضوع من حيث العلم وله ثواب وعقاب من حيث التشريع وهو اتيانه من حيث هو لعدم كونه مامورا به ولو اكرمه من حيث العلم يكون له ثوابان احدهما
لامتثال الامر والاخر لامتثال النهي واما في صورة كون احدهما تقييدية والاخرى تعليلية فلكون الموضوع في احدهما نفس الذات وفي الاخرى مع الجهة
كالفسق ويمكن الامتثال باكرام زيد من حيث هو وبتركه من حيث الفسق او بالعكس وكذلك الامر فيما كانت الجهة مذكورة في احدهما تقييدية دون الاخر
هذا على فرض الاتحاد واما على الثاني اعني صورة كون المتعلق فيهما متعددا في الخارج فاما ان يكون التغاير كليا في الخارج بمعنى عدم اجتماعهما ولو في مورد
او يكون في الجملة وعلى الاول يجوز مطلقا على مذهب الامامية وكذا المعتزلة فيما كانا متغايرين في الذهن من حيث الفصل والجنس معا كقوله اتم الصلوة
في المسجد ولا تقعد في الدار واما فيما كانا في الذهن متغايرين من حيث الفصل دون الجنس كقوله اسجد لله ولا تسجد للقمر فنسب الى المعتزلة نفي الجواز
فيه بناء على قولهم من كون الصفات في الطبايع الجنسية ومعه لا يجوز لان السجدة مثلا لو كانت متصفة بالحسن فلا معنى للنهي عنها ولو في بعض
فصولها ولو كانت متصفة بالقبح فلا معنى للامر بها وانكار الجواز فيه بديهي الفساد لمنع كون الصفات في الطبايع الجنسية لجواز كونها في الجنس
مع الفصل كالسجدة لله او للقمر والصدق النافع والكذب الضار كما هو الظاهر من الامر والنهي في الاول وعلى فرض التسليم لا تكون الصفات علة تامة
بل هي مقتضيات لتعلق الحكم ولا بد في تحققه من رفع المانع وقد يكون الفصل متصفا بالقبح الاقوى فيتوجه النهي من حيث هذا الفصل وقد

يكون

يكون متصفا بالحسن فيؤكد ويتعلق الامر من حيث هذا الجنس والفصل كيف ولو كانت الصفات في الطبايع الجنسية مع كونها علة تامة لامتنع
النسخ لان الطبيعة لو كانت متصفة بالحسن مع كونها علة تامة فلا معنى للنهي عنه في زمان اخر وكذا العكس ولامتنع اختلاف الاحكام باختلاف
العقول والازمان والاختلاف ضروري بقي الكلام في صورة كون التغاير في الجملة بمعنى اجتماعهما ولو في مورد سواء كان الانفكاك من الجهتين او من
جهة الامر واما من جهة النهي فلا يجوز ضرورة لانحصار فرد الامر بالمحرم كقوله صل في الدار المغصوبة ولا تغصب ولا يمكن الامتثال وتكليف بما لا
يطاق وعلى اي منهما اما ان يكون العموم استغراقيا كاكرم العلماء ولا تكرم الفساق في الاول ولا تكرم زيدا الفاسق في الثاني او يكون بدليا كقوله
اكرم العالم ولا تكرم الفاسق في الاول ولا تكرم زيدا الفاسق في الثاني والاول لا نزاع في عدم جوازه للزوم التكليف بما لا يطاق لكون كل فرد في
العموم الاستغراقي مرادا بالاستقلال ويلزم منه ما ذكرنا لان مرجعه الى وجوب اكرام زيد العالم عينا وحرمة اكرامه عينا واما الثاني اعني البدلي فاما ان
يكون الاجتماع في المورد من باب الاتفاق بمعنى عدم كون المورد مغويا للتكليفين كقوله صل ولا تنظر الى الاجنبية وجمعهما المكلف في مورد ولا ريب في
النظر فيه فرد لاحد التكليفين دون الاخر ولا يبطله بالصلوة جزءا او شرطا او منافيا وكذا العكس او يكون من باب الوجود وكون الفرد فردا للتكليفين
كصل ولا تغصب حيث ان الكون فرد للغصب وجزء للصلوة او من لوازمها كما يجيء توضيحه ولا اشكال في الجواز في الاول واما الثاني فاما ان يكون فرده
لا منحصرا بالمحرم او لا وعلى الاول فاما ان يكون الانحصار من جانب المكلف كالدخول في الغصب عمدا مع ضيق الوقت او يكون من جانب الغير والاول
لا نزاع فيه هنا بل يكون داخلا في مسئلة الامتناع بالاختيار كما سيجيء ذكره في اخر المبحث والثاني ايضا لا يجوز لامتناع التكليف بما لا يطاق بقي الكلام
في صورة عدم الانحصار كما لو كان في سعة الوقت ويمكنه التخلص واتيان الصلوة واداء في مكان المباح لكنه اتى بها في الغصب مع سعة الوقت الثاني في ان النزاع
هل يكون كبرويا بعد تسليم كون متعلق الامر والنهي الافراد او الطبايع او يكون صغرويا بمعنى ان المجوز يقول به على الثاني والمنكر ينكره على الاول او يكون
في الصغرى والكبرى معا والظاهر من استدلال البعض هو الاول اما بالنسبة الى الثاني اعني على فرض الطبايع فهو ان بعض المجوزين يستدلون بان المتعلق هو
الطبايع وانما جمعهما المكلف بسوء اختياره في فرد وهو وان كان محرما لكنه في الجملة توصلي يحصل به الطبيعة المطلوبة ويستدل بعض المنكرين باستلزام
كون المبغوض محصلا للمطلوب بان الامر بذي المقدمة امر بمقدماتها ولا بد من كونها هي المباح وح لو اتى بها في الفرد المحرم لا يكون صحيحة لعدم امرها
واما بالنسبة الى الاول فهو ان بعض المنكرين يقولون ان المتعلق هو الافراد واتصاف الشيء الواحد بالحسن والقبح معا ممتنع والامتثال به غير ممكن ويقول
المجوز بانه لا منع في كونه حسنا من جهة وقبيحا من جهة اخرى ويمكن الامتثال لجواز اتيان الامر في فرد اخر وانما اتى به المكلف في الفرد المحرم بسوء اختياره ولا يكون
هذا من جانب الامر وكذا الظاهر من استدلال بعضهم هو الثاني وهو ان المجوز يستدل بما ذكرنا في الاول اعني على فرض كون المتعلق الطبيعة والمنكر ينكره
بان المتعلق هو الافراد ولا يمكن الامتثال ويمتنع اتصاف الشيء الواحد بالحسن والقبح معا فعلى هذا يكون النزاع في كل من الصورتين ولا يكون واحد منهما
اتفاقيا الثالث في ان النزاع هل يكون في الاوامر التعبدية الصرفة او الاعم منها ومن التوصلية وعلى الثاني فهل يكون النزاع في امكان اجتماع الاطاعة و
العصيان في شيء واحد او لا بل يكون النزاع في امكان سقوط الامر في الفرد المحرم اذا لعدة والحق في الاول الاعم لان النزاع لو كان منحصرا في التعبديات فلا معنى
لمثال المجوز بخياطة الثوب بانه في العرف يكون مطيعا وعاصيا لكونها من التوصليات مع عدم انكار المنكر له بانها من التوصليات وفي الثاني هو
الاول لوجهين الاول صريح كلام المجوز بانه مطيع وعاص وكلام المنكر انكاره بعدم كونه مطيعا وعاصيا معا الثاني ان جعل النزاع هنا في السقوط لعدم
ينافي اتفاقهم على سقوط الاوامر التوصلية لو اتى بها في الفرد المحرم كغسل الثوب النجس امتثالهما بالماء المغصوب الرابع في ان الامر والنهي يتصور على اقسام
فهل يكون كلها محل النزاع او بعضها والحق الاخير وتوضيحه يقتضي بيان اقسامهما اما الامر فاما ان يكون واجبا او مستحبا وعلى اي منهما اما ان يكون
عينيا او تخييريا وعلى اي منها اما ان يكون نفسيا او مقدميا عقليا وقد يتصور فيه اقسام اخر يظهر حكمها مما ذكرنا كالفوري والتراخي والمضيق والموسع
والعيني والكفائي فانها ايضا يظهر حكمها من العيني والتخييري والنهي ايضا يتصور بما ذكرنا من الصور وبعد الضرب يصير الحاصل مائة واربعون
اما من الجهة الاولى وهي عبرة فالظاهر من امثلتهم اعني صل ولا تغصب هو في الالزاميين ونحن نفرض الكلام فيه وان كان الكل في الجواز والعدم مشتركا للتصادق بين
الاحكام لكن يظهر حكم الكل من الالزاميين واما من الجهة العيني والتخييري فلا نزاع في العينيين فيما كان متعلق الامر والنهي الفرد او الافراد عينا فلعدم
امكان الامتثال بالامر والنهي اعني ايجاد الفرد عينا وتركه عينا للتناقض وعدم امكان الامتثالين بالفعل والترك معا واما فيما كان المتعلق الطبيعة
فيرجع الى الامر بالافراد مقدمة عينا وكذا النهي عنه عينا غير ممكن لما مر وفي البعض لا نزاع في التخييرين لو توجها في العرف والعادة كقوله اكل بعض العنب او البطيخ او
الرمان ولا تاكل كله وسر عدم الاجتماع فيما لم ينحصر التكليفين بالفرد وكان الايجاد تدريجيا امكان ايجاد المامور به وهو الفرد لا بعينه باختياره في فرد وترك
المنهي عنه وهو الفرد لا بعينه باختياره واما انحصارهما بالفرد سواء كان من تقصير المكلف كما في الواجب المتعبد لو اتى بجميع الافراد الا واحدا لا بقصد الامر به و
القربة وح الفرد الواحد الباقي يكون فردا للامر ويجب عليه اتيانه بقصد القربة لعدم امتثال الامر بما فعل ومع ذلك مورد للنهي ايضا لعدم تركه منه وانحصر الترك
بهذا الفرد لكنه داخل في مسئلة الامتناع بالاختيار وخارج عن محل النزاع او كان الانحصار من اسباب خارجة بدون تقصير المكلف كما لو سهى واتى بكل الافراد الا
واحدا لا بقصد الامر به كما مر وخارج ايضا لانه اجتماع امري وتكليف بما لا يطاق وح لو لم يات اصلا يكون مخالفا للامر ولو اتى بالكل مخالفا للنهي ولو اتى بها
الا واحدا مع كون الامر من التوصليات فيكون الفرد الباقي فردا للنهي وكذا لو كان من التعبديات مع قصد القربة واما لو كان من التعبديات ولم يقصد
القربة فينحصر الامر والنهي في الفرد الباقي كما ذكرنا واما على فرض كونه تاركا للكل فيما يدخل في محل النزاع بقي الكلام في صورة كون النهي تخييريا والامر
عينيا قال بعض انه لا يجوز للزوم التناقض لكون لازم الاول جواز ترك [illegible] ولازم الثاني عدم جوازه وفيه ان صورة العكس ايضا كذلك لكون لازم الامر

جواز فعل هذا ولازم النهي عدم جوازه وهو تناقض وح بمنع المانع للتناقض ويقول المجوز بانه لا ضير فيه لتعدد الجهتين وامكان الامتثال في الاول
بامتثال النهي في الترك في غير هذا وفي الثاني بامتثال الامر في غير هذا والحق ان النزاع يجري في الصورتين قطعا فلو جاز فيهما معا والا فلا فيهما
معا ولكنهم لما مثلوا بالامر التخييري والنهي العيني كقوله صل ولا تغصب فرض الكلام فيه وبظهر منه حكم الاخر وكذا صورة التخيير بين لو تصور النزاع
فيه كما مر في الدرس واما من الجهة النفسية والمقدمية فمن حيث الجواز والعدم لا فرق لاتحاد المناط واما من حيث الوقوع فيختلف باختلاف المذاهب لان
على مذهب من قال بكون المتعلق الافراد فيكون الكلام في النفسيين وعلى مذهب من قال بكون المتعلق هو الطبايع مع كون الامر بذي المقدمة امرا بمقدمته
شرعا فيكون النزاع في الواجب المقدمي الاصل الشرعي التخييري وعلى مذهب من قال بعدم كون الامر بذي المقدمة امرا بمقدمته يكون النزاع في الواجب المقدمي العقلي
التبعي التخييري ونحن نفرض الكلام على اي منهما الخامس قد عرفت انه لا اشكال في الجواز فيما كان متعلق الوجوب والحرمة شيئين متنافيين غير مجتمعين
بوجه من الوجوه كقوله اكرم زيدا ولا تضربه والكلام في صورة التنافي في الجملة وكذا التناسب بكون المنهي عنه جزء للمامور به او شرطا له او مانعا او وصفا
لازما للمامور به ويتعلق به النهي اما بالنسبة الى نفس متعلق الوجوب والحرمة كقوله اغسل ولا ترتمس فان الارتماس وصف لازم للغسل ومقوم للنوع واما
بالنسبة الى متعلق المتعلق كقوله اشتر الحيوان ولا تشتر الابيض او وصفا مفارقا متحد الوجود معه غير مقوم له كقوله صل ولا تغصب فان الكون
والتصرف قد يكون في ملكه وقد يكون في ملك غيره مع الاذن او بدونه وبالاخير صار مورد النهي ولاريب ان اذن صاحب المال وعدمه لا يكون مقوما
للكون وللتصرف وح هل يكون النزاع في غيره ومنه في الوصف المفارق مع الاتفاق على عدم الجواز في الوصف اللازم او يكون النزاع في الاعم ولم يكن في
كلامهم ما يعين احد الامرين ونحن نتكلم في اصل المطلب على اي منهما السادس لا ريب ان النزاع لا يكون في الجواز والعدم بحسب اللغة اي صحة استعمال الامر والنهي
وضعا للاتفاق على جوازه من هذه الجهة ولصريح استدلالاتهم في غيره كالامتناع والعدم وكذا لا يكون النزاع في الجواز الشرعي كالاباحة والتحريم ولا الوضعي
كالصحة والفساد لانه لا معنى لان يقال هل يكون الاجتماع مباحا او لا او يصح شرعا اي يكون مطابقا للامر لا لانه نوع الامر ولا يكون امرا بالاجتماع بداهة
ولصريح استدلالاتهم في غيره كالامتناع والعدم بقي الكلام فامرها احدهما الجواز العقلي اعني الامكان والامتناع الثاني الجواز اللفظي من حيث تشخيص
الارادة بانه لو صدر الامر والنهي المطلقان هل يفهم كون احدهما مخصصا للاخر وعدم اجتماع ارادتهما عرفا او لا يفهم التخصيص في العرف فيجتمع الارادتين
ويتبعان على اطلاقهما ولابد من بيان الفرق بين المبحثين وهو يتصور على اقسام منها كون هذا في الجواز العقلي سواء كانت النسبة عموما مطلقا او من وجه
والثاني في الجواز اللفظي كما قلنا مطـ ومنها العكس ومنها كون هذا في الجواز العقلي في العام من وجه والثاني كذلك لكن في العام المطلق او مطـ ويظهر مما ذكرنا
سائر الاقسام والحق كون هذا في الجواز العقلي اعني في جواز اجتماع الاطاعة والعصيان في الشيء الواحد لصريح استدلالاتهم فيه من الامكان والامتناع
والثاني في الجواز اللفظي لصريح عنوانهم في ان النهي هل يدل على الفساد ام لا واستدلالاتهم من لزوم حمل المطلق على المقيد في قوله صل ولا تصل في الدار
المغصوبة واما من حيث العموم فالحق انه لا اعم من العام المطلق ومن وجه لصريح امثلتهم من صل ولا تصل في الدار المغصوبة وصل ولا تنظر الى الاجنبية
وظاهر هذا البحث في العام من وجه لا تخصيصا امثالهم به كصل ولا تغصب الحق كون هذا ايضا للاعم والسر في المثالين في الاول اختلافهم العرف من التخصيص
والعدم في العام المطلق ومن وجه فلابد من ايراد المثال لكل منهما حتى يلاحظ الى من نهم التخصيص والعدم والسر في المثال الواحد هنا عدم اختلاف
حكم العقل فلو كان حاكما بالجواز لكان حاكما في المطلق ومن وجه معا ولو كان حاكما بالامتناع فكذلك واما السر في ايراد العام من وجه هنا دون المطلق لعله
لاظهريته في تفهيم الامكان فتدبر ومما يدل على الفرق ان المبحث الاول يكون الكلام فيما يقتضي التضاد وهو اعم من الامر والارشاد كما في بعض المعاملات
لعوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا وهذا المختص بالامر والنهي وكذا النهي في المبحث الاول منحصر في النهي التحريمي بخلاف هذا المبحث فان الدليل فيه مشترك الورود
في كل حكمين متضادين وكذا المنهي عنه في المبحث الاول في العموم المطلق اعم من كونه مقوما للمامور به او لا كصل ولا تصل مع النظر الى الاجنبية بخلاف هذا المبحث
فالاكتفاء بعنوان واحد اعني النهي في العبادات كما صدر عن الفاضلين في المعارج وتب والشهيد الثاني في التمهيد والبهائي ليس على وجهه المقام الثاني
في الاقوال القول بالجواز مطلقا سواء كان المتعلق هو الطبايع او الافراد وقول بالعدم مطلقا وقول بالجواز على الاول دون الثاني وليس قول بالعكس
المقام الثالث في الثمرة اما بين المانع العقلي والمجوز العقلي فقالوا ان لازم الاول فساد العبادة في المحرم ولازم الثاني صحتها وكلاهما فاسد اما
الثاني فلان الجواز العقلي لا يستلزم الوقوع لجواز ان يكون العقل حاكما بالجواز لكن العرف يفهم تخصيص الامر بالنهي كما في قوله صل ولا تصل في الدار
المغصوبة ويلزم المجوز القول بفساد العبادة ولجواز الاجتماع من سقوط الامر في المنهي عنه لا الصحة بمعنى مطابقة الامر كغسل الثوب بماء المغصوب الحق عدم الملازمة
فيه واما الثاني فلان المانع يلزم الحكم برفع احدهما ويحتاج الى الترجيح وقد يكون الترجيح مع الامر كما لو كان قطعيا والنهي ظنيا ويلزم المانع ح القول بالصحة
النهي والحكم بصحة العبادة بان يقال الغصب حرام الا في الصلوة بل رجح بعض المتاخرين القايل بعدم جواز الاجتماع الامر والحكم بالصحة وح تكون الثمرة
العقاب والعدم مع اتفاقهما على الصحة وقد يكون في جانب النهي كعكس المذكور وح تكون الثمرة الصحة والفساد مع الاتفاق على الاثم وكذا في الظنيين
قد يكون الترجيح مع الامر وقد يكون مع النهي واما المتكافئين فالترجيح مع النهي من حيث هو يكون دلالته من باب عموم الطبيعة ودلالة الامر من باب
اطلاق الطبيعة والاول اقوى لكونه تخصيصا يجب التقييد في الامر ولا يكون من باب الوجه الاعتباري اعني تقديم المفسدة على المنفعة لمنع الكلية
اولا ولان في كل منهما مفسدة ومنفعة ثانيا ولا من باب الاجماع على تقديم النهي على الامر حيث دار الامر بينهما كالعبادة في ايام الاستظهار لمنع الكلية
ايضا لترجيحهم جانب الامر في بعض المقامات كوجوب الصوم في اليوم المشتبه بين اخر رمضان واول الشوال ومما نرى من بناء الشارع غالبا هو تقديم الموافق
للاصل ولو فرض عدم الترجيح من جانب النهي ايضا من حيث الدلالة يكون المرجع الى الاصل واصالة الاشتغال تقتضي فساد العبادة ويلزم الحكم بكونه

الحكم الوضعي مما [مبني] على فرض جواز الاجتماع هل يدل النهي فيه على الفساد ع

فرد اللنهي لان كل من قال بعدم كونه فرد اللامر من المانعين قال بكونه فرد اللنهي واصالة البراءة تقتضي عدم العقاب ويلزم الحكم بكونه فرد اللامر
عكس ما ذكر وح يحصل التعارض بين الاصلين بواسطة الاجماع المركب فبناء على جواز الخرق في امثال المقام في لفظ ما يكون المدرك اصلا فقاهتيا
كما حقق في محله يلزم الحكم بعدم كونه فرد اللامر ولا للنهي وتكون الثمرة الصحة والفساد والعقاب والعدم معا واما بناء على عدم جواز الخرق فاللازم
ترجيح قاعدة الاشتغال ويلزم الحكم بالفساد ويكون هو الثمرة لا يقال الترجيح هنا مع اصالة البراءة لاعتضادها باستصحاب العدالة فيما صلى العادل في
المكان المشكوك لاندراج تحت الامر او النهي لانا نقول هذا الاستصحاب معارض باستصحاب الفسق فيما تاب الفاسق في المكان المشكوك لغرض باجزاء
الصيغة لا محض الندامات لعدم كونه بتصرف واما اجزاء الصيغة فتصرف سواء قلنا بكون المكان هو سطح الباطن الحاوي المماس لسطح المحوي او البعد
المجرد الموجود او الموهوم الان بقي الاضافة النهي الى هذا التصرف ممنوع ومع هذا هو نادر والاول اكثر وهو من جملة المرجحات فتدبر ومما ذكرنا
ظهر ان الثمرة قد تكون هي الصحة والفساد وقد تكون هي العقاب والعدم وقد تكون هما معا وقد تكون شيئا اخر وهو ان القطعيين من الامر والنهي على مذهب
المجوز ممكن دون المانع لامتناع تعارض القطعيين فتدبر واما الثمرة بين المانع اللفظي والمجوز على الاطلاق فقد تكون هي الصحة والفساد وهو فيما كان
الترجيح مع النهي وقد لا تكون بينهما ثمرة كما لو كانا قطعيين او كان الترجيح مع الامر اما الاول فلان المانع اللفظي يلزم التسليم ويكون كالمجوز المطلق
واما الثاني فلانه مقتضي للصحة ويلزمه على المانع اللفظي الحكم بنفي الفساد اللازم من النهي ببقي ملزوم اعني الحرمة وح يلزمه القول بالصحة مع الحرمة
كالمجوز المطلق واما الثمرة بين المانع اللفظي والمانع العقلي هي ان القطعيين ممكن على مذهب المانع اللفظي دون المانع العقلي وظهر الثمرة بين سائر الاحتمالات
مما ذكرنا المقام الرابع في اصل المطلب يقع الكلام فيه في مقامات الاول في الوصف الخارج اعني ما لا يكون مقوما للنوع مع كون النسبة
بين المامور به والمنهي عنه عموما من وجه ونتكلم في مثالهم بالصلوة في المكان المغصوب باعتبار كون ما ذكر الغير وصف خارج عن حقيقة هذا الذات
وليس مقوما لها اصلا ومحط البحث هو الكون الموجود فيه والحق الجواز بكون الكون مامورا به ومنهيا عنه وتذكر ادلة المانعين ويجيب عنها
ويتضح الحال في ضمنها ثم نذكر وجها اجماليا للمانع اما ان يكون مانعا على فرض جعل متعلق الامر الافراد واما ان يكون مانعا وان كان المتعلق هو
الطبايع فيقع الكلام فيه في مطلبين الاول بالنسبة الى المانع الاول ولعله وجوه الاول ان متعلق الامر هو الافراد على ما رجح في المقدمات على قول من قال
بعدم وجود الكلي الطبيعي او عدم اتصافه بالصفة وهكذا الافراد هي الاكوان الخاصة من العلم الخاص الصادر من المكلف كذا القعود والطمانينة والقراءة
وهكذا وهذه الاكوان الخاصة تصرفات في ملك الغير مع عدم رضاء صاحبه اجزاء الصلوة ولا يكون المراد هو المكان الذي هو لازم الجسم لانه خارج عن
الصلوة ولا كلام فيه وح تقرر ان الافراد المامور بها اما ان تكون منحصرة في المحرمة عينا او تخييرا او في غيرها كذلك او هما معا كذلك والكل فاسد الا الثاني
على وجه التخيير اما الاول فلاقتضائه المامور به في الفرد المحرم لانه هو بعينه هذه الاكوان الخاصة المامور بها وقد عرفت عدم الجواز فيه اجماعا وضرورة واما
الاخير فلان الفرد المحرم لو كان مامورا به يلزم اتصاف الفرد الواحد بالصفتين المتضادين وهو محال واما الثاني على وجه العينية فلعدم امكان اتيان
جميع افراد الصلوة بقي هو على وجه التخيير ومعه لا يكون الامر شاملا للفرد المحرم فلو اتى به لم يكن صحيحا لا بمعنى موافقة الامر لعدم الامر ولا بمعنى موافقة
المطلوب للزوم اتصاف الشيء الواحد بالصفتين المتضادتين وهو معنى عدم الجواز والجواب عنه من وجهين الاول النقض بوقوع مثله في الشرع بعينه وهو
من وجوه الاول النقض بالصلوة في الامكنة المكروهة وتقريره بنحو ما قرره ويلزم كون الامر متعلقا بالافراد اعني الصلوة في الاكوان الغير المكروهة
تخييرا لانه لو شملها والمكروهة يلزم كون الفرد المكروه متصفا بالمفسدة لاجل الكراهة والمصلحة لاجل الامر وهو محال فيخص بغيرها وح لو اتى فيها لابد
من القول بعدم كما مرادا والحكم بعدم الكراهة والاجماع متحقق على الصحة والكراهة معا الا ان يقال المراد بالكراهة في العبادات هو اقلية الثواب ومعه تكون
مصلحة فقط لانا نقول هذا فاسد من وجوه الاول ان المراد باقلية الثواب اما ان يكون بالنسبة الى جميع الاغيار اعني جميع ما سوى نفسه او بالنسبة الى الغير
في الجملة او بالنسبة الى المعين والكل فاسد اما الاول فللزوم كون كل المكروهات في مرتبة واحدة لان الصلوة في الحمام مكروهة لكونها اقل ثوابا بالنسبة
الى غيرها ومن الغير الصلوة في مواطن الابل فاما ان تكون مساوية للاولى في المرتبة او ناقصة عنها او زائدة عليها والاول هو المطلوب وعلى الثاني يكون الاول
بالنسبة اليه اكثر ثوابا فلا يكون الاول مكروها لعدم كونه اقل ثوابا بالنسبة الى جميع الاغيار ومنها الصلوة في مواطن الابل وعلى الثالث يلزم عدم
كون الثاني مكروها لكونه اكثر ثوابا بالنسبة الى الاول والاجماع قائم على كراهة كل منهما مع تفاوت المكروهات في الشدة والضعف واما الثاني فللزوم
اتصاف المستحب بالواحد وهو المرتبة العليا الذي لا يكون فوقه اكثر ثوابا منه لانه لو كان تحت هذا مكروها لكونه اقل ثوابا منه وذلك لان الصلوة
في الحمام ح مكروهة لكونها اقل ثوابا بالنسبة الى الدار وهو مكروه بالنسبة الى مسجد الجامع وهكذا المستحب ما لا اوفق له اكثر ثوابا منه كما مر واما الثالث
فلانه بالنسبة الى المعين ان كان المعين هو الطبيعة فاما بانه خلاف مفروضه لان مفروضه عدم تعلق الحكم بالطبايع وعدم اتصافها بالصفة
وثانيا بانه مثبت المطلوب ويكون هو الجواب عن استدلاله لانا نقول ح طبيعة الصلوة متصفة بالحسن والفرد متصف بالمفسدة ولا ضير فيه وان
كان المعين هو الفرد المعين كالصلوة في الدار فهو يحكم لان الصلوة في الحمام كانه اقل ثوابا بالنسبة الى الدار فكذلك الدار بالنسبة الى المسجد وتتميم الاول
بالمكروه دون الثاني تحكم الثاني انه يلزم عدم صحة تقسيم الصلوة باعتبار الكون بالمستحب والمكروه والمباح لان الافراد اما ان تكون فيها تفاوت ام
لا وعلى الاول ينحصر بالمكروهات والمستحبات وعلى الثاني لا يتحقق المكروه والمستحب الثالث ان حمل النهي الذي شرطيه الكاشف عن المفسدة على ارادة
اقلية الثواب المصلحة مجاز لا يصار اليه بلا قرينة الرابع انه لا يتم في المكروهات التي لا بدل لها كالصوم في العاشوراء لان الاقلية موقوفة على فرد اخر
بدل له كان اكثر ثوابا منه وكان طلب تركه لاجل فعل ما هو اكثر ثوابا منه فلا معنى لحمله على اقلية الثواب مع عدم المنقصة فيه فيها لا بدل له وحمل الطلب

لعدم بل يفعل عنده لشبهة ومعه لا معنى لترك المعصومين كيف يداومون تركهم وامرهم بالافطار ولو في اخر اليوم مع ان الحمل على اقل الثواب مستلزم
لتفاوت المراتب بالاقل والاكثر وهو وان كان من اصل الواجب فلا تفاوت فيه وان كان من خصوصيات الكون فيلزم تسليم التعدد وقبول تشكيك
احدهما نفس الواجب لا يتفاوت والوجوب الثاني خصوصيات الكون التي بينها تفاوت ويوجب الحكم المتعدد وهو مطلوبنا والجواب عنه سواء حملوا
على الكراهة بمعنى المنقصة او اقل ثواب حملها على طلب الترك مع كون الداعي اقلية الثواب بلا فرق ولا يتم ايضا في المكروهات التي لا بدل لها كما لا يتم
الاشكال في المكروهات التي لا بدل لها مشتركا في الورود لان على فرض كون المتعلق هو الطبايع مع كون النهي التنزيهي هو طلب الترك لاجل المفسدة مع جواز
الامر والنهي انما يكون فيما لم يكن الامر يحصل بفرد النهي واما مع الانحصار كما في العبادات التي لا بدل له فلا يصح لكونه رجحانا بالا يجوز كما لا يخفى لان التفاوت بين الامرين
وهو موجب للتكليف بما لا يطاق ولا يجري في غير الالزاميين كما في صوم يوم عاشوراء لانا نقول بعد فرض انحصار الايجاد بفرد واحد لا تفاوت بين الامر والنهي والعكس
وغيره اما الاول فواضح واما الثاني فلانه اما ان يكون عند الامر رجحان الفعل من حيث الاستحباب زايدا على النقصان فيه من حيث الكراهة فلا معنى للنهي والكراهة
لا معنى للامر في التساوي لا معنى للامر ايضا لخلو الفعل عن الفايدة والثواب فلا بد اما من نقول بعدم الامر والصحة او بعدم الكراهة مع ان الصحة والكراهة
فيه اجماعية لانا نقول الاشكال غير وارد على هذا المذهب لكون الطبيعة متصفة بالحسن والخصوصية متصفة بالقبح وادعاء الاجماع على الصحة في المقام
ان كان المراد به هو الصحة بمعنى موافقة الامر فالاجماع ممنوع وان كان بمعنى موافقة المحبوب فهو مسلم ولا يرد الاشكال على هذا المذهب لجواز اجتماع الصفتين
المتضادين بالجهتين كما قلنا لكنه وارد على حمل الكراهة على طلب الترك لا قلية الثواب على الفرضين سواء قلنا بكون الصحة هي موافقة المحبوب او الامر لان
اقل الثواب معناه المحبوبية فقط ولا معنى لطلب تركه فيما لا بدل له لما اوضحناه فان قلت بعد فرض الانحصار بالفرد وعدم البدل لا معنى لمحبوبية الطبيعة
المطلقة لانه يصح فيما يمكن ايجادها فيه وفي بدله وبعد فرض عدم البدل لا يمكن ايجادها من حيث هي في ضمن فرد اخر بل يختص بيوم عاشوراء مثلا وح
لا يبقى الطبيعة المطلقة لا يبقى في غير العاشورا ابدا له لانا نقول محبوبية غير العاشورا ان كان مستقلة لنفسها مع انه لا بد من دليل دال على محبوبية الطبيعة
المطلقة وهي اما ان يثبت بالعقل او بالعمومات كقوله الصوم جنة من النار او بالنهي التنزيهي من باب غير دال على الرخصة وبالاجماع على كون العبادة لا
بد لها من رجحان يثبت المحبوبية او الاتفاق على الصحة وكلها فاسدة اما الاول فلعدم استقلاله واما الثاني فلتخصيص الامر الكاشف لها بالنهي التنزيهي
اعني قوله لا تصم يوم عاشوراء مثلا واما الثالث فيمنع دلالته على جواز الصوم بقصد انه صوم لان معنى الكراهة جواز الفعل مع المنقصة فيه وعدم
العقاب عليه واين هذا بالمحبوبية واما الرابع فلمخالفة المرتضى ظاهرا حيث قال بمنع الصلوة في الاوقات المكروهة الظاهرة في الحرمة قلنا الانحصار
بالفرد وعدم البدل لا يرفع محبوبية الطبيعة المطلقة الثابتة بالفرض ولو بقوله الصوم جنة من النار بعد ورود لا تصم يوم عاشوراء وهو لا يرفعه لانه نهي
عن الصوم المقيد لا المطلق فهو باق على المحبوبية المطلقة او بالاجماع لا يقال لو كانت باقية لجاز الامر به لانا نقول صحة الامر موقوف على رفع المانع
ولكن محبوبية الطبيعة لا يتوقف على رفع قبح الخصوصية ومثله ما لو قال المولى البطيخ حسن وانحصر هذا الفرد وفيه منقصة زايدة على الحسن او بالعكس او
مساوية له وفرق بين الامر والارشاد وهذا ارشاد للحسن والمنقصة فيه لا طلب لا يصح منه طلب الفعل والترك معا في الفرد المنحصر لو في غير الالزامي فيكون
الصحة بمعنى موافقة المحبوب وان كان مع المنقصة المرجوحة او الراجحة او المساوية فله ثواب في الاول دون الثاني والثالث على فرض الموازنة في الحسنات والسيئات
لا يقال ان الصحة بمعنى موافقة المحبوب يلزم صحة النافلة في المكان المغصوب وصحة صلوة الحايض بهذا المعنى ويكون عن محل الفرض خارجا لان الكلام
في الجواز والعدم هو في الصحة بمعنى موافقة الامر لانا نقول نسلم في الاول ولا دليل على منعه وفي الثاني لا نه لو كان هو من باب النهي عنه لنفسه
كما هو الحق ونسلم على غيره ولا ضير فيه وفي الثالث بانا نستدل لا لرفع الجواز المطلق ولو بمعنى موافقة المحبوب لانه قال بلزوم اتصاف الشيء الواحد
بالصفتين المتضادين كما لا يخفى لانه لا يقال النقض بالعبادات المكروهة غير مضر بنا لان النهي التنزيهي يرجع غالبا الى الامر الخارج فيكون النهي عن الصلوة
في الحمام راجعا الى النهي عن الكون في معرض الرشاش بخلاف النواهي التحريمية فانها ترجع الى نفس العبادة كصلوة الحايض لانا نقول اولا يمنع الاستقراء
سيما فيما كانت النسبة بين النهي التحريمي والامر عموما من وجه في النهي التنزيهي عموما مطلقا كقوله صل ولا تصل في الحمام وثانيا بان ظاهر اللفظ يقتضي
في الاول تعلقه بامر خارج وفي الثاني بنفس العبادة وهو عكس ما ذكره الخصم وظاهر اللفظ مقدم على الاستقراء وثالثا بان المنهي عنه اما ان يكون
نفس الكون في معرض الرشاش فيلزم كراهة الكون في الحمام ولو مع عدم الصلوة وهو بديهي الفساد واما ان يكون هو الصلوة في معرض الرشاش
فيرد النقض واما ان يكون الصلوة مع كونه في معرض الرشاش فنقول مثله فيما نحن فيه اعني في النهي التحريمي يكون المنهي عنه هو الصلوة لاجل الغصب فلو
كانت الحيثيتان تقييديتين فلا فرق بين المقامين في الجواز ولو كانتا تعليليتين فكذلك في العدم ورابعا سلمنا تعلق النهي هنا بالامر الخارج لكن
نقول الكون في الحمام لو وقع منه الصلوة يلزم اتصافه بالصفتين المتضادين لو كان هو ايضا موردا للامر بعين ما في الاستدلال لا يقال المراد بالكراهة
هنا هي المرجوحية لغيرها لان فعلها في الدار لما كان مستلزما لترك الراجح اعني الصلوة في المسجد فيكون ما يستلزم ترك الراجح مرجوحا من هذه
الجهة وان كان من حيث الذات راجحا لانا نقول مع انه لا فرق بينه وبين اقل الثواب يجري بعينه في النهي التحريمي لان الكون فيه من حيث كونه مقدمة
للصلوة واجب ومن حيث الذات حرام الثاني النقض بالصلوة في المكان المباح بعين ما مر بان متعلق الامر هو الافراد وهذا الفرد لو كان موردا
لهما يلزم اتصافه بالصفة المحسنة حتى كان موردا للامر وعدم اتصافه بها حتى كان مباحا وهو اتصاف الواحد بالمتضادين والجواب الجواب الثالث النقض
بالصلوة في الامكنة المستحبة لان هذا الفرد لو كان موردا لهما يلزم اتصافه بالصفة البالغة حد الوجوب والاستحباب ويلزم منه اتصافه بالمتضادين و
الجواب الجواب لا يقال المراد بالاستحباب هو كونه راجحا بالنسبة الى غيره واكثر ثوابا بالنسبة اليه لانا نقول المراد بالاكثرية اما ان يكون بالنسبة الى

جميع

جميع الاغيار او الغير في الجملة او المعين وعلى الاول يلزم كون كل المستحبات في مرتبة واحدة وعلى الثاني يلزم انحصار المكروهات في مرتبة واحدة وعلى الثالث
يلزم خلاف الفرض او التحكم كما في الكراهة بتعبير واضح ان التفاوت اما ان يكون حاصلا من الامر الالزامي الساري في الافراد او يكون من الخصوصيات لا الاول لبطلان كونه
فاحد الاستناد بالكل والثاني هو المطلوب بكون الطبيعة واجبة لنسبتها الى الافراد متساوية باللزوم المقدمي والاباحة والاستحباب والكراهة حاصلة من الخصوصيات
كالدار والمسجد وهكذا ومثله المستحبات التخييرية مع كونها واجبة تخييرية وكذلك الامر في الغسل الجنابة الكافية عن غسل الجمعة مثلا فانه من حيث الاول لا يجوز
ومن حيث الثاني يجوز مع انه شيء واحد في الحس الثاني النقض بوقوعه في العرف لان المولى لو امر عبده بالتكلم الموجب لفرح الفلان ونهى عن التكلم الموجب
لغضب الفلان فتكلم العبد بكلام يوجب فرح الاول وغضب الثاني يكون من جهة الاولى ممتثلا باتيان الشيء المحبوب ومن الثانية مخالفا للمنهي عنها
ولا ريب في وقوع مثله كثيرا ولو كان نما ذكر في الاستدلال تماما لكان ذلك اما محبوبا او مبغوضا والتالي باطل فالكون محبوبا ومبغوضا ومثله لو امر
عبده بقراءة القرآن ونهاه عن القراءة في المكان المغصوب او الغصب فقرء العبد في المكان المنهي عنه لا ريب في حصول المحبوب عنه ومخالفته لما نهى عنه قطع
من الاول وعاص من الثاني وكذا لو امر بخياطة ثوبه ونهاه عن الكون في المكان المغصوب وخاط العبد ثوبه في المكان المغصوب يعد في العرف مطيعا وعاصيا
لا يقال انه من التوصليات ولا مانع من اجتماعه مع الحرام لانا نقول الكلام انما هو في الاطاعة والعصيان لا بمعنى سقوط الامر ومعه لا فرق في التوصليات
والتعبديات لان الاطاعة موقوفة على الاتيان بقصد الاطاعة ويلزم منه اجتماع المحبوبية والمبغوضية في الكون المفروض لا يقال المغصوب في الخياطة
تحققها كيفما اتفق والكون لا يكون من مقوماتها بخلاف الصلوة لانا نقول نمنع كون المراد ذلك بل مراده نفس اثر الفاعل من ادخال الابرة واخراجها
ولا ريب في كون الكون فيه كالكون في الصلوة مع انا نفرض مثالا اخر وهو ان المولى لو امر عبده بمشي خمسين خطوة ونهاه عن المكان الغصبي فمشى فيه لا ريب
في كونه مطيعا وعاصيا والجواب هو الجواب عن الثالث النقض بجواز التصريح عقلا وعرفا بان المولى لو قال العبد خط ولا تكن في المكان المغصوب ولو
اوقعت الخياطة فيه واطعتني ونيلك تخالفتني من جهة النهي عن الغصب تعاقبك لم يحصل التنافي عقلا وعرفا والحل ان المتعلق هو الطبايع كما مر والمامور
به هو الاكوان المطلقة من طبيعة القيام والانحناء والجلوس في القراءة وهكذا وهذه الاكوان الخاصة الصادرة من المكلف فرد لها ومقدمة لحصولها ولهذا
يجوز ان تكون المقدمة مبغوضة بالذات بناء على كون المنهي عنه هو الافراد ومحبوبة بالعرض من حيث كونها موجبة لايجاد الطبيعة المحبوبة او مبغوضة
بالعرض ايضا بناء على كون النهي متعلقا بطبيعة الغصب ففي الحقيقة هذا الكون الخاص مجمع للكونين المطلقين وموجب لحصول الطبيعتين طبيعة الاكوان
المطلقة المامور بها وطبيعة الغصب المنهي عنه فطبيعة القيام مثلا لغير جهة القيام في ملك الغير مع عدم الاذن من صاحبه واختيار المكلف ايجاده في القيام
الخاص اختيارا لا يجاد الكلي في فرده الواقع في مكان الغير والفرد مستلزم لحصول الكلي فهو او انه كسائر المقدمات الخارجية فيجوز كون الفرد مبغوضا بالذات
او لاقترانه بالمبغوض ومحبوبا بالعرض لكونه موجبا لايجاد المحبوب سلمنا كون المتعلق هو الافراد اعني الاكوان لكنها واجبات تخييرية عقلية والواجب منها
هو احد لا بعينه فالواجب هو احد الاكوان لا بعينه وهذه الاكوان الخاصة الصادرة من المكلف فرد لها ولا ضير في مبغوضيته ذاتا او بالعرض من جهة طبيعة
الغصب ومحبوبا بالعرض من جهة حصول المحبوب اعني احدها لا بعينه سلمنا كون المتعلق في الواجب التخييري العقلي هو الخصوصيات كما هو الحق في التخيير الشرعي
لكن لا بشرط بل بشرط عدم اتيان غيرها من خصوصيات اخرى وح لا ضير في كونه مبغوضا بالذات لا بشرط شيء ومحبوبا بشرط عدم اتيان غيره مع انه يمكن ان يقال
ان الاكوان الخاصة من القيام الخاص وهكذا انما وقعت في مكان الغير بسوء اختيار المكلف لا بدخل على الامر ولا يكون للغير وعدم اذنه مدخل في هذه
التصرفات لانها مع فرض عدمها لا تغير يكون المكان للفاعل او للغير مع رضاه او مع عدمه وهكذا فلا ربط في اصل التصرف الخاص حتى يدخل في الفرد المامور
به هو الفرد وهو القيام الخاص الصادر من المكلف لا من حيث كونه في ملك الغير حتى يشكل على فرض تعلق الامر بالفرد لكون حيثية ملكه للغير خارجا عن
الفردية مقارنا لها موجودين بوجود واحد فله جهتان احدهما التصرف الخاص الصادر من المكلف من المقومات والمشخصات وليس المكان منها كما مر و
ثانيهما وقوع هذا التصرف الخاص في مكان الغير فبالاول فرد للامر وبالثاني فرد للنهي سلمنا كون وقوعها في مكان الغير من مقومات الفرد ومشخصاته
وكون الفرد مركبا من القيام مثلا ووقوعه في مكان الغير لكن التركيب لم يكن حقيقيا كالسكنجبين بل يجمع للامرين وباعتبار الاول مامور به وبالثاني منهي
عنه سلمنا كون التركيب حقيقيا كالسكنجبين وكان القيام الخاص جزء للفرد ووقوعه في مكان الخاص للغير جزء اخر لكن الجزء ذاته من حيث هو شيء ومن
حيثية الجزئية شيء اخر كالخل فان له لحاظا من حيث هو ولحاظا من حيث توقف السكنجبين عليه وجاز ان يكون بالاول مبغوضا بالذات وبالثاني محبوبا
من حيث الجزئية وتوقف حصول السكنجبين عليه بل وان كان الجزء من العبادات كالركوع فانه يجوز ان يكون مبغوضا من حيث هو ومحبوبا من حيث
الجزئية مع نية القربة منه وتوقف حصول الصلوة عليه وجاز انه بديهي لا شبهة فيه في نفي الوصف المفارق اعني الغصب بالاولوية وبما ذكرنا ظهر الجواب
عن النقوض التي ذكرناه الدليل الثاني للمانع ان متعلق الامر الافراد وح لو كان فرد المحرم موردا للامر يكون مقتضيا لجواز الفعل ومقتضى كونه منهيا
عنه هو عدم جواز الفعل وهو تناقض والجواب عنه اولا بالنقض بما ذكرنا فنقول متعلق الامر الافراد والفرد المكروه لو كان موردا للامر فمقتضاه جواز
الفعل على وجه التخيير بينه وبين غيره مساويا ومقتضى الكراهة هو مرجوحية الفعل ويلزم منه كون فعله مرجوحا وغير مرجوح وهو تناقض وهكذا في
المستحب والمباح كما مر وثانيا بالحل وهو ان الطبيعة متعلقة للامر والفرد مقدمة والرخصة في فعل الشيء من حيث المقدمية لهذه الطبيعة لا ينافي عدم الرخصة
في فعله ذاتا او من حيث كونه مقدمة لطبيعة اخرى سلمنا كون المتعلق الافراد لكن الكون الخاص جزء للصلوة والرخصة في الجزء مقدمي وعرضي
ولا ينافي عدم الرخصة من حيث الذات مع ان المكان خارج ولا تلازم والرخصة في الشيء لا يستلزم الرخصة في لازمه الذي له بدل مباح من الامكنة المباحة
الثالث ان متعلق الامر الافراد والفرد المحرم لو كان موردا للامر ينافي الغرض لان الغرض من النهي الترك وتجويز الفعل مناف له والجواب عنه اولا بالنقض

من جهة الامر والخياطة

بما ذكرنا فنقول متعلق الامر الافراد ح لو كان فرد المكروه مورد الامر يلزم نفي الغرض من النهي التنزيهي هو الترك لاجل المفسدة ويجوز الفعل
مناقضه وثانيا بالحل وهو ان الغرض من النهي هو العقاب على الفعل من جهة النهي والغرض من الامر هو الثواب من جهة الامر وبعد
جمع المكلف بسوء اختياره يتحقق الاثرين على مقتضى الجهتين ولا يكون نفيا للغرض الرابع ان متعلق الامر الافراد ولو كان فرد المحرم مورد الامر يلزم
عدم امكان الامتثال بالتكليفين فيرجع الى الجمع بين الفعل والترك والتكليف بهذا القسم قبيح من الحكيم والجواب عنه اولا النقض بما ذكرنا فنقول متعلق
الصلوة الافراد ولو كان فرد المكروه مورد الامر لا يمكن الامتثال لان الامتثال بالنهي التنزيهي هو تركه وبالامر هو فعله ولا يمكن الجمع وثانيا بالحل
وهو ان المطلوب نفس الطبيعة ويمكن للمكلف اتيانها في الفرد الغير المحرم ولكنه اتى بها في الفرد المحرم والقبح لا يكون من جهة الامر بل بسوء اختيار العبد سلمنا
كون المتعلق هو الافراد وكون الخاص جزء لكنه واجب مقدمي على وجه التخيير والتمكن للمكلف حاصل باتيانه في الفرد الاخر وانما اختار هذا الفرد بسوء
اختياره ولا قبح فيه من جانب الامر الخامس ان متعلق الامر هو الافراد وهو يقتضي حصول الاطاعة من المكلف وحصول الاطاعة ونية التقرب في الفرد المحرم
محال لكونه مبغوضا وكيف يحصل الاطاعة مع كون المأتي به حين الاتيان مبغوضا والجواب عنه اولا بالنقض بما ذكرنا وثانيا بالحل وهو ان المحبوب نفس الطبيعة
الموجودة في الفرد والاطاعة والنية تتعلق بها لا بنفس الفرد والفرد مبغوض ولا ضير فيه سلمنا كون المتعلق هو الفرد لكن الكون الخاص لم يتعلق به القصد
لكونه جزء والمطلوب نفس الصلوة المركب منه ومن غيره والنية والاطاعة يتعلق به اصلا والجزء بالاجزاء عرضا ولا ضير في كون الشيء محصلا للمحبوب اعني
المركب وان كان مبغوضا بالذات السادس ان على فرض الجواز يلزم عدم الجواز لانه لو جاز لجاز الدخول في الصلوة في المكان المغصوب وبعد الدخول
يكون الاتمام واجبا لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وحراما لكونه غصبا والامتناع بالاختيار ينافي الاختيار لقبح التكليف بما لا يطاق ومعه لا بد
من الحكم بارتفاع احد التكليفين وهو معنى عدم الجواز والجواب عنه اولا بانه لا يتم في المعاملات ولا في المستحبات بناء على القول بجواز قطعها وثانيا
بانه لا يتم في المفروض على القول بانه لا ينافي الاختيار عقابا وثالثا بان على فرض تسليم كونه منافيا للاختيار اثرا وصدورا لكن مفروض
الكلام هو فيما تمكن المكلف من انفكاك احد التكليفين من الاخر وهو يكون قبل الدخول في الصلوة لا بعد الدخول لانه لا يبقى ثمرة فيها ح لانا نقول
الثمرة موجودة لانا ان قلنا بعدم الجواز بعد يكون الترجيح مع النهي ويلزم القول بالعقاب وعدم الصحة ولو قلنا بالجواز وبعد دخل فيما يرجح الاتمام
يلزم القول برفع النهي ومقتضاه الصحة وعدم العقاب وقد يكون الامر بالعكس فتدبر **المطلب الثاني** بالنسبة الى المانع ولو على فرض كون المتعلق
هو الطبايع وله ايضا وجوه الاول ما نسب الى المحقق البهبهاني ره وهو ان الامر بالطبيعة امر بافراده مقدمة والامر المقدمي يكون مخصصا بغير المحرم والا
يلزم اتصاف الشيء الواحد بالصفتين المتضادتين وبعد الانحصار يكون الامر بالطبيعة ايضا مخصصا بغير المحرم ويكون المقام داخلا واوجده في الافراد
المباحة وح لو اتى به في الفرد المحرم لم يكن صحيحا لا بالنسبة الى الامر المقدمي ولا بالنسبة الى الامر بذي المقدمة لعدم الامر وهو المطلوب والجواب عنه اولا
بالنقض بما ذكرنا سابقا من الصلوة في المكان المكروه والمستحب والمباح الى اخر ما ذكرنا فنقول الامر المقدمي يقتضي وجوبه واتصافه بالمحبوبية والاختصاص يقتضي
عدم الاتصاف بها وهو تناقض والجواب الجواب مع انه لا يمكن القول برفع الوجوب او الاباحة اما الاول فللزوم عدم وجوب المقدمة ولو عقلا وهو بط
اتفاقا واما الثاني فللزوم خلو الواقعة عن الحكم الذاتي المتأصل لكون وجوب المقدمة تبعيا لا اصليا وهو خلاف الاجماع للاجماع على عدم خلو
الواقعة عن الحكم الذاتي المتأصل فان قلنا الوجوب عرضي والاباحة ذاتية فلا منافاة قلت فيما نحن فيه ان الوجوب عرضي والحرمة ذاتي او عرضي بالنسبة الى
طبيعة اخرى وثالثا بان الطبيعة من حيث هي اما ان تكون متصفة بالحسن التام المقتضي للوجوب ام لا وعلى الاول فلا يصح القول بكون الامر بالطبيعة
معيدا بما قيد به الامر المقدمي وعلى الثاني فلا معنى لفرض كون المتعلق هو الطبيعة لا بشرط شيء لكون المتعلق ح هي مقيدا وهو خلاف الفرض تبعا
كون وجوب الامر المقدمي مخصصا بغير الحرام لا يستلزم نفي الحكم الوضعي عنها اعني عدم تحقق الطبيعة بتحقق المقدمة لا بقاء الحكم الوضعي مستقلا من
التكليفي ولازم له وبعد ارتفاع الثاني يرتفع الاول لانا نقول ارتفاع الوجوب الشرعي من دلالة اللفظ الامر عليه لا يستلزم ارتفاع جهة المقدمية
العقلية اعني اللابدية بل هو متوقف لا يرتفع وتحققها موجب لتحقق ذيها اعني الطبيعة من حيث هي الثاني ان الامر بالطبيعة امر بمقيد منتزع
الفرد بجواز الاجتماع وشموله للمحرم مستلزم لجواز الفعل والترك وهو تناقض ومستلزم لنفي الغرض وعدم امكان الامتثال وعدم امكان حصول
الاطاعة في المحرم كما مر فيختص بغيره ومعه يكون الامر بالطبيعة مختصا بغير المحرم ومقيدا به فلو اتى به في الفرد المحرم لم يكن صحيحا وهو المطلوب
والجواب عنه اولا بالنقض والحل بما ذكرنا سابقا وثانيا بالنقض والحل بما ذكرنا هنا الثالث ان حسن الطبيعة منتزع من افرادها وهو موقوف
على حسن افرادها وهو في الفرد المحرم منتف ولا تكون الطبيعة بالنسبة اليه حسنا ولا مأمورا فلو اتى بها فيه لم يكن صحيحا والجواب عنه اولا بالنقض
بما ذكرنا سابقا وثانيا بالحل وهو ان حسن الطبيعة لم يكن منتزعا من خصوصية افرادها بل القدر المشترك متصف بالحسن في ضمن افرادها ولا
كيف ينتزع الحسن المقتضي للوجوب من الفرد المباح او المكروه او المستحب وحسن المفهوم الكلي العقلي منتزع من حسن الطبيعة الموجودة في ضمن الافراد
مع قطع النظر عن الخصوصيات لا عن نفس الخصوصيات الرابع سلمنا كون الطبيعة متصفة بالحسن مستقلا لكن بعد تركيبه مع الفرد يتحقق الحالة
الثالثة كسائر المركبات وهو امر وحداني اما ان تكون حسنا ومأمورا به او قبيحا ومنهيا عنه والجواب عنه اولا النقض بما ذكرنا سابقا وثانيا بالحل
وهو ان تركيب الكلي مع الفرد لا يكون من قبيل سائر المركبات ولا يلزم عدم جواز حمل الكلي الذي هو جزء الفرد على الفرد كما لا يجوز حمل الدبس على
السكنجبين بل المفاد هنا موجود بوجود واحد مع بقاء الحقيقة وعدم ارتفاع الاثنينية في الحقيقة فلا يكون امرا وحدانيا الخامس سلمنا كون
الطبيعة متصفة بالحسن مستقلا والخصوصية متصفة بالقبح مستقلا لكن بعد كونهما موجودين بوجود واحد اما ان يكون الحسن ارجح او القبح ارجح

والثاني باسرها باطل

او بيانا وبيان

او بيانا وبيان وعلى الاول يجب على الشارع ترجيح الحسن ويلزم الامر فقط وعلى الثاني يجب عليه ترجيح القبح ويلزم النهي فقط وعلى الثالث يجب عليه الحكم بالتخيير
والجواب عنه ان ما ذكر حق لو كان الفرد منحصرا والبطلان لتكليف بما لا يطاق واما مع عدم الانحصار كما في المقام فلا منع عقلا في الحكم بكل من الموضوعين على
مقتضى صفته ولا شرعا هذا هو الكلام في الوصف المفارق مع كون النسبة بين الامر والنهي عموما من وجه وبما ذكرنا ظهر ان الحق هو الجواز مطلقا لما ذكرنا من
وقوعه في العرف وجواز التصريح به عقلا وما ذكر في الحل من كون المتعلق نفس الطبيعة سلمنا كون المتعلق هو الفرد لكن الكون على فرض الجزئية محبوب عرضا
ولا ينافي المبغوضية الذاتية او العرضية من جهة الغصب سلمنا عدم الدليل على الجواز لكن لم يكن دليل على الامتناع واطلاق اللفظين يقتضي الجواز ويجب
اتباعه حتى يثبت التقييد **المقام الثاني** في الوصف المفارق مع كون النسبة بين الامر والنهي عموما مطلقا كقوله صل ولا تصل في الدار الغصبي والحق
انه يحتمل ثلثة احتمالات الاول كون النهي عن ايجاد الطبيعة في ضمن هذا الفرد لاجل قبح الفردية والخصوصية ذاتا والثاني كذلك لاجل قبح الطبيعة
اعني الكون المطلق والثالث كذلك لاجل قبح المركب وعلى الاول يجوز ان تكون الطبيعة من حيث هي مامورا بها لاجل حسن الطبيعة من حيث هي وعلى
الثاني لا يجوز والا لزم اجتماع الصفتين المتضادتين في شيء واحد وعلى الثالث ايضا يجوز لانه لا منافاة بين كون الطبيعة من حيث هي بالذات محبوبا
ومن حيث الجزئية وتركيبه مع الخصوصيات الفردية وبالعرض مبغوضة والظاهر من هذا التركيب هو القسم الاول وكيف كان نقول انه لو لم يكن جائزا لما كان
واقعا والثاني باطل لوقوعه في الشرع كقوله صل ولا تصل في الحمام فنقول المنهي عنه بالنهي التنزيهي اما ان يكون هو ايجاد نفس الطبيعة في الخصوصية لاجل
منقصة الفردية او لاجل منقصة المركب وعلى الثاني لا يجوز الحكم بالصحة والكراهة للزوم التناقض بخلاف الاول والثالث وهو المطلوب ونقول مثله في المقام
وقال بعض ان المامور به هو الطبيعة او الفرد فبناء على عدم كون الكون من جملة المشخصات يكون المنهي عنه هو الصلوة المقيدة بهذا الكون والمامور به هو
الصلوة مع قطع النظر عن الكون وعلى فرض كونه من جملة المشخصات يكون المامور به هو الصلوة مع الكون المقيد بعدم رضاء المالك وعلى الفرضين
لا ضير في الاجتماع لاختلاف المتعلقين وفيه ان المنهي عنه هو بجملة المقيد في ضمن هذا القيد وهو اما ان يكون لاجل قبح القيدية او لاجل قبح نفس
المقيد او لاجل قبح المركب وعلى الثاني لا يجوز الامر به وعلى الاول والثالث يجوز فلا وجه للقول بالجواز مطلقا فتدبر **المقام الثالث** في الوصف اللازم
ويقابله الوصف الداخل كالجهر في القراءة والارتماس في الغسل والظاهر كون المراد منه هو الوصف الداخل في حقيقة الشيء واتصافه به على وجه
الحقيقة وبالحيثية التقييدية لانه يصح ان يقال الغسل ارتماسي وقراءة جهرية ولا يصح ان يقال غسل غصبي او قراءة غصبية وبعبارة اخرى ما كان مقوما
قال بعض بعدم الجواز سواء كانت النسبة بين المامور به والمنهي عنه عموما من وجه كقوله اغتسل ولا ترتمس او المطلق كقوله في الثاني لا تغتسل
مرتمسا ووجه عدم الجواز انه بعد كون النهي كاشفا عن قبح التركيب وقبح الفصل فاما ان يكون المحبوب نفس هذا الفصل فيلزم اتصاف الشيء الواحد
بالصفتين المتضادتين او يكون نفس الطبيعة الجنسية وهو ايضا باطل لعدم وجودها بدون الفصل وكذا عدم حسنها او يكون هو الجنس الموجود في
ضمن الفصل الاخر فلا ربط له بهذا الفصل وعليه انه يصح فيما كان الامر متعلقا بالغسل الارتماسي وهو خلاف الفرض لان الفرض انه تعلق بالغسل
حيث هو وفصله هو اللابشرطية وان كان موجودا في ضمن الارتماس او التركيب ح لا تغتسل مرتمسا اما ان يكون لاجل قبح الارتماس او لاجل قبح
طبيعة الغسل او لاجل قبح التركيب وعلى الثاني لا يجوز الاجتماع بخلاف الاول والثالث فانه يجوز كما مر في الوصف المفارق واما سائر اقسام المنهي عنه
لجزئه او لشرطه باقسامه فسيجيء ذكره في المبحث الاتي والحق جواز الاجتماع فيه عقلا لما مضى من جواز كون الشيء من حيث الذات مبغوضا ومن حيث الجزئية
وبالعرض محبوبا وان كان متعبدا كالركوع مثلا المنهي عنه لنفسه هو كون الطبيعة من حيث هي منهيا عنها وجعلها الامر لو جاز تعلقه بها من حيث
هي فالنهي اما ان يكون متعلقا بنفس هذه الطبيعة او بفرد منها او بطبيعة اخرى وعلى الاول لزم اجتماع الامرين واتصاف الطبيعة الواحدة بالصفتين
المتضادتين وعلى الثاني يلزم الاول لان النهي عن الطبيعة نهي عن جميع الافراد فلو تعلق الامر بالبعض منها يلزم ما ذكرنا بل يلزم الثاني ايضا لو قلنا بكون
النهي عن الطبيعة نهيا عن جميع افرادها استقلالا كما هو الظاهر واما على الثالث فلا ربط له بهذه الطبيعة **المقام الرابع** في اجتماع الامر والنهي في شيء
واحد مع انحصار ايجاد الامر بالفرد المنهي عنه مع كون السبب نفس المكلف فيتوهم كمن دخل الدار الغصبي عمدا فالخلاف ولا شبهة في كونه مامورا بالخروج
لكونه اقل القبيحين من البقاء والخروج لا ان الخروج من حيث هو محبوب لانه غصب وقبيح بل لانه موجب للخروج عن الغصب والخلاف في ان الخروج منهي عنه
ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما كما نسب الى ابي هاشم وظاهر الفقهاء او لا يكون منهيا عنه ولا عاصيا بالخروج بل امر فقط كما نسب الى الحاجبي او
عاص لكن لم يتعلق به النهي كما نسب الى الامام فخر الرازي والحق انه من مسئلة الامتناع بالاختيار وفيه اقوال ثلثة قول بانه ينافي الاختيار فحكم بعدم النهي
والمعصية كالحاجبي ومنهم من قال بانه لا ينافي الاختيار عقلا فيكون مامورا ومنهيا كما نسب الى ابي هاشم وظاهر الفقهاء وقول بانه لا ينافي من حيث
العقاب المترتب على ترك المقدمة في زمان الاختيار اعني حين الدخول عمدا مع قدرته على تركه فهو عاص من هذه الجهة كما يقول الامام الرازي لا الاستحقاق
كما قال المحقق القمي ره وينافي خطاب النهي للزوم اللغوية لان ثمرة التكليف هو الثواب على الفعل واستحقاق العقاب على الترك والاول منفي هنا لفرض
عدم امكان الامتثالين واما الثاني اعني استحقاق العقاب فلتحققه بارتكاب المقدمة عمدا كما حققناه في مقدمة الواجب ومثلها الدخول في الصلوة في
الدار الغصبي عمدا فهل يكون مامورا بالاتمام وعدم الخروج او الخروج والابطال او بهما معا وهو كالاول في وجوب الخروج في سعة الوقت لان الاتمام
حق الله والخروج حق الناس والثاني مقدم ولكونه اقل القبيحين واما في ضيق الوقت فيصلي خروجا ان امكن الجمع وفيه تفصيل قال بعض وهل
يترتب العقاب على الخروج في الاول وقطع الصلوة في الثاني ام لا قال بعض في الاول بالثاني وبالثاني في الاول والحق عدم الفرق فمع الندامة والتوبة
هو الثاني لبناء العرف على عدم المذمة معها ومع عدمها هو الاول لبناء العرف على المذمة من غير فرق **اصل** في النهي في العبادات والمعاملات

والمنهي عنه هو الصلوة مع كون

في دلالته على الفساد اقوال لتوضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في تشخيص العبادة ومن المعاملة ماهيته ومصداقا اما الاول فالعبادة
تطلق على معنيين الاول ما اعدت للعبادة كالصلوة وامثالها واطلاقها بهذا المعنى كثير فهل هي حقيقة شرعية من ان استعمال الفاظ العبادات في معانيها
المستحدثة هل يكون من باب الحقيقة او المجاز فهل الاول في العبادات وبالثاني في المعاملات ومنها في النهي عنه هل يدل على الفساد ام لا مثل بالاول في
العبادات وبالثاني في المعاملات والمعاملة ح ما لم يكن كك الثاني ما يشترط في ترتب الثواب عليه قصد التقرب فهو من هذه الجهة عبادة سواء كانت
الجهة منحصرة بذلك كالصلوة وامثالها ام لا كالمعاملة بقصد الواجب المستحب كالبيع والاجارة وامثالها لتحصيل القوت الواجب او المستحب كقصد التوسعة
او زيارة او ضيافة المؤمنين وامثالها ومنها النكاح كما في النكاح عبادة فان له جهة عبادية وهي كونه مامورا به بالامر الاستحبابي وترتب الثواب عليه
من هذه الجهة موقوف على قصد التقرب وجهة معاملية اعني كونه منشاء لحلية البضع وترتب هذا الاثر عليه لا يشترط قصد التقرب فيه والمعاملة ح
ما لا يشترط في ترتب اثاره قصد التقرب سواء لم يتوقف على القصد كغسل الثوب او يتوقف على قصد الفعل الذي يفعل كالعقود والايقاعات سواء
كانت الجهة منحصرة في ذلك كالمعاملات الزائدة على قدر الواجب والمستحب كالتاجر الملي الذي لا يحتاج الى قوته وقوت عياله ولا الى التوسعة ولا يقصد
الخير من الزيارة والضيافة وبناء المسجد وامثالها بل يفعل من البيع والاجارة وامثالها بمحض زيادة المال او لم تكن منحصرة كما في النكاح والعبادة بالمعنى الاول
لا تشمل جهة العبادية في المعاملة بقصد الواجب المستحب لان هذه الذوات لم تعد للعبادة بل اعدت لترتب اثار المعاملية بخلاف الثاني فالاول اخص من
الثاني والمعاملة بالعكس والحق انها موضوعة للجامع اما عدم الجانبية في مثل النكاح من الجهة العبادية فلعدم صحة السلب عن هذه الجهة فان من اراد النكاح
بقصد انه محبوب الشارع ومامور به لا يصح سلب اتيان العبادة عنه لا يصح ان يق ان النكاح ليس بعبادة لانا نقول موضوع العبادة فيه ليس نفس النكاح
بل مع الجهة المذكورة ولا ريب في عدم صحة سلبها عنه وهو مقدم على تبادر المعنى الاول من لفظها وللاصل فانها في اللغة عبارة عن العبودية والخضوع وهو
اعم من الاول وهل يكون حقيقة فيهما على سبيل الاشتراك اللفظي او المعنوي الحق الثاني للاصل والجامع موجود وهو ما اي الجهة التي يتوقف ترتب الثواب
عليه على قصد التقرب به سواء كانت منحصرة بها ام لا وعلى الثاني سواء كانت ارتباطية كالوضوء او لا كالنكاح وسواء كان امرا وجوديا او لا بل كان عدميا
ضد او لم يكن لاجل المانع كصوم يوم عاشورا او تركه ولم يشر عنه كك وما ذكرنا وضعا اعم من الصحيح والفاسدة وهي الماهية التي يصدق في العرف انها عبادة
وان كان ترتب الثواب عليها موقوفا على استجماعها ما ثبت تقييدها به جزء او شرطا وامثالها والمعاملة ح خلافها والنسبة بينهما عموم من وجه
لافتراق العبادة فيما اعدت للعبادة وافتراق المعاملة في المعاملات الزائد على قدر الواجب والمستحب واجتماعهما فيها بقصد الواجب والمستحب واما
الثاني اعني تشخيص المصداق فيختص ان المامور به قد يعلم انه كان عبادة صرفة بمعنى انه امر لاجل الانقياد والاطاعة كالصلوة وامثالها وقد يعلم انه كان
معاملة صرفة بمعنى انه امر لا لما ذكر بل لاجل ترتب الاثر وحصول الغرض عند حصوله سواء توقف على القصد ام لا كاداء الدين والغرض اموا
ام لا كالنكاح المكروه وقد يعلم انه كان عبادة ومعاملة معا مستقلا بمعنى ان فيه جهتان استقلاليتان كالنكاح واداء الدين وقد يعلم كك لكن
ارتباطيا اعني كون جهة التوصل موقوفة على حصول جهة التعبد كالوضوء وقد يكون محل الشك وفي صورة الشك هل يكون الاصل في الاوامر التعبدية
فيلحق المشكوك بها ويشترط فيه ما يشترط فيها من النية والمباشرة النفسية وكون ايجادها على وجه الاباحة لا الحرام كاتيان الصلوة في المكان الغصبي
او في الحرير او في اجزاء ما لا يؤكل لحمه بناء على عدم جواز اجتماع الامر والنهي او المعاملة فلا يشترط فيه ما ذكرنا حتى يرد الدليل على الاشتراط والكلام في
هذا الاصل يقع من جهات ثلثة الاولى في الاصل الفقاهتي والاعتباري الثانية في الاصل اللفظي بمعنى ظاهر المستفاد من الامر الثالثة في القاعدة
الناشية من الدليل الشرعي اما الاولى فالحق ان الاصل الاعتباري يقتضي الحاقه بالعبادات بمعنى كون سقوط الامر موقوفا على ما يشترط فيها من النية
وامثالها وذلك لان التكليف يقيني ومعها يحصل القطع بالامتثال وبدونها او احدها يحصل الشك في الامتثال لقاعدة الاحتياط والاستصحاب
يقتضي الحكم بالشرطية مط سواء لم يعلم الغرض من الامر اصلا مع الشك في كونه عبادة صرفة او معاملة كك او علم الغرض من الامر وكانت المصلحة معلومة
مع الشك في ان حصول هذه المصلحة هل يكون مشروطا بما مر ام لا وسواء علم بكونه واجبا نفسيا او مقدميا او مشكوكا نعم في الثاني يجري قاعدة الاحتياط
والاستصحاب في جانب ذي المقدمة ايضا ومقتضى ذلك لو علم بكونه مامورا به او علم جهة التعبدية والتوصلية مع الشك في الارتباطية والاستقلالية
فحكم بالاول لما ذكر ولاصالة البرائة لان على الاول يكون الواجب شيئا واحدا وعلى الثاني يكون شيئان والاصل براءة الذمة من الزايد ثم قد يعلم جهة التعبد
والشك يحصل في جهة التوصل فهل يحكم بكونه توصليا ايضا ام لا والحق انما يحتمل ان يكون هذا توصليا لو كان مامورا به فحكم بالتوصلية ايضا
لاستصحاب امر ذي المقدمة وقاعدة الاحتياط وذلك كما في وجوب رد السلام في الصلوة نعلم كونه واجبا تعبديا نفسيا ويحصل الشك في التوصلية للصلوة
التي هي مامور بها اعني هل يكون تركه موجبا لفساد الصلوة كما يوجب العقاب ام لا فيرجع الشك الى ان الصلوة بدونه صحيح ام لا فمقتضى القاعدة
هو الحكم بالاشتراط ثم لو حصل الشك في كون جهة التوصل عباديا بمعنى كون صحة الصلوة موقوفة على رد السلام مع قصد التقرب والمباشرة النفسية
فيه او لا بل معاملي لا يتوقف عليها فالاصل هو الاول للقاعدتين واما الثانية اعني الخطاب اللفظي المتعلق بالمكلف كقوله توضاء للصلوة وحصل
الشك في كونه مشروطا بالنية والمباشرة النفسية ام لا فهو انه يقتضي اشتراط مباشرة من تعلق به الخطاب لكون الخطاب ظاهرا في طلبه ممن تعلق به
الخطاب سواء حصل من الغير ام لا ولان انه لو حصل من الغير لم يكن كافيا وهو معنى اشتراط المباشرة سواء كان من باب الوضع العام والموضوع له
العام والخاص واستعماله وعدم ارادة مباشرته وكون المقصود حصول الفعل مط ولو من الغير مجاز لانه يرجع الى انه مطلوب منك ان لم يحصل من
الغير فهو مشروط واستعمال الامر فيه مجاز وهو من هذه الجهة يقتضي كونه عباديا واما من جهة اشتراط النية فيقتضي الاطلاق نفيها بل نفي

الفعل

لقصد مط كيف بالتقرب لان مقتضاه طلب ايجاد نفس الطبيعة من حيث هي سواء كان مع القصد ام لا وذلك لاصالة الاشتراك المعنوي
ولعدم صحة السلب عنه لانه لو صدر منه الفعل في حال النوم او الغفلة لا يصح ان يق لم يصدر منه ولم يوجده بل يق اوجده حال النوم وصدر منه كك لكن
لما كان ظاهر الخطاب الاختيار وكذا التكليف موقوفا على الاختيار سيما مع ملاحظة قوله تعالى اطيعوا الله الخ فيخرج منه الاتفاقيات والاضطرارية
لعدم كونها اختيارية ولا اطاعة واما الاختيارية فلا يتصور ايجاد الفعل من المختار مع عدم قصد ايجاده الا ان يصرف عن الامر به وكان المقصود حصوله
كيف اتفق كازالة النجاسة وهو مجاز موقوف على القرينة وما قلنا انما هو في القصد المطلق واما في نية التقرب فلا ريب في عدم دخولها في المامور
به لغة وعرفا وفي كونها لاطلاق منافيا لها لانه يقتضي ايجاد المامور به مط سواء كان معها او بدونها وهو معنى عدم الاشتراط وهو من هذه الجهة يقتضي
كونه معامليا فالجهة الاولى موافق للاصل الاعتباري ومن الجهة الثانية مخالف له ومقدم عليه هذا اذا كان المورد مما يجوز القول باشتراط الاولى
دون الثانية ولما مع العدم بان كل من قال باشتراط المباشرة قال باشتراط نية القربة وكل من قال بعدم اشتراط الثاني قال بعدم اشتراط الاول فيحصل
التعارض بين الظاهرين المستفادين من الخطاب بواسطة الاجماع المركب ولا بد من الحكم بارتفاع احد الظاهرين والثاني اولى لاعتضاده بالاصل الاعتباري
ولكون صرفه صرفا تقييديا بخلاف الاول فانه مجاز والاول اولى لان من الحكم ببقاء ظهور الاول اولى لان من الحكم ببقاء ظهور الاول المستلزم لاشتراط
المباشرة والتقييد في الظهور الثاني بكون الطبيعة مطلوبة مع النية وهو ح يقتضي كونه عباديا من جهة اشتراط المباشرة واشتراط النية هذا اذا كان
الامر نفسيا او مقدميا سواء كان الدليل الدال على ذي المقدمة لفظا مط كصل او لبيا كالاجماع اما الاول فلانه توضا ح يقتضي المباشرة ويثبت التقرب
بالاجماع المركب واطلاق صل يقتضي عدم اشتراط الصلوة بالوضوء والنية فيه والمباشرة النفسية فيه وتقييدها بالاول اعني الوضوء قد ثبت بقي بالنسبة
الى الاخيرين مقتضيا لعدم الاشتراط والاطلاق لو توضا يقتضي اشتراطهما كما مر وح يحصل التعارض بين الاطلاقين والاطلاق في جانب المقدمة ارجح لكونه
اقل المورد ولاعتضاده بالاصل الاعتباري ومعه يجب التقييد في الاطلاق في جانب ذي المقدمة بكونه مطلوبا مع المقدمة اعني الوضوء مع النية
المباشرة فيه واما الثاني اعني فيما كان الدليل في ذي المقدمة لبيا كالاجماع على وجوب الصلوة واشتراطه بالوضوء فاصل الاشتغال والاستصحاب
اقتضيا اشتراط الصلوة بالوضوء مع المباشرة ونية التقرب واطلاق توضاء ايضا يقتضي المباشرة وبالاجماع المركب يثبت نية القربة فيتوافقان ولا تعارض
واما اذا كان الدليل الدال على المقدمة لبيا وفي جانب ذي المقدمة لفظا مط فالاطلاق في الثاني يقتضي عدم الاشتراط وفي الاول لم يكن لفظ مطلق
يقتضي الاشتراط وان كان الاصل الاعتباري يقتضيه لكن اطلاق اللفظ مقدم لكونه اجتهاديا وح يلحق بالمقدمات المعاملية من جهة عدم اشتراطه
بالامرين كالستر وغسل الثوب والبدن واما اذا كان الدليل الدال عليهما لبيا فيقتضي الاصل الاعتباري من الاحتياط والاستصحاب في جانب المقدمة
وذي المقدمة الاشتراط وسليم عن المعارض لعدم اطلاق يقتضي نفيه هذا اذا كان نفسية الواجب مقدميته معلومة واما اذا كانت مشكوكة فلا بد
اولا من تشخيص كون الاصل مقتضيا للاول او الثاني حتى تظهر جهة العبادية او المعاملية من السابق والحق ان الاصل الاعتباري يقتضي كونه مقدميا ان
كان ما يحتمل مقدميته هذا له مامورا به وهو استصحاب تكليف ذي المقدمة وقاعدة الاحتياط فيهما لان اتيانه مع الاتيان بهذا المشكوك يوجب القطع
بالامتثال وارتفاع التكليف واما اتيانها بدونه فمشكوك الامتثال فيجب اتيان المشكوك بالقاعدتين وهو معنى المقدمية هذا اذا كان الدليل الدال
على وجوب هذا المشكوك وما يحتمل مقدميته هذا له لبيا كالاجماع لا اطلاق لفظ واما اذا كان لفظا مط فيه كتوضاء او فيما يحتمل مقدمية هذا له كقوله
صل او في الامرين كتوضاء وصل فيقتضي كل منهما النفسية اما الاول فلظهور الامر في كونه مطلوبا بنفسه واما الثاني فلظهوره في عدم اشتراطه بالوضوء
واما الثالث فلتوافق الاطلاقين فالاول لحمله على الوجوب الغيري مجاز والثاني فحمله على المقيد الداخل من الجزء والشرط وهكذا مستلزم لتقييد امر
صل به واطلاقه والثالث مستلزم للمجاز والتقييد معا والاطلاقان نافيان لهما هذا بمقتضى الوضع اللغوي اما بحسب العرف فالحق كون بنائهم في الامر
من حيث هو على وجوب المباشرة بحيث لو تولى امر تكليفه غيره يكون مذموما عندهم فهو من هذه الجهة موافق للوضع اللغوي اصالة الاتحاد يقتضي ذلك
الا ان الغالب في الاوامر العرفية كون المقصود حصوله ولو من غير من له الخطاب لسقوط الامر عندهم ان حصل من غيره وكالة عنه فلا تكون المباشرة واجبا شرطيا
موجبا للفساد عندهم واما نية القربة فالامتثال عندهم موقوف عليها عرفا بل يحصل بايجاد المامور به باجزائه وشرائطه وان لم يقصد القربة فيه ولو تركنا
وسلمنا نقول الامتثال بمعنى الاطاعة موقوف على ايجاد الشيء على الوجه الذي صدر كما سيجئ مباحا فمباحا ومعاملة معاملة وعبادة عبادة ولو تنزلنا
وقلنا بوجوب قصد القربة والاطاعة فيه لكن لا يكون على وجه الشرطية وكون تركه موجبا للفساد وعدم سقوط الامر به لان الغالب في العرف سقوطه
ولو مع المذمة واما الثالثة اعني الاصل بمعنى القاعدة الشرعية مضافا الى ما ذكرنا فقال البعض بوجوهها على كون الاصل في الاوامر العبادية وشرطية التقرب
فيه وتمسكوا لها بوجوه الاول قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول الخ وجه الاستدلال ان الاطاعة في العرف هو اتيان المامور به على وجه العبودية وليس
معناها الا كون الاتيان مع قصد القربة وفيه اولا ان الاطاعة عرفا هو الاقدام على طلبات الصادر من المولى على الوجه الذي صدر معامليا في المعاملات
من دون اشتراط النية فلو اتى بالمعاملات من دون القربة لاجل عدم وجوبها من جانب المولى لا اشتراطها بعد في العرف مطيعا وعباديا في العبادات
استحبابا في المستحبات ووجوبا في الواجبات وح الاستدلال بالاية على اثبات شرطية النية مستلزم للدور لان الاستدلال بها على اشتراط النية في الاوامر
المشتبهة موقوف على صدق الاطاعة وهو موقوف على العلم بكيفية صدور الاوامر من اشتراط النية وعدمه واثباتنا الاشتراط موقوف على الاية وهو دور
وثانيا بان الظاهر من الامر اعني اطيعوا هو الوجوب النفسي ويكون مقتضاه انه يجب نفس الاطاعة والنية في اوامر الله تع ولا يلزم العقاب على الترك لا فساد
المامور به وثالثا بانه لو لم يكن ظاهرا فيما ذكرنا لم يكن ظاهرا في الوجوب الشرطي وح يكون مجملا ولا يصح الاستدلال الثاني قوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله

مخلصين له الدين وجه الاستدلال انها دلت على انحصار الداعي لصدور كل امر من الاوامر بالعبادة على وجه الاخلاص وتولى بالمامور به لا على ما ذكر لا يسقط الامر لعدم تحقق غايته وهو معنى اشتراط النية وكون الاصل في الاوامر العبادة واورد عليه بان الاولى ان ضمير الجمع راجع الى اهل الكتاب لا ملازمة بين حكمهم وحكمنا وفيه اولا انه اذا ثبت في حقهم فحقهم في مثل شرعنا بالاستصحاب حتى يثبت النسخ وفي حقنا بعدم القول بالفصل وبالاية وثانيا بان ذيل الاية وذلك دين القيمة ظاهر في عدم نسخ هذا الحكم لان القيم هو المحكم والمتبادر منه هو عدم الزوال الثاني ان الاستدلال بها موقوف على استفادة العموم من الاية بالنسبة الى الاوامر وهو اما ان يكون من حذف المتعلق وهو ممنوع لجواز العهد وهو الاوامر المذكورة في الذيل كالصلوة وغيرها او يكون من النفي وهو ايضا ممنوع لكون عمومه تابعا لعموم متعلقه وفيه ان الحمل على العهد موقوف على القرينة ومجرد الذكر لا يصلح للعهدية مع انه اذا ثبت اشتراط النية في الاوامر المعهودة يثبت غيرها بالاجماع المركب لان المانع كالسيد المرتضى ره الظ انه يمنعه في الصلوة ايضا الثالث انه يتم في الاوامر الالزامية النفسية لا المستحبات ولا المقدميات لكون الامر حقيقة فيها فيحمل عليها وفيه انه يتم في المستحبات والواجبات المقدمية بالاجماع المركب الرابع ان الحمل على العموم مستلزم لتخصيص المنصف او الاكثر للزوم اخراج الاوامر المعاملية وفيه ان اكثر المعاملات لا يكون من باب الامر بل يكون من باب الارشاد كقوله تعالى احل الله البيع وامثاله فلا تكون الاية شاملة له حتى يحتاج الى الخروج الخامس انها منافية لمذهب الامامية من كون الاحكام تابعة للصفات وكونها داعية لانها تدل على انحصار الداعي للتعبد على وجه الاخلاص وهو بالنسبة الى الاشياء مشترك الورود لا يصير سببا لتميز الاحكام وترجيح بعضها على بعض وفيه اولا ان الظ كون المقام في مقام حصر الدواعي المختارة الراجعة الى العبد والصفات دواعي قهرية وثانيا بانه يجب تخصيصها ولا يكون مضرا بمحل الاستدلال السادس ان الظ منها هي الاوامر العبادية لا مطلقا ومعه لا يثبت التعبدية في الاوامر المشكوكة وفيه انها عامة حملها على ما ذكره مجاز السابع انها معارضة بالاطلاقات الدالة على نفي اشتراط النية فيما يمكن القول باشتراط المباشرة دون النية والنسبة بينهما عموم من وجه من جهتين الاولى ان الاطلاق كصل ينفي اشتراطها بالنية وغيرها والاية يثبت اشتراط النية في الصلوة وغيرها ومادة الجمع هو اشتراط النية في الصلوة الثانية ان الاطلاق يقتضي صحة الصلوة مع النية وبدونها والاية تدل على فساد الصلوة وغيرها بدون النية ومادة الجمع هو الصلوة بدون النية حيث ان الاطلاق تدل على صحتها والاية تدل على فسادها ولم يكن ترجيح في البين ومعه يسقط الاستدلال بالاية وفيه ان الترجيح مع الاية من وجوه الاول كونها عاما والتقييد في الاطلاق ارجح من التخصيص في العموم الثاني ان الاية كما تكون معارضة لهذا الاطلاق تكون معارضة لسائر الاطلاقات ايضا وح اما ان يرتكب التقييد في الاطلاقات حتى يثبت التخصيص او العكس او التفصيل والاول هو المطلوب وعلى الثاني يلزم تخصيص الاكثر في الاية وعلى الثالث يلزم التحكم الثالث اعتضاد الاية بالشهرة والاجماعات المنقولة على اشتراط النية في الاوامر سلمنا عدم الترجيح يكون الاصل الاعتباري مع الاصل اللفظي في صورة الملازمة بين اشتراط النية والمباشرة سليما عن المعارض بل لو فرض عدم تمامية الاية تكون الاطلاقات معارضة بالشهرة والاجماعات المنقولة والترجيح مع الثاني وعلى فرض عدم الترجيح يكون الاصل سليما عن المعارض وبه يثبت كون الاصل في الاوامر هو التعبدية الثاني الاخبار منها قوله لا عمل الا بالنية وانما الاعمال بالنيات وجه الاستدلال ان العمل لم يكن له حقيقة شرعية بل باق على معناه اللغوي والعرفي والمتبادر من النية هو قصد التقرب بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية فيها او كونها ظاهرا من المعنى اللغوي والعرفي وح الحمل على الحقيقة كذب لتحققه فيها بل بدون القصد المطلق واقرب المجازات هو الصحة لكون الحمل عليه نفيا للصحة والكمال بخلاف الحمل على الثاني فانه مستلزم لنفي الكمال فقط ولانه اقرب الى الحقيقة التي هي مستلزمة لنفي الوجود والصحة والكمال فيجب الحمل عليه بل ادعى بعض كون النفي حقيقة عرفية فيه وفيه انه اقرب باعتبار و لا اعتبار به والمناط هو الاقربية العرفية اعني الانتقال اليه عرفا بعد تعذر الحقيقة وهي هنا مع نفي الكمال او الاجر والثواب لشيوعه في العرف كما يق لا بطيخ الا بطيخ فلان ولا مدرس الا فلان ولا مولى الا فلان ولا طعام الا فلان ولا سلطان الا فلان وهكذا فاقربيته فيه لا ريب فيه سيما مع ملاحظة قوله لكل امرئ ما نوى لظهور كون مفاد الكل واحدا وادعاء الحقيقة العرفية فيه ظاهر سلمنا عدم اقربيته لكن الحمل على نفي الصحة مستلزم لمجاز اخر اما من تخصيص الاكثر او النصف من خروج المعاملات او حمل العمل على العبادات او حمل النية على القصد المطلق بناء على كون العقود تابعة للقصود بخلاف حمله على ما ذكرنا فهو اولى سلمنا عدم اولويته لكن لم يكن الامر بالعكس فيجمل ويسقط الاستدلال

المقام الثاني في الصحة والفساد ويقع الكلام فيه في امور الاول في بيان معناهما عند المتكلمين والفقهاء اعلم ان الصحة عند المتكلمين عبارة عن موافقة الامر وعند الفقهاء عبارة عما اسقط القضاء والمراد به التدارك وان كان اداء والاول يحتمل امورا اربعة موافقة الامر الظاهري المعتقد او الواقعي او هما معا او في الجملة والثاني ايضا يحتمل امورا اربعة مسقط القضاء والتدارك من الامر الواقعي او الظاهري او هما معا او في الجملة والحق في الاول هو الاول سواء كان هو الواقع كما هو مذهب المصوبة او لا كما هو مذهب المخطئة وعلى الثاني سواء كان موافقا للامر الواقعي ام مخالفا له مع القول بكونه مسقطا عن الاتيان ثانيا كما على مذهب من قال بكون اتيان المامور به على الوجه الظاهري مجزيا عن الواقع ام لا وفي الثاني هو الاول لانه يسقط التدارك ثانيا اما لاجل كون المعتقد هو الواقع كما على مذهب التصويب او شيئان كما على التخطئة لكن كان الاسقاط لاجل الاعتقاد بكون المعتقد مطابقا للواقع كما في صورة عدم كشف الخلل او كشف المطابقة او لاجل كون المعتقد قائما مقام الواقع كما في صورة كشف المخالفة مع القول بكون اتيان المامور به على الوجه الظاهري مجزيا عن الواقع او لاجل محض الامر الواقعي دون المعتقد الصحيح كالجاهل المطابق عمله للواقع فيحكم بالسقوط بناء على عدم اشتراط العلم بالوجه ونيته كما هو الحق ويكون صحيحا عند الفقهاء دون المتكلمين فالنسبة بين المذهبين عموم من وجه لافتراقها بالمعنى عند الفقهاء في موافقة الامر الواقعي دون الظاهري كالجاهل الذي ذكرنا فانه صحيح عند الفقهاء دون المتكلمين وافتراقها بالمعنى عند المتكلمين بعد كشف الخطاء

مع القول

مع القول بعدم الاجزاء فانه صحيح عند المتكلمين دون الفقهاء ومادة الجمع واضح واما الحمل على ما ذكرنا فلان الحمل على الواقعي على المذهبين والظاهري او هما معا او في الجملة مستلزم لكون النزاع لفظيا وينافي بعض اشاملة الثمرة المذكورة بين الفريقين وهو تحقق الصحة بعد كشف الخلل في الصلوة مع استصحاب الطهارة عند المتكلمين دون الفقهاء كما سيجيء والمراد بالواقعي عند الفقهاء اعم من الواقعي الاختياري والاضطراري المسقط من التدارك وذلك لعدم صحة سلبها عن المسقط من التدارك وذلك لعدم صحة سلبها عن المسقط مط وصحة سلبها من غير المسقط مط والمراد بالظاهري عند المتكلم اعم من الظاهر الشرعي كالصلوة مع الاعتقاد بعدم نجاسة ثوبه في اخر الوقت مع عدم كونه كك في الواقع والظاهري العقلي كالصلوة مع ترك الركن سهوا لان تكليفه في حال السهو ليس لاداء لقبح التكليف بما لا يطاق عقلا وذلك لاطلاق كلماتهم واما وجه التعميم عند المتكلمين فلانهم لم يكن كلهم مصوبة ولا مخطئة مع القول بالاجزاء بعد كشف الخطاء واما وجه التعميم عند الفقهاء فلانهم لم يكن كلهم مخطئة مع القول بعدم الاجزاء وبما ذكرنا من التعميم ظهر فساد من توهم كون لازم المتكلمين التصويب ولازم الفقهاء التخطئة وكذا فساد من توهم كون لازم المتكلمين الاجزاء ولازم الفقهاء عدمه اذا عرفت ذلك فاعلم ان اسقاط القضاء له ثلثة احتمالات الاول ما لا يجب معه القضاء وح يكون الفساد ما يجب معه القضاء الثاني ما يكون منشأ لاسقاط القضاء الثالث ما من شانه ان يسقط القضاء والاول فاسد لانتقاض الصحة بصلوة العيد الفاسدة في يوم العيد لانه لا يجب معه القضاء للاجماع على عدم وجوب قضاء له فيخرج من تعريف الفساد ويدخل في تعريف الصحة والثاني ايضا فاسد لان قوله ما يكون منشأ لاسقاط القضاء اما ان يكون المراد به اسقاط لزوم القضاء او استحبابه او هما معا او في الجملة والاول ينتقض بالنوافل المرتبة الصحيحة لانه مسقط لاستحباب القضاء لا اللزوم والثاني ينتقض بالصلوة الواجبة الصحيحة فانه مسقط للزوم لا الاستحباب والثالث ينتقض بهما معا وعلى الرابع ينتقض بصلوة العيد الصحيحة في يوم العيد لان الاسقاط موقوف على ثبوته وليس القضاء موجودا فيه فالحق هو الاحتمال الاخير ولا بد هنا من تنبيهات الاول ان النزاع بين الفريقين ظاهر بل بملاحظة الثمرة صريح في كونه لبيا بمعنى انهما اتفقا على كون الصحة هو ترتب الاثر عند حصول سببه واختلفوا في السبب فقال المتكلمون انه حاصل عند العمل بالمعتقد وقال الفقهاء انه حاصل عند مطابقة العمل للامر الواقعي ويحتمل ان يكون في معنى اللفظ وقال البعض ان النزاع في المعنى بعيد عن شان المتكلمين وفيه ان تشخيص حقيقة اللفظ يقع منهم غالبا فلا بعد وكيف كان نذكر حقيقة الحال على الفرضين الثاني ان المراد بالعبادة هنا هي الذات المعدة للعبادة والمعاملة خلافا لما يتوقف اثره على النية حتى يشمل مثل النكاح من جهة وذلك للاجماع على عدم التدارك فينعدم الثمرة له على المذهبين ولظهور امثلتهم الثالث المراد بالقضاء لا يكون هو المعنى الاصطلاحي بل المراد به هو التدارك ثانيا سواء كان في الوقت او في خارج الوقت لان الفاسد قد يكون مسقطا للقضاء دون الاعادة كالصلوة مع النجاسة ولان بعد كشف الخلل مع عدم الاجزاء يجب اتيانه ثانيا اداء وقضاء بل الاول اولى لان القضاء مستلزم لاتيان الاداء اجماعا دون العكس الرابع ان المراد بالصحة اعم من كونه موافقا للامر او موافقا للمحبوب وذلك لعدم صحة سلبها من النوافل في الاوقات المكروهة فانها لا يكون له بدل كالصوم في يوم عاشوراء لعدم امريته ولكنه محبوب فلا يصح سلب الصحة عند الفريقين ولا يخفى ان النزاع بينهم انما هو في العبادات واما في المعاملات فالظ اتفاقهم على كونه ما يكون موافقا للامر الواقعي فمن نكح بنته جهلا ثم انكشف لا معنى للقول بالصحة عند المتكلمين الامر الثاني في الثمرة بين المذهبين وتظهر الثمرة فيما مر في الاجزاء وجعلوا بينهما ثمرات اخرى منها من نذر اعطاء الدرهم بمن صلى صلوة صحيحة واعطاه بمن صلى صلوة مستصحب الطهارة ثم انكشف خلافه فعلى مذهب المتكلمين تكون ذمته بريئة دون الفقهاء وفيه ان براءة الذمة على الاول ايضا مشكل لانصراف الصحة الى الفرد الشائع وهو المطابقة للظاهر والواقع معا ومنها ان الاصل لزوم القضاء فيما انكشف الخلل على مذهب الفقهاء وخلافه على مذهب المتكلمين والحق انه متفرع على مسئلة التخطئة والتصويب لان لازم الثاني الاجزاء حتى يرد الدليل على لزوم الاتيان ولازم الاول بالعكس **الامر الثالث** في اصل المطلب والحق مع الفقهاء في كلا المقامين اما في كون معناه ذلك فللتبادر لان المتبادر من قوله فلان صلى صلوة صحيحة انه صلى ما يجمع فيه الشرائط والاجزاء والاركان ولصحة سلب الصحة عن الصلوة مع انتفاء شرط او ركن غفلة او سهوا او خطاء او جهلا مع اعتقاده بصحته او بحكم الشارع كاستصحاب الطهارة للشاك عند من يعلم عدمها في الواقع عند المصلي بعد كشف عدمها عنده ولان في المعاملات هي المطابقة للامر الواقعي كما مر فلو كان في العبادة هي الموافقة للامر الظاهري يلزم الاشتراك اللفظي لعدم الجامع الساري في الموردين كما لا يخفى واما بطلان التصويب وحقيقة التخطئة فلما حقق في مقامه واما في عدم كون اتيان المامور به على وجه الظاهر في بعض المقامات مجزيا فلما سيجيء وهل يكون استعمالها في المعنى المذكور من باب النقل من المعنى اللغوي الى ذلك الفرد او يكون من باب استعمال الكلي في الفرد بقرينة كون الكلام من الفقهاء والحق الثاني وذلك لوجوه الاول الاصل بانه ان الصحة في اللغة يعبر عنه بالفارسية درستي وله فردان احدهما في غير المجعولات وهو بقاء الشيء على صفاته الذاتية كما يق العسل صحيح وثانيهما في المجعولات وهي المطابقة للمجعول سواء كان الجاعل شارعا او المولى او الاب وغيرها كما يق فلان اتى امر مولاه صحيحا اعني اتى بجميع ما قرره واستعمالها في المقام انما يكون من الثاني اعني المطابقة لما قرر الشارع مجعولا كان كما في مخترعات الشارع اعني للهيئة المجتمعة للاركان والاجزاء والشرائط عبادة كانت او معاملة من العقود والايقاعات او غير مجعول كالماء مطهر بقرينة كون الكلام من الفقهاء والاصل بقاء الوضع وعدم النقل الثاني عدم صحة سلب الصحة عن الفرد الاخر في لسان الفقهاء ولا المتشرعة الثالث ان المتبادر من لفظ الصحة هو المعنى اللغوي اعني درستي وبقرينة كلام الفقهاء ينتقل الى الفرد بقرينة وعلى فرض النقل انما هو عند الفقهاء لا المتشرعة لان المتبادر منه مطابقة الامر الواقعي وعدم صحة السلب انما هو عند الفقهاء لا المتشرعة حتى العرف لان المتبادر عنده هو المعنى اللغوي اعني درستي **تنبيه** بعد ظهور الخلل هل الفساد من الاصل او من حال الظهور والحق الاول لان بعد ظهور الخلل يصح ان يق انه كان فاسدا ثم قبل ظهور الخلل هل يحكم بالصحة جزما او مراعيا او لا يحكم بالصحة الحق الثاني لان صدق الصحة موقوف على الاعتقاد بحصول الموضوع له لا تحققه

في نفس الامر والمفروض حصول الاول واما كونه مراعيا فلان مع الظن مع احتمال الخلاف لا يقولون بانه صحيح في الواقع بل يقولون صحيح ان لم ينكشف الخلل نعم مع القطع بالمطابقة يكون الصدق منجزا لكن ان انكشف الخلل يظهر كون الصدق والاستعمال خطاء والثمرة تظهر في النذر لو نذر دينارا ان اعطاه درهما برء صلى صلوة صحيحة فلو قلنا بعدم الحكم بالصحة لا يجوز الاعطاء حتى يحصل القطع بعدم الخلل ولو قلنا الحكم منجز يجوز الاعطاء ولا يجوز الاسترداد بعد ظهور الخلل ولو قلنا انها مراعيا فيجوز الاعطاء وبعد ظهور الخلل ان قلنا يكون اتيان المامور به الظاهري مجزيا عن الواقع فلا يجوز الاسترداد والا فيجوز الا

بالصحة

الرابع في تاسيس الاصل في الصحة والفساد في صورة الشك قال بعض لا ربط له بالمسئلة لان الكلام في هذا المبحث فيما كان المقتضي للصحة موجودا وبعد وجوده يكون الاصل الصحة لان المقتضي لها اما اطلاق او عموم والاصل عدم الصحة وعدم التقييد حتى يثبت التقييد والفساد ولو فرض جعل النزاع في الاعم من وجود المقتضي للصحة وعدمه مع فرض عدم المقتضي للصحة اصلا كان الدليل مجملا كالاجماع فالاصل هو الفساد لان عدم الدليل على الصحة يكفي للحكم بالفساد وكيف كان الكلام فيه يقع في مقامين الاول في الحكم التكليفي اعني الاباحة والتحريم فلو شك في كون الشيء عبادة او معاملة هل يكون الاصل تحريم اتيانه حتى يثبت اباحته او بالعكس يظهر من بعض العلماء التفصيل بالاول في الاول وبالثاني في الثاني مستدلا بان العبادات توقيفية موقوفة على الاذن دون المعاملات والحق ان هذا التفصيل فاسد لان المراد من الاصل ان كان هو الاصل الاولي الفقاهتي فالحق التحريم فيهما معا للاشتراك في التوقيفية وقبح التصرف فيه من حيث جعله عبادة من الله او معاملة منه موجبة لترتب الاثر حتى يثبت الاذن وان كان هو الاصل الثانوي الفقاهتي فالحق الاباحة في بعض الصور فيهما فيما كان محتمل المفسدة خالية عن امارات المفسدة لثبوت الاذن فيه شرعا وعقلا والتحريم في بعض الصور فيهما معا للتشريع وتوضيحه ان الشك في كل من العبادة والمعاملة قد يكون في النوع وقد يكون في الفرد اما الاول ففي العبادة كالشك في صلوة الغفيلة من انها وردت من الشارع وجوبها او لا على مذهب البرائة كما هو الحق في الشبهة الوجوبية النفسية من حيث العقاب بالعدم على مذهب الجميع حتى الاخباريين اما ان يفعلها بقصد انه فعل من الافعال او بقصد انه واجب ظاهرا او واقعا او للاحتياط لاحتمال وجوبه اما الاول فلا باس به لاصالة الاباحة والثاني تشريع لعدم وجوبه ظاهرا لاصالة البرائة وكذا الثالث لفرض عدم ثبوته في الواقع واما الرابع فحسن عقلا لاحتمال المحبوبية من دون مبغوضيته عند المولى وكلما كان كذلك فاتيانه حسن وكذا شرعا للاجماع فيظهر في قولهم الاظهر او الاقوى او الحق كذا لكن الاحوط كذا واما الشك في نوع المعاملة فكالشك في بيع المعاطات من انه موجب للانتقال ام لا ولا معنى للاحتياط فيه الا بالحكم بالانتقال ولا سبيل وكذا البرائة لعدم وجوبه اجماعا وضرورة بل الاجماع مع فرض عدم الدليل على صحته بالرجوع الى الحالة السابقة ان كان اعني اصالة بقاء مال كل من البايع والمشتري على ماله واتيانه بقصد انه فعل من الافعال لا باس به وبقصد انه معاملة موجبة للانتقال واقعا او ظاهرا تشريع حرام ولا احتياط فيه لعدم احتمال محبوبيته في فعله حتى يتصور حسن الاحتياط فيه بخلاف العبادة والمعاملة في الشك في النوع مشتركان في الاباحة بفرض اتيانه بقصد انه فعل من الافعال وفي التشريع والحرمة بفرض اتيانه بقصد انه عبادة او معاملة من جانب الشارع ظاهرا او واقعا نعم مفترقان في الاتيان بقصد الاحتياط لامكانه في العبادة جائز دون المعاملة كما عرفت وبهذا الفرق لا يصح ان يقال ان الاصل في العبادات التحريم وفي المعاملات الاباحة ولو صح لتعين القول بالعكس لان حسن الاحتياط في العبادات يوجب فعله بخلاف المعاملات واما الثاني اعني الشك في الفرد ففي العبادات كالشك في جزئية السورة في الصلوة مثلا فعلى فرض لزوم الاحتياط على فرض عدم الدليل كما هو الحق ومثلها الشك في الكيفية والشرطية والمانعية يكون اتيانها مع السورة بقصد انه فعل من الافعال مباحا وبقصد انه عبادة واجبة ظاهرا لاصالة الاحتياط متعينا وبقصد انه واجب واقعا تشريع واما اخراجها لعدم ثبوته وبقصد الاحتياط والقربة على فرض اشتراطها العلم بالوجه وعدمه مباحا واما على فرض البرائة يكون اتيانها مع السورة بقصد انه فعل مباحا وبقصد انه واجب ظاهرا او واقعا تشريعا حراما اما الاول فلكون اصالة البرائة نافية لوجوبها ظاهرا في الصلوة واما الثاني فلعدم ثبوته وبقصد الاحتياط حسن عقلا واجماعا كما مر ومنه يعلم اتيانها بدون السورة على فرض البرائة واما الشك في الفرد في المعاملات بعد ثبوت نوعها كالشك في شرطية القبض في المجلس في بيع الصرف فيحصل الشك في انه بدون القبض صحيح ام لا بعد العلم بصحته مع القبض فعلى فرض لزوم الاحتياط في صورة الشك في الشرطية وامثالها اما ان ياتي بالمشكوك في اصل المعاملة ام لا وعلى الاول فاما ان يكون اتيانه بقصد انه فعل من الافعال من دون قصد الانتقال او بقصد انه معاملة ظاهرية او واقعية والاول مباح لاصالة البرائة من العقاب والثاني ايضا مباح ومعاملة صحيحة لاصالة الاحتياط والمفروض عدم كون ادخاله مضرا والثالث تشريع حرام لعدم ثبوت واقعه وعلى الثاني فلو كان اتيانه بقصد انه فعل من الافعال فمباح لاصالة البرائة ولو كان اتيانه بقصد انه معاملة صحيحة في الواقع او في الظاهر فتشريع اما الاول فلعدم ثبوته واما الثاني فلكون دليل الاحتياط نافيا لها في الظاهر واما على فرض اصالة البرائة فاما ان يدخل المشكوك في اصل المعاملة ام لا وعلى الاول فاما ان يكون ايجاد المعاملة بقصد انه فعل من الافعال او بقصد ان ادخاله في المعاملة واجب ظاهرا او واقعا او من باب احتمال التوقف وحسن الاحتياط والاول مباح قطعا والثاني تشريع حرام لكون اصالة البرائة نافيا لوجوب ادخاله والثالث ايضا تشريع لعدم ثبوته والرابع مستحسن للاجماع على حسن الاحتياط وان كان مراده بالاصل هو الاطلاقات الخاصة كقوله اغسلوا وجوهكم واقيموا الصلوة وانكحوا الايامى الخ فلا فرق في العبادات والمعاملات في صحة التمسك بها على فرض وجود شرطيه لنفي المشكوك فيما لم يكن مستحدثا وفي المستحدث على مذهب الاعمي دون الصحيحي لان يتم بالصحيح في العبادات ونفي المستحدث في المعاملات والقول بالاعم فيها مع القول بلزوم الاحتياط في الشك في المدخلية مع عدم الدليل فهذا التفصيل نادر ومع ذلك باطل مع انه لا يصح بهذا الفرق ان يقال ان الاصل التحريم في العبادات عند العلماء والاباحة في المعاملات فالفرق بلا مراد بالاصل بما مضى باطل نعم ان كان المراد باصالة الحرمة في العبادات والاباحة في المعاملات هو العمومات فهو صحيح سواء

كان

كان الشك في النوع او الفرد وتوضيحه ان في العبادات لم يرد عام يقتضي اباحة ايجاد ماهية الشيء باي نحو شاء وبقصد العبادة الا قوله ع الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر وهو ليس بعمومه باقيا لانه ان كان في الواجبات فقيدت وعينت بامور مخصوصة بكيفيات مخصوصة من حيث العدد وغيره من التوقيت والايات وغيرها والحرمة عليها بزيادة ونقصان العدد بان جعل خمس ركعات فصاعدا مثلا او لا ركعة واحدة لعدم جوازها وكذا حرمة اتيانها بعد حصولها مرة وكذا في المستحبات لعدم جواز الصلوة المستحب كيف شاء من ركعة واحدة او ثلث ركعة او اربعة فصاعدا الى صلوة الف ركعة وهكذا لانها ايضا قد قيدت بشيء ركعة وكذا الكيفيات الخاصة من الوضوء وغيره وهكذا ومنه لم يثبت عموم اباحتها حتى يبقى الاصل فيها الاباحة بل الامر بالعكس لان الاصل تحريمها الا ما ثبت كذلك بكيفيات خاصة واما الصوم جنة من النار يثبت حسن الصوم واستحبابه مطلقا الا ما خرج كيوم العيد لكن فيه عموم في الصوم لا في كل عبادة بخلاف المعاملات فانها وردت فيها عمومات كقوله تع اوفوا بالعقود واحل الله البيع ولا تاكلوا اموالكم الآية الدالة على صحة كل عقد بيع وتجارة وجوازه مطلقا كما يجيء في الشك في الصحة سواء كان الشك في النوع كبيع المعاطات او في الفرد كبيع الصرف بدون القبض او صلح الربوي بناء على اختصاص الربا بالبيع الا ما ثبت حرمته كبيع الربوي وامثاله فان القول بكون الاصل من حيث هذه العمومات في المعاملات الصحة والجواز الا ما ثبت حرمته وفساده وفي العبادات الحرمة الا ما ثبت جوازه وصحته في الشك في النسخ والشك في الفرد فيما صدق الموضوع اعني العقد والبيع والتجارة عن تراض عرفا بدون المشكوك لكن الثمرة انما هو في الشك في النوع مطلقا وفي صورة الشك في الفرد على بعض الفروض وهو على القول بلزوم الاحتياط في الشك في المدخلية فيما كان الدليل مجملا كالاجماع او مطلقا مع انتفاء ما حدث شرطيته او القول بالصحيح فيهما دون القول به في لفظ العقد والبيع والتجارة عن تراض او وجود المعارض المساوي او الراجح على هذه المذاهب تكون صحته بدون المشكوك مع عدم الدليل على نفيه واصالة الاحتياط تقتضي لزوم ادخاله وفساده بدونه وكذا حرمته ومع ان كان في المعاملات فيتمسك بهذه العمومات لنفي المشكوكات ويكون الاصل اباحة اتيانه مع المشكوك وعدمه وهو مقدم على اصالة الاحتياط لكونه اجتهاديا وان كان في العبادات فلم يكن عموم يصح التمسك به لنفي المشكوك ويبقى اصالة الاحتياط مقتضيا للزوم ادخال المشكوك ظاهرا وحرمة اتيان العبادة بدون المشكوك سليما عن المعارض ولهذا يصح ان يقال الاصل في العبادات التحريم حتى يثبت جوازها وفي المعاملات الاباحة حتى تثبت حرمتها وفي الامر في صورة الشك في المانعية كالتكتف ولا بد في الجملة وغيرها المقام الثاني في الحكم الوضعي اعني الصحة والفساد والكلام فيه يقع في مطلبين الاول في الشبهة الموضوعية والكلام فيه يقع في مقامين الاول بالنسبة الى فعل الغير كما لو ذبح المسلم حيوانا وشك في تحقق الشرايط منه وعدمه وكما لو صلى المسلم وان كان فاسقا على الميت صلوة او غسله او غسل ثوبا نجسا او عقد عقدا كالبيع والاجارة والصلح والنكاح والطلاق وهكذا كل ما جرى عليه فعل المسلم وشك في انه مع الشرايط فصحيح او فعله بدونه ففاسد فمع الشك هل الاصل الحكم بالصحة وترتب اثار الصحة عليه في الظاهر حتى يثبت الفساد ففي الميت التكليف ساقط عن الباقين وفي غسل الثوب يجوز لبسه في المشروط بالطهارة وفي العقود يجوز ترتب اثار ملكية العين والمنفعة والبضع وفي الايقاعات مثل الطلاق يجوز بعد انقضاء العدة عقدها للغير او الاصل هو الحكم بالفساد ولا اصل في البين والحق انه يتصور على اقسام الاول العلم بكونه عالما بالحكم اجتهادا او تقليدا صحيحا الثاني الشك في كونه عالما بالحكم او جاهلا الثالث العلم بكونه جاهلا بالحكم وعلى الاول فاما ان يحصل العلم بكونه موافقا للمذهب في المسئلة والشرايط والاركان والاجزاء وهكذا او يحصل الشك في المخالفة والموافقة في المذهب او يحصل العلم بمخالفته له في المذهب اما الاول فيحكم بالصحة عند الفاعل والناظر سواء كان الشك في حصول التعمد في الترك او السهو فيه او الخطاء وسواء كان الفاعل فاسقا او مجهولا او عادلا وذلك لوجوه الاول الاجماع من العلماء عملا وقولا لان كلهم يقولون بان الاصل في افعال المسلمين الصحة والقدر المتيقن منه هذه الصورة اعني العلم بكونه عالما بالحكم الشرعي مع العلم بالموافقة في المذهب ومخالفة بعض الاخباريين ان كان غير مضر الثاني الدليل العقلي وهو انه لو لم يحمل هذه الصورة على الصحة لم يكن سائر الصور محمولا عليها بالاولوية ويلزم منه العسر والحرج الموجب للاختلال وذلك لاقتضاء العلم الشرعي من العدلين او الوجدان بالرؤية والسماع باجتماع افعالهم للشرايط في كل افعال المسلمين ولزوم التوقف وعدم ترتب الاثار عند الشك وعدم العلم فلا يجوز اشتراء اللحم والخبز والماء والثلج والحطب والثوب وهكذا كل الماكولات والمشروبات والملبوسات والظروف والفروش وكذا لا يجوز ترتب اثار الصحة على عقودهم وايقاعاتهم ولا يجوز الحكم بسقوط التكليف باتيان بعضهم كصلوة الميت وغسله وكفنه وتطهيره وهكذا وهو مستلزم لسد امور المسلمين ولاختلال النظم امورهم الثالث السيرة القطعية من البدو الى الختم الرابع الاخبار الدالة على حجية سوق المسلم لانه فيما كان في سوق المسلم مع الشك في انه صدر من المسلم او لا ففيما يعلم صدوره من فعل المسلم يحكم بالصحة بالاولوية وللاجماع المركب منها ما رواه الشيخ عن اسحق بن عمار عن العبد الصالح ع انه قال لا باس بالصلوة في الفراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس ومنها ما رواه الشيخ عن اسمعيل بن عيسى قال سئلت ابا الحسن ع عن الجلود والفراء اشتريها الرجل في سوق من اسواق الجبل اسئل عن ذكوته اذا كان البايع مسلما غير عارف قال عليكم ان تسئلوا عنه اذا رايتم المشركون يبيعون ذلك واذا رايتم المسلمون يصلون فيه فلا تسئلوا عنه الخامس فعل المعصومين وتقريرهم ع لانا نعلم علما ثابتا بانهم يباشرون الناس ويشترون ويبيعون معهم من غير العلم بكون الامور المذكورة مستجمعة للشرايط على ما وقع في الشرع وكذا يرون الناس على ذلك ولم يمنعهم السادس الغلبة لان الغالب عدم حصول التعمد الخطاء والسهو واما الثاني اعني صورة الشك في الموافقة في المذهب والمخالفة فيحمل على الصحة ايضا لان الغالب في افعال المسلمين الجهل بحالهم في الموافقة والمخالفة فلو لم يحمل على الصحة لزم العسر والحرج وسيرة المسلمين ايضا على ذلك من دون السؤال عن الفاعل من الموافقة والمخالفة وكذا اجماع العلماء واطلاق كلامهم وتقرير الائمة وفعلهم واما الثالث اعني صورة العلم بالمخالفة فهو على قسمين قسم يعلم كون الفاعل في جانب الاعلى والناظر في الادنى بان كان الفاعل قائلا بجزئية السورة ووجوبها والناظر في الادنى بان كان الفاعل قائلا بجزئية السورة ووجوبها والناظر قائلا

باستحبابها او كان الفاعل قايلا بنجاسة ماء القليل بالنجاسة ولزوم الغسل بالماء مرتين عن نجاسة البول وحرمة صلاة الربوي وهكذا والناظر قايلا
بعدم نجاسة ماء القليل ولزوم الغسل عن البول مرة وعدم حرمة غير بيع الربوي وهذا القسم ايضا يحمل على الصحة للاشتراك مع الاول في العلم والصدق من المسلم
والشك في انه فعل عمدا او سهوا او غفلة او خطاء فيما ذكرنا من الادلة تشمل هذا القسم قطعا لكون الحكم بالصحة في الثاني اعني صورة الشك في الموافقة
والمخالفة مستلزما الحكم بالصحة هنا بالاولوية والاجماع المركب ثم يكون الفاعل في جانب الادنى عكس ما ذكرنا وهذا اما ان يحصل له العلم بمراعاة الاعلى
واحتياطه في العمل لان الامام الاورع لاقتداء الناس بهم مع علمه بكون السورة عند بعض المامومين واجبة او وطاء القليل نجسا بالملاقاة عندهم او لا يحصل له العلم
بمراعاة الاعلى اما الاول فعند الشك في انه في هذا الفعل احتاط او ترك سهوا او خطاء يحمل على الصحة لاشتراك الادلة واما الثاني ففي صورة العلم بتحقق الادنى
منه فظاهر وفي صورة الشك في تحقق الاعلى منه او الادنى فالاصل التوقف للناظر ولكن يمكن الرجوع الى الاصل وهو الفساد في التطهير لا يحكم به لاستصحاب
النجاسة وفي اللحم لا يجوز اكله لاصالة الحرمة حتى يثبت الحلية وفي الاقتداء الاصل عدم الجواز حتى يثبت الجواز وفي الطلاق لا يجوز له نكاح المعتدة وهكذا واما
القسم الثاني اعني صورة الشك في كون الفاعل عالما بالحكم او جاهلا به لكونه مقلدا لا بيه وامه وامثالهما والحق فيه الحكم بالصحة ايضا سيما فيما كان الناظر
في الادنى سيما مع العلم بكون صدور الفعل من الفاعل بنحو الاعلى لما ذكرنا سيما الدليل العقلي لكونه الغالب في افعال المسلمين في غالب المواضع من المعاملات
والعبادات كان اعني الشك في كونه مقلدا بالوجه الصحيح لا فلو لم يحمل هذا الوجه على الصحة فيلزم العسر والحرج الشديد الا فيما علم بجهالته بان كان الناظر
في الاعلى وعلم صدور الفعل من الفاعل بنحو الاعلى فيكون فاسدا عند الناظر لكن يحمل على الصحة عند الفاعل ولا يكون محكوما بالمعصية بمجرد ذلك الجواز
كونه عالما مع عدم وجوبه عنده او وجوبه مع كون تركه عنه سهوا نعم فيما حصل العلم ولو عادة بوجوبه عنده او حرمته مع مخالفته عمدا فيحكم بكونه عاصيا
فاسقا ان كانت كبيرة كما لو شرب الخمر في مجلس الشرب لكونه محرما عنده واما الثالث اعني صورة العلم بكونه جاهلا بالحكم فان حصل له العلم بكون الفعل
الصادر منه مطابقا للواقع موافقا لمذهب الناظر العالم بالحكم من حيث الاعلى والادنى او مخالفا لمذهب الناظر لكن كان الناظر في الادنى والفاعل
فعل بنحو الاعلى فصحيح للناظر في الاحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة والتطهير والتذكية وغيرها من الامور المعاملية من العقود والايقاعات والنكاح
واما بالعبادات بناء على ما حققنا في الجاهل في العبادات والمعاملات بعدم اشتراط العلم بالوجه ولا نيته ويحكم الناظر بصحته عند الفاعل الا عنه
الفاعل لان صحته عند الفاعل موقوف على اعتقاده بالصحة اجتهادا او تقليدا المنجبر بعدم اشتراط العلم بالوجه في الصحة ولا نيته وان حصل العلم بكون الفعل
الصادر منه مخالفا للواقع بان كان الناظر في الاعلى والفاعل فعل الادنى فلا وجه للصحة عند الناظر بل فاسد عنده واما عند الفاعل فيرجع الى بناء علمه
على تقليد من يرى صحته او فساده واما صورة الشك في ان الجاهل بالحكم من الاعلى والادنى فعله على وجه الاعلى او الادنى مع العلم بكون الناظر في الاعلى
والحكم بالصحة في غاية الاشكال بل الظاهر عدم الحمل ورجوع الناظر الى الاصل للاصل ففي مستصحب النجاسة لو غسله الفاعل الجاهل مع شك الناظر في انه
غسله بالماء دفعة او دفعتين مع كون مذهبه دفعتين فلا يجوز للناظر الصلوة في هذا الثوب ولا يجوز له استعماله مع الرطوبة المقام الثاني بالنسبة الى نفس
الفعل اعني الشك في صحة الفعل الصادر منه وفساده كما لو صلى صلوة او توضاء او غسل ثوبا او باع شيئا وحصل الشك بعده في انه فعله على وجه الصحة ام لا وهذا
ايضا ينقسم الى اقسام لانه اما ان يحصل له العلم بكونه قبل الفعل عالما بالحكم مع الشك في صدوره منه صحيحا او لا من ترك جزء وامثاله منه عمدا او سهوا
او خطاء فهذا محمول على الصحة قطعا او يحصل له العلم بكونه جاهلا قبل الفعل وهو اما ان يحصل له العلم بصدور الفعل منه بنحو الاعلى او يحصل العلم بصدوره
بنحو الادنى او يكون مشكوكا اما الاول فيحكم بالصحة سواء كان قول المجتهد الواجب العمل ونحو العمل الاعلى او الادنى واما الثاني فان كان قول المجتهد
الواجب العمل المجوز العمل الادنى واخذه فيحكم بالصحة وان كان هو الاعلى فيحكم بالفساد واما الثالث اعني صورة الشك في صدور الفعل منه بنحو الاعلى او الادنى
في زمان الجهل فان كان قول من يجوز تقليده في زمانه الادنى واخذه بعده فيحكم بصحة ما فعل ايضا وان كان قوله الاعلى فاشكال والاصل الفساد ومنه يظهر
صورة الشك في كونه جاهلا وغافلا قبل العمل لانه ان علم صدور العمل منه بنحو الاحتياط والاعلى فصحيح وان علم صدور العمل منه بنحو الادنى مع كون قول من يجوز تقليده
مع اختياره له بعده فصحيح ايضا وان كان قوله الاعلى واخذه بعده ففاسد وان كان كيفية صدور العمل منه مشكوكة مع كون قول من يجوز تقليده الادنى
واخذه فصحيح ايضا وان كان هو الاعلى واخذه فالاصل الفساد

المطلب الثاني في الصحة والفساد في الشبهة الحكمية من حيث الاصل الاولى فيقع الكلام

فيه في مقامين الاول في العبادات والشك فيه يتصور على قسمين الاول الشك في الفردية بعد القطع بورود الامر بالشيء كالشك في ان السورة جزء للصلوة
ام لا فمع ندرة صحيح هو كذلك قطعا واما بدونها السورة فمشكوك فهل الاصل فيه الصحة او الفساد والحق الفساد على مذهب القائل بلزوم الاحتياط كما هو
الحق وعلى مذهب القائل بالبرائة الصحة حتى يثبت الشرطية او الجزئية او غيرهما هذا مقتضى الاصل الاولى الفقاهتي واما الاصل الثانوي الناشي
من الاطلاقات ففي غير الشك مع وجود الاطلاق وشرطيته وغيره مع القول بالاعم ووجود الاطلاق وشرطيته فالاصل عدم التقييد وصحة المامور به
الاتيان مع المشكوك وبدونه واما مع عدم الاطلاق او عدم احد شرطيه او مع القول بالصحيح على فرض القول بلزوم الاحتياط فالاصل هو الفساد ولزوم
اتيان المامور به مع المشكوك واما الشك في النسخ فالحق الفساد مطلقا لاتفاق الكل حتى الاخباريين بالبرائة في الشبهة الوجوبية النفسية فلا مرحلة
وكذا لو تعلق معاوضة الاوامر او عمومها يقتضي العمومية في العبادات الثاني في المعاملات ففي الشك في النسخ الاصل الاولى هو الفساد لاستصحاب
ملك كل من البايع والمشتري على ما كان ولا مناص بل الاحتياط هنا لانه لا معنى له واما في صورة الشك في الفردية فيختلف بمذهب البرائة والاحتياط واما من حيث
الاصل الثانوي الناشي من الاطلاق فاختلاف بحسب المذهب كما ذكرنا في العبادات من الصحيح والاعم ووجود الاطلاق وشرطيته عدمه واما الاصل
حيث العموم ففي العبادات لم يرد عموم يقتضي صحة ايجاد الشيء بقصد العبادة باي نحو شاء الا في قولهم الصلوة خير موضوع وقد عرفت عدم تماميته

فى تاسيس

في تاسيس الاصل في الاباحة والتحريم وكذا الصحة والفساد واما في المعاملات فقال البعض بالصحة مطلقا سواء كان الشك في النسخ او في الفرد معتقدا بوجود
دليل عام يقتضي الصحة في المقامات وهو امور الاول قوله تعالى اوفوا بالعقود وجه الاستدلال ان الامر يفيد الوجوب بالوفاء بعد تحقق العقد والمراد بالاثار المترتبة
على العقد والمراد بالاثار المترتبة على العقد ابتداء وللمال اما ان يكون منتقلا من البايع الى المشتري بعد تحقق العقد او يكون باقيا على ملكه وعلى الثاني
لا معنى لوجوب الوفاء به للعقل القاطع بكونه مختارا في ماله وملكه والاول هو المطلوب واورد عليه اولا بالنقض بقوله اوفوا بالنذور بان الامر يدل
على ما ذكر في الاستدلال على انتقال المال المنذور من الناذر الى المنذور له ويلزم جواز تصرف المنذور له في المال المنذور قبل اعطاء الناذر والاجماع
والعقل على جواز تصرف المالك في ملكه من دون توقف على شيء من اذن الناذر والثاني باطل بالاجماع على عدم جواز تصرفه بدون اذن الناذر وقبل اعطائه
فكذا المقدم لا يقال لو تم الاجماع لكان المورد خارجا بالاجماع لانا نقول الدلالة لا تكون من باب المطابقة ولا من باب التضمن ولا من باب الالتزام اللفظي لعدم
الانتقال عرفا بل انما هو من باب الالتزام العقلي ولو تم لما امكن الانفكاك وهو موجود ويكشف عن عدم الالتزام عقلا وثانيا بان الخطاب مختص بالموجودين
في مجلس الخطاب وح اما ان يكون الخطاب المراد من لم يصدر منهم العقد وما يصدر كالاولاد والنساء في اول البلوغ يأكلون ويشربون وييأسون من ايامهم من
دون قصدهم للمعاملة ثم ماتوا او يكون المراد به من وقع منه العقد او يقع او معا او يكون المراد الاعم من الاول والثاني والاول باطل لان حمل الخطاب على التنجيز
مستلزم لايجاب العقد مقدمة والثاني باطل بالاجماع والضرورة فكذا المقدم حمله على التعليق فاسد لكونه لغوا لان الاشتراط مع العلم بانتفاء الشرط
جميع المكلفين لغو كما مر والثالث ايضا فاسد لما مر فتعين الثاني ومعه اما ان يكون المراد بالعقود العقود السابقة او اللاحقة او هما معا او ما يصدق عليه الاسم
كان وقع او يقع اولا وعلى الاول والثاني والثالث لا يصح الاستدلال لعدم العلم بكون العقود المشكوكة الصادرة منا هو ما وقع من المشافهين او يقع
على الاخير يصح الاستدلال لكنه مستلزم للتجوز لان حمل الخطاب بالنسبة الى العقد الذي لم يقع وما يقع تو طينيا والاخر حمله على التعليق وكون وجوب
الوفاء بالعقود مشروطا هذا لا يكون اولى من حمل العقود على العقود الصحيحة او حمل العموم على العهد المنهي عنه اللاحقة او السابقة ومعه لا يصح الاستدلال
وثالثا بانه لم يثبت كون العقد في زمان الشارع موضوعا لذلك والمعنى اللغوي اعني مقابل الحل لم يكن مرادا قطعا فلا بد من الحمل الى
اقرب المجازات وهو الصحة لا الاعم من العهود والنذور وغيرهما مع ان الحمل على العموم مستلزم لتخصيص الاكثر لكون الفاسدة اغلب بل الحمل على العموم يستلزم
ذلك ايضا فالحمل الى الصحة اولى منه وعلى فرض التنزل لم يكن ما ذكر اولى وح يكون مجملا ولا يصح الاستدلال ورابعا بانه لا يصح الاستدلال الا على مذهب الاعمي وهو
ممنوع مع ان فيه ايضا تامل لورود التقييدات الكثيرة في كل عقد الموجبة لوهن ارادة الاطلاق في كل عقد من العموم وخامسا بانها معارضة بالتفاسير الواردة
في المقام منها ان المراد هو عهود الرسول مع المؤمنين في امامة علي ع حيث صرح به في عشرة مواضع ومنها ان المراد هو عهود المؤمنين بينهم من تحمل كل جناية الاخر
في زمان الجاهلية وبعد اختيارهم الاسلام نزلت الاية تنبيها على انها لا يرتفع بالاسلام ومنها ان المراد هو عهود الله مع المؤمنين في الاطاعة واجيب عن الاول
بان كل من قال هنا بوجوب الوفاء فلاجل كونه صحيحا وعن الثاني تارة بان الظاهر عند العرف هو كل ما يصدق وان كان مستلزما للخلاف الظاهر من وجهين منها
التعليق في امثاله ظاهر ومعه لا يكون شاملا للعقود الغير الصادرة حتى يحتاج الى حمله على التوطين بالنسبة اليه مع ان التوطين حقيقة كما مر وثانيا بان الحمل
على الصحيح المتشرعة مستلزم لعدم صحة الاستدلال بها لوجوب الوفاء بالعقد في مقام الشك هو باطل اجماعا لاستدلال العلماء قديما وحديثا بها وعن الثالث بان
الحقيقة المتشرعة لم تثبت مع كونه متداولا في زمان الشارع وكلما كان كذلك فحقيقة الشرعية منه ثابتة ولو لم يثبت فهو اقرب المجازات عرفا لكثرة استعمال
الشارع فيه مسلما ما ذكره لكنه لا يلزم منه تخصيص الاكثر لان ايجاد العهد والنذر والعقد بعد تحقق صدق اللفظ يمكن ايجاده في ضمن اي شيء من الامور الخارجية
ومع عدم والاطلاق يقتضي صحة كلها وما يكون منها شرطا لصحتها وجودا وعدما انما هو امور محصورة والباقي باق على عدم التقييد ولا ريب ان اكثرية افراد
وعن الرابع بان الحق هو الوضع للاعم والتقييد الوارد في العقود قليل كما مر ولا ضير فيه سلمنا كثرته لكن الى الواحد يجوز ان اللفظ ظاهر في الاطلاق حتى يثبت
الصرف ولم يثبت وعن الخامس فاولا بان التفاسير لم يثبت اعتبارها وثانيا بانه يجوز ان يكون تفسيرا للبطون وثالثا بانها معارضة ببعض تفاسير
الاخر الدالة على ان المراد به العقود وهو الاقوى لاعتضاده بعمل الاصحاب لانهم يتمسكون بصحة العقود ولزومها بها سلمنا عدم رجحانه لم يكن الامر بالعكس ويكون
ظاهر الاية سليما عن المعارض فتدبر الثاني قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا وجه الاستدلال ان الصغرى على القول بالاعم كما هو الحق متحقق في صورة الشك
في الشرطية او الجزئية وكلية الكبرى ايضا متحقق بوجهين الاول الاستثناء الربوا الثاني ان الحكم الوضعي متعلق بطبيعة البيع وهي لما كانت سارية في الافراد يكون
الحكم ايضا سارية بالعرض فيكون عاما سريانيا وعلى فرض المتعلق بالافراد يثبت العموم بقاعدة الحكمة لبطلان المعين عند الله وعند العبد او عند الاول فقط
او عند الثاني فقط بقي العموم والفرد الغير المعين مستلزم للتخيير بين البيوع في الصحة وهو مخالف للاجماع ومثبت للمطلوب ايضا لانه اذا ثبت التخيير يثبت
الاستقلال بالاجماع المركب بقي العموم وهو المطلوب فيه انه لو كان المراد بالحلية هو الحكم الوضعي اعني كونه موجبا للانتقال دون الربوي فهو المطلوب ولو
كان المراد به الحكم التكليفي اعني الاباحة فاما ان يكون المقصود اباحة محض التكلم بالايجاب والقبول من دون القصد الى الانتقال وتصرف كل في مال الاخر
بعد حصول البيع في غير الربوي لاجل البيع او لامداده لا للاذن الجديد وحرمته في الربوي او يكون المقصود ان المعاوضة بالبيع لتصرف كل في مال الاخر بسبب
البيع حلال بغير الاذن بعينه لا الربوي الاول بديهي الفساد لاحظته سياق الاية ولزوم اللغوية على انه لا معنى لحرمة الربوا وكذا الثاني لانه اباحة
تصرف كل في مال الاخر من غير الانتقال دائر مداراذن صاحبه وجودا وعدما ولا يحتاج الى ذكر البيع وذكره في الاية لغو بل اللازم ذكر الاذن مثل احل الله
الاشياء باذن صاحبه بقي الثالث والرابع وايهما كان يثبت المطلوب في منع الاستدلال اما ان يكون باعتبار منع الصغرى اعني كونه بيعا بناء على القول بالصحيح
او منع كلية الكبرى لعدم عموم فيها او منع دلالة الحلية على الصحة لجواز ارادة الاباحة من دون الانتقال والجواب عن الكل فظهر مما سبق واذا تم اصالة

الصحة في البيع في الشك في النسخ وفي الفرد يثبت في غيره من سائر العقود بعدم القول بالفصل والاجماع المركب الثالث قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون
تجارة عن تراض وجه الاستدلال من وجوه الاول ان المراد بالباطل اما ان يكون عدم الاذن او الظلم او الاسباب الفاسدة من عقود الفاسدة وغيرها وعلى
نهايتها الاستدلال سواء جعل الاستثناء من الباطل او من الاموال وعلى الاخير سواء كان مع اخذ قيد البطلان في المستثنى او لا وان كان جعل الاستثناء
من الباطل خلاف الظاهر لعدم تطابق الضمير والمرجع الا انه يتم الاستدلال بها وكيف كان الاستثناء ان رجع الى الباطل فلا معنى له الا بفرض كون المراد
منه عدم الاذن لانه لا معنى لاستثناء الظلم او الاسباب الفاسدة فيما كان تجارة عن تراض للتناقض لانه ان كان صحيحا فلا معنى للظلم والاسباب الفاسدة
وان كان ظلما فلا معنى للصحة واما بمعنى عدم الاذن يكون معناه الا عدم اذن كان بعد حصول التجارة عن تراض لان عدم الاذن قبلها وحينها الا موجبا ان
الا بلحاظ اجماعا ففيه ثالث ولو لم تكن صحيحة فلا معنى للاباحة مع عدم الاذن بعدها واما الرجوع الى الاموال مع اخذ القيد في الاستثناء لا يصح بمعنى
الظلم واسباب الفاسدة لانه يكون معناه الا الاموال التي بينكم بالظلم وباسباب الفاسدة الحاصلة عن التجارة عن تراض وهو تناقض واما بمعنى عدم الاذن
الاذن صحيح لانه يكون معناه الا الاموال التي بينكم بعدم الاذن حاصلة قبله عن تجارة عن تراض وهو لم يكن موجبا للصحة فلا معنى للاباحة مع عدم
واما الرجوع الى الاموال بدون اخذ القيد يكون المعنى ان الاموال التي بينكم بالظلم حرام وبالتجارة عن تراض حلال وباسباب الفاسدة حرام وبتجارة عن
تراض حلال وبغير الاذن حرام وبتجارة عن تراض حلال بحيث علق الحلية على التجارة عن تراض فكانت دالة على كونها موجبة للصحة والانتقال الا لو كان
محض الاباحة لعلقت على اذن صاحب المال ولا يحتاج الى ذكر التجارة وذكرها كان لغوا ح الاستثناء ان رجع الى الباطل فلا يصح الا بمعنى عدم الاذن و
دلت على الصحة الا انه خلاف الظاهر من عدم تطابق الضمير والمرجع ان رجع الى الاموال مع اخذ القيد في المستثنى فلا يصح ايضا الا بمعنى عدم الاذن كما مر ومعه
على الصحة الا انه خلاف الظاهر من الرجوع الى الاقرب وان رجع الى الاموال مع الغاء القيد فتدل على الصحة الى كل من الثلثة الا انه خلاف الظاهر لكونه استثناء منقطعا
مع كونه ابعد لكنه لا يضر لانه باي احتمال اخذت على الصحة كما مر ويتم الاستدلال الثاني ان المتبادر من الاية ان ما حصل عن تجارة عن تراض مباح لا يكون
باطلا وضد البطلان هو الصحة وهو المطلوب بان كان الاستثناء منقطعا الثالث ان المتبادر من الاية ان التجارة عن تراض لو حصل فهو سبب لاباحة التصرف
بعده سواء بقي التراضي ام لا الرابع ان المقصود اما ان يكون محض الاباحة او الصحة والثاني هو المطلوب وحملها على الاول لغو لان الاباحة مع الرضا به تكون مما
يستقل به العقل ولا يكون محتاجا الى البيان على انه ح يلزم لغوية ذكر التجارة لعدم مدخليته في حصول الاباحة الخامس الاستصحاب لان الاية قد دلت على
حصول الاباحة بحصول التجارة ثم لو ارتفع الرضا به بعده يحصل الشك في بقاء الاباحة والعدم والاصل البقاء وكونه الصحة وفي هذا الوجه نظر لمعارضته
باستصحاب عدم الانتقال والثاني مقدم لكونه موضوعيا هذا هو الكلام في الصحة واما اللزوم بعد تحقق الصحة فقد يعلم عدمه وذلك كالعقود الصحيحة
المشتملة على الخيار للبائع او المشتري او هما معا قبل انقضاء زمان الخيار فقد يعلم لزومه كالعقود الصحيحة بالنسبة الى ما يكون موجبا للخيار جزما وقد يكون مشكوكا
كالعقود الصحيحة بالنسبة الى ما يحتمل ان يكون موجبا للخيار ولم يثبت فهل الاصل اللزوم حتى يثبت كون الشيء موجبا للخيار او الاصل عدمه حتى يثبت عدم
الخيار والحق الاول وذلك للاية الاولى لاطلاق الثانية والثالثة لانها تدل على حصول الاباحة والانتقال بالبيع والتجارة مطلقا سواء عرض بعدها شيء
ام لا فخرج بعض المشكوك تحت الاطلاق والاستصحاب كما مر ولكن فيه نظر كما مر **المقام الثالث** في تحرير محل النزاع ويقع الكلام فيه في امور الاول في
ان النزاع في كون النهي مقتضيا للفساد لا هل يكون فيما يقتضي الصحة او في الاعم والحق الاول وذلك لظهور عبارتهم من انه لو تعلق النهي بالعبادة
او المعاملة هل يكون مقتضيا للفساد ام لا وذلك لان ظاهره انه لو لم يقتض الفساد لوقعت صحيحة وقيل لانه ما لم يكن مقتضيا للصحة فالفساد ثابت
بالاصل ولا ثمرة لكون النهي للام لا وان امكن فرض الكلام في انه هل يدل على الفساد من حيث هو على قياس الامر كما مر انه هل يدل على الصحة من حيث هو
ام لا وان الثمرة موجودة لان الاصل قد يقتضي الصحة ح لو دل النهي على الفساد يقدم على الاصل وعلى فرض كون الاصل مقتضيا للفساد يكون
مؤكدا له على فرض الدلالة الا ان يقال ان المراد بالمقتضي للصحة عام شامل للاصل وربما يقال ان الفساد والصحة من باب الملكة والعدم وضد احدهما الاخر
عن ضد الاخر فيكون الفساد عبارة عن فساد ما من شانه الصحة غير ما يقتضيها فعلا البطلان التناقض ولا يجتمعان فعلا وقوله فسادا ما من شانه الصحة هو
الامر الفرضي في العبادات لا يبقى لو كان كذلك لكان الكلام في ان الامر هل يقتضي الصحة والاجزاء ام لا مخصص لما كان فيه مقتضيا للفساد كالنهي
لانا نقول لنسلم لكن المقتضي للفساد اعم من النهي والاصل وامثالهما وكيف كان نفرض الكلام في اصل المطلب في كلا الفرضين اعني من حيث هو ومن حيث
فرض ثبوت ما يقتضي الصحة فتدبر ثم ان المقتضي للصحة قد يكون هو الاصل وقد يكون هو دليلا اجتهاديا من غير الامر كما في بعض المعاملات او الامر
وجوبيا كان او ندبيا خاصا كان او عاما كاوفوا بالعقود وامثاله والظاهر شمول النزاع للكل لكن المراد بالنهي هو ما دل على التحريم لا الكراهة لضرورة عدم منافاتها
للصحة مطلقا عقلا وعرفا وشرعا الثاني في ان المراد بالعبادة هنا هو المعنى الاعم اعني ما يشترط في ترتب اثره النية وذلك لتصريح بعضهم ولاشتراك الادلة
وذلك لانه لو دل فانما هو لفهم العرف تخصيص الامر بان يكون جهته مخصوصة بالعبادة او كان لجهة اخرى معاملية والمراد بالمعاملة ايضا المعنى الاعم
لاشتراك الادلة الثالث في ان المراد بالصحة والفساد في كلامهم النهي هل يدل على الفساد او الصحة كما عن ابي حنيفة هل يكون هو الفساد والصحة عند المتكلمين
او عند الفقهاء والحق ان المراد بالفساد هو عدم كونه مامورا به مع انه لا فرق على مذهبنا من عدم الاجزاء لانه لو كان المراد هو عدم موافقة الامر الظاهري
فاللازم لزوم الاعادة وكذا لو كان المراد عدم موافقة الامر الواقعي والمراد بالصحة هو الصحيح في مسألة الصحيح والاعم كما سبطه جمهم في استدلال ابي حنيفة
الرابع في ان النزاع هل يكون في دلالته على الفساد في حال العلم او الاعم او في الجملة والحق هو الاخير والمنكر ينفيه مطلقا والمثبتون مختلفون فبعضهم يثبتون
الاول وبعضهم الثاني الخامس في ان النزاع هل يكون في النهي الاصلي او الاعم منه ومن التبعي وعلى الاول هل يكون مختصا بالنفسي او الاعم منه ومن

التوصل

التوصلي والظاهر كون الكل محلا للنزاع وذلك لان بعضهم يقولون بكون الامر بالشيء مقتضيا عن الضد فلو كان من العبادات يكون فاسدا وبعضهم يقولون
بانه نهي تبعي وهو لا يدل على الفساد وكيف كان ننقل الكلام في اصل المطلب في كل منها وهل يكون النزاع في النهي اللفظي والاعم منه ومن اللبي اعني ما ثبت التحريم
بالاجماع او الضرورة والدليل العقلي والحق هو الاعم وذلك لاشتراك الدليل اعني فهم العرف تخصيص الامر السادس ان المنهي عنه ينقسم على اقسام فهل يكون
كلها محلا للنزاع ولا توضيح المطلب يقتضي بيان اقسامه وهو ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادة والمعاملة اما ان يكون متعلقا بنفس تلك العبادة
او المعاملة لنفسها او لجزئها او لشرطها او لوصفها اللازم او لوصف الخارج او لشيء مفارق متحد الوجود معها وما سوى الاول ينقسم الى هذه الاقسام لان
المنهي عنه لجزئه اما ان يكون لنفس الجزء او لجزء الجزء او لشرطه الى اخر الاحتمالات وهكذا في سائر الاقسام والمراد بالمنهي عنه لنفسه هو ان يكون نفس
الماهية من حيث هي مجردة عن جميع الوجوه واللواحق متعلقة للنهي ولو لم يكن كذلك بل كانت الماهية المقيدة بوصف او حال وامثاله فيكون من سائر الاقسام
واما التعريف الرسمي فهو ان النسبة بين الامر والنهي من المطلق او من وجه ان كانت بين المامور به والمنهي عنه فهو من المنهي عنه لغيره كقوله صل ولا تصل في
المكان المغصوب وكقوله الصلوة واجبة ولا الصلوة الكائنة في حال الحيض وان كان بين المامور كقوله الصلوة واجبة على المكلفين الا الحائض فانها منهية
عن الصلوة لكن الاول غير تام لانتقاضه بقوله يجب الصلوة مع القراءة الجهرية على كل مكلف الا النساء وكيف كان قد تكون علة تعلق النهي بنفس الطبيعة
قبح نفس الطبيعة وقد تكون هو قبح امر خارجي من وصف او حال وامثالها بالحيثية التعليلية فلو كان المنهي عنه لنفسه مختصا بالاول فح اختصاص البحث عنه
فيه مقتضيا للصحة فلا يوجد له مصداق اصلا ولا يمكن عقلا لان المنهي عنه ح يكون لاجل قبح الطبيعة والامر المتعلق اما ان يكون متعلقا بها او بفردها او بطبيعة
الاخرى وعلى الاول يلزم اجتماع الامرين واجتماع الصفتين المتضادتين في الشيء الواحد على الثاني يلزم اجتماع الامرين وعلى الثالث خارج عن محل الفرض
لانه لم يقتض الصحة في محل النهي فتدبر ومع تعميم البحث عما يقتضي الصحة ام لا فامثلته كثيرة كالقمار والزنا والامساك في ثلثة ايام ولو جعلنا المنهي عنه لنفسه
اعم بانه هو ما تعلق النهي بنفس الطبيعة سواء كان لقبح نفس الطبيعة او لقبح امر خارج من وصف او حال وهكذا كما هو الحق وذلك لظهور اتفاقهم في كون الصلوة
للحائض من المنهي عنه لنفسه على مذهب الامامية بكون الحيض قيدا للمكلف والهيئة او النسبة الحكمية كما سيجي لكون علة تعلق النهي بالطبيعة ح قبح وصف
الحيض لا على فرض جعله قيدا للصلوة على ان النساء منهيات عن الصلوة الكائنة في حال الحيض لكون المنهي عنه الطبيعة المقيدة ويكون ح منهي عنه لغيره والفرق
ح بين هذا القسم وبين المنهي عنه لوصفه او لجزئه الخ انما هو بالحيثية التعليلية في الاول وهو واضح والتقييدية في غيره بمعنى كون المنهي عنه العبادة مع الجزء
او الشرط الخ او ايجاد فرد الشرط المخصوص او الجزء كذلك فيها وهكذا اشار بان قبح اصل التركيب منشاء لعدم حسن الطبيعة بهذا الوجه ومثال المنهي عنه لنفسه في
العبادات كالنهي عن صلوة الحائض على مذهب الامامية وذهب ابو حنيفة الى انه من منهي عنه لوصفه فيقولون ان الحيض قيد للصلوة فتكون القضية النساء
منهيات عن الصلوة الكائنة في حال الحيض ويقول الامامية بان القيد قيد للمكلف فتكون القضية الحائض منهية عن الصلوة او قيد للماهية فتكون القضية
النساء منهيات في حال الحيض عن الصلوة او قيد للنسبة الحكمية فتكون القضية النساء منهيات عن الصلوة مادام كونها حائضة وعلى هذه الثلثة يكون من المنهي
عنه لنفسه لتعلق النهي بطبيعة الصلوة من حيث هي والحق ان الالفاظ الواردة مختلفة لكن الظاهر عدم ورود القضية في الحائض من قبيل الاول بل هو انما
ورد من قبيل غيره كقوله دعي الصلوة ايام حيضها وامثاله فيكون من المنهي عنه لنفسه فتدبر وقال البعض في تاييد ما قال ابو حنيفة ان الهيئة ترد على
المواد بعد تقييدها بالقيود فقولنا زيد اعلم من عمرو في الطب يكون المفاد ان علم زيد في الطب اكثر لانه لو وردت عليها قبل التقييد كانت القيود
قيودا للهيئة يلزم رجوع الفعل عما نهي او لا لان مفاده ح ان علم زيد اكثر من عمرو وفي الطب وجه ما ذكرنا ان افعل التفضيل يقتضي او لا كون زيد اكثر
في العلم من حيث هو من عمرو مطلقا وبعد ذكر القيد اعني في الطب يقيده في العلم المخصوص وهو من الرجوع عما نهي او لا وهو باطل لاصالة عدم التقييد في ان
المصدر انما يفيد الطبيعة من حيث هي من غير اشعار بالوحدة او الكثرة ما لم يفرق من الكلام ولا يرد عليه على فرض كونه قيد المادة لان هذا القيد يقيد المادة
ايضا والاصل عدمه بل ظاهر اطلاق الطبيعة كفاية فرد من العلوم مجملا والحمل على العموم انما هو من باب حذف المتعلق وهو ما لم يظهر فرد او صنف وبعد ذكر الخ
يظهر الصنف ويبين فرد المجمل الناشي من ظهور الاطلاق ولا يلزم منه الصرف اصلا مع انه يلزم ذلك ايضا في المقام لو جعل الوصف قيدا للهيئة واما
لو جعل قيدا للمكلف فلا يلزم اصلا على ان هذا الاصل وجعله قيدا للمادة انما يعمل به لو لم يكن ظاهر اللفظ خلافه وقد عرفت كون الظاهر من دعي الصلوة
في الحيض كونه قيدا للهيئة وربما يقال ان القيد ان كان مناسبا للمادة فيقيد المادة وذلك كالطب بالنسبة الى العلم وان لم يكن كذلك مع عدم كونه مقيدا
كالحيض فيقيد الهيئة والحق انه لا كلية نعم الظاهر فيما كان الموضوع مشتقا او موصوفا بوصف كالحائض منهية الخ كون الحيثية قيدا للموضوع و
كذلك لو كان القيد حالا لا غير او تمييزا والثمرة في المقام ان الحائض ان كان من المنهي عنه لنفسه فلا يمكن القول بالصحة اصلا لما مر من لزوم اجتماع الامر
او الخروج عن محل الفرض ولو على القول بكون النهي مقتضيا للصحة لان الظاهر لا يقاوم العقل القاطع بعدم جواز الامر بالطبيعة المنهية لا يبقى تجوز ان تحكم
بارتفاع النهي وجواز الامر فيكون صحيحا لانا نقول المفروض كونه منهيا عنه لنفسه هو خلاف الفرض ولو كان من المنهي عنه لوصفه فيمكن القول
بالصحة لو اتت بالعبادة في هذه الحالة بشروط اربعة الاول وجود ما يقتضي الصحة كصوم الحائض الثاني عدم الدليل القطعي كالاجماع على الفساد
الثالث عدم اختصاص الامر في الفرد الحرام كصلوة الحائض للاجماع على عدم قضائها فانحصر بايام الحيض فينحصر الامر بالمنهي عنه واما الصوم فليس كذلك لثبوت
القضاء وح على القول بكون القضاء بالامر الاول وكون الخصوصية من باب تعدد المطلوب يكون له فردان احدهما في الحيض اداء والثاني في حال
عدم قضائه والاول منهي لاختيار المكلف نسبة جعله ايجاده في المنهي عنه الرابع القول بجواز الاجتماع وح على القول بجواز الاجتماع يكون الصوم في الحيض
مامورا به وصحيحا ومنهيا عنه وعلى القول بعدم الجواز لا الا ان يفرض كون ما يقتضي الصحة اقوى وهو نادر وعلى فرضه تكون الثمرة ح من الثواب

والعقاب كما لو جعل بعض من منهى عنه لنفسه امساك ثلثة ايام لكنه فاسد لانه ان جعل البحث لم سواء كان فيه ما يقتضى الصحة ام لا فلا وجه لهذا المثال بل
كبيره وان جعله مختصا بالاول كما هو الظاهر فاما ان يكون الامر المقتضى له متعلقا بالصوم من الفجر الى الغسق فلا يكون مقتضيا للصوم في امساك ثلثة ايام واما
ان يكون متعلقا بنفس الصوم من حيث هو فاولا ممنوع وثانيا بانه ح يكون النهى عن امساك ثلثة ايام من باب النهى عنه لوصفه لان المنهى عنه لم يكن نفس
الصوم من حيث هو بل يكون هو المقيد بالثلثة هذا في المنهى عنه لنفسه في العبادات واما المثال للمنهى عنه لسائر الاقسام في العبادات ففى المنهى عنه
لنفل الجزء قد يكون لانتفاء الجزء كقوله لا تصل مع عدم القراءة وقد يكون لوجود نفل الجزء بان يكون الجزء كليا له افراد متعددة وورد النهى عن فرد
منها كالسورة فانها جزء للصلوة ولها افراد متعددة وورد النهى عن سورة العزيمة واما لو كان الجزء خاصا وورد النهى به فلا يمكن القول بالاجماع عقلا
لاعتصا المامور به بالفرد المنهى عنه وهكذا الكلام في الشرط وغيره من سائر الاقسام وهذا اعنى المنهى عنه لجزئه قد يكون من باب العموم المطلق اما بطريق
التقييد كقوله لا تقرء سورة العزيمة في الصلوة بعد قوله اقرء السورة او بطريق الاستقلال كقوله قراءة العزيمة في سورة الصلوة حرام او من باب العموم
من وجه كقوله لا تقرء سورة العزيمة وفى المنهى عنه لجزء الجزء قد يكون لانتفائه كقوله لا تصل مع عدم البسملة في الحمد وقد يكون لوجوده بنحو
العموم المطلق تقييدا كقوله لا تقرء سورة العزيمة مع اية السجدة في الصلوة او الاستقلال كقوله لا تقرء اية السجدة في سورة الصلوة او من باب
العموم من وجه كقوله لا تقرء اية السجدة وفى المنهى عنه لشرط الجزء قد يكون لانتفائه كقوله لا تقرء السورة مع عدم الستر وقد يكون لوجوده من باب العموم
المطلق تقييدا كقوله لا تركع في الصلوة مع ستر المغصوب او استقلاليا كقوله لا تستر بالمغصوب في الركوع او من باب العموم من وجه كقوله لا تستر
بالمغصوب وفى المنهى عنه لوصف اللازم للجزء قد يكون هو ايضا لانتفائه كقوله لا تقرء السورة في الصلوة مع عدم الجهر وقد يكون لوجوده من باب العموم
المطلق تقييدا كقوله لا تصل مع الجهر في قراءة الحمد او استقلاليا كقوله لا تجهر في قراءة الحمد او من باب العموم من وجه كقوله لا تجهر وفى المنهى عنه لوصف
مفارق متحد الوجود اما ان يكون من باب العموم المطلق تقييدا كقوله لا تركع في الصلوة في المكان المغصوب او استقلاليا كقوله لا تغصب في ركوع
الصلوة او من باب العموم من وجه كقوله لا تغصب وفى المنهى عنه لوصف مفارق غير متحد الوجود كقوله لا تنظر الى الاجنبية في السورة مثلا وهكذا غير هذا
في المنهى عنه لجزئه واما المنهى عنه لشرطه اما ان يكون لانتفاء الشرط العبادى او المعاملى كقوله لا تصل مع عدم الطهارة او مع عدم الستر او يكون لوجود
الشرط الى اخر الاحتمالات ففى الوصف المفارق من باب العموم المطلق تقييدا كقوله لا تصل مع ستر المغصوب او استقلاليا كقوله لا تستر بالمغصوب في الصلوة
او من باب العموم من وجه كقوله لا تستر بالمغصوب وفى المنهى عنه لوصفه اللازم قد يكون لانتفائه كقوله لا تصل مع عدم الجهر وقد يكون لوجوده من باب
العموم المطلق تقييدا كقوله لا تغتسل مرتمسا او استقلاليا كقوله لا ترتمس في الغسل او لا تجهر في الصلوة او من باب العموم من وجه كقوله لا تجهر ولا ترتمس
والمنهى عنه لوصف الخارج كقوله لا تصل في المكان المغصوب فان وصف كون هذا دار الغير وكونها غصبا لا دخل له في الصلوة ولا يكون مقوما لها كما
واما المنهى عنه لوصف مفارق غير متحد الوجود كقوله لا تصل مع النظر الى الاجنبية او لا تنظر اليها هذا هو المثال لبعض اقسام العبادات ومثل الباقى
المثال لاقسام المعاملات ففى المنهى عنه لنفسه كطلاق السفيه ان لم يكن جائز التصرف لغيره وكنكاح الخامسة لمن له اربعة كاملة وغير تامل لان النكاح هو
التزويج بالصيغة المخصوصة سواء كانت لنفسه او لغيره وهذا لا يجوز لنفسه لا لغيره وقد يكون بالدوام وقد يكون بالمتعة وهذا لا يجوز بالاول وكذا
قد يكون حراما من حيث الخامسية لا من حيث هو فيكون من المنهى عنه لوصفه فتدبر واما المنهى عنه لجزئه فقال بعض كبيع الغاصب مع جهل المشترى ان
قلنا بكون البيع هو الايجاب والقبول الناقلين للملك كما قيل لكن ليس لنفس الجزء بل يكون لاجل الوصف المفارق له واما المنهى عنه لشرطه فاما ان يكون لانتفاء
الشرط كبيع الملاقيح وهو جمع الملقوحة وهى بالفارسية بچه ... وجهه ان القدرة على التسليم شرط وهو غير موجود فيها او لوجود الشرط لاجل وصفه
اللازم كالنهى عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة فان الالة شرط له والحديدية وصف لازم لها وكالنهى عن بيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه
الاثواب المبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان تعيين الثمن والمثمن شرط في صحة البيع وتعيين المبيع بما وقع الحصاة عليه منهى عنه فيكون من باب
الوصف اللازم للشرط واما المنهى عنه لوصف اللازم فكالنهى عن ذبح الذمى ان قلنا بكون المنهى عنه هو الذبح على النمط المقرر عند اهل الكتاب ان قلنا
بكون المنهى هو ذبيحة الذمى اى ذبح كان فقال البعض انه يكون من المنهى عنه لنفسه واما المنهى عنه لجزء الجزء فكالنهى عن بيع الربوى فان الزيادة جزء في الثمن
او المثمن واما المنهى عنه لوصفه الخارج فكالنهى عن ذبح مال الغير فان اعتبار وصف كونه للغير وصف خارج لا يكون مقوما لهذا المال المخصوص ولا للطبيعة
وكبيع العنب ليعمل خمرا فان العمل غير الثمن والمثمن واما المنهى عنه لامر مفارق متحد الوجود معه فكالنهى عن البيع وقت النداء لاجل كونه موجبا لتفويت
الجمعة فالبيع وتفويت الجمعة شيئان متحدان في الوجود واما المنهى عنه لامر مفارق غير متحد الوجود معه فكالنهى عن النظر الى الاجنبية في حال البيع اذا عرفت
ذلك فاعلم ان المنهى عنه لنفسه في العبادات خارج عن محل النزاع للاجماع والدليل العقلى على الفساد مامر وكذا لفظ النهى يدل عليه قطعا لانه يدل على عدم
كون الطبيعة مطلوبة ومامورا بها وهو معنى الفساد في العبادات واما باقى الاقسام مما مر فان كان النهى لانتفاء ما له مدخلية في الصحة عبادة كانت
او معاملة سواء كان جزءا لها او شرطا الخ ففساده معلوم ولا يلزم عد كون الجزء جزءا وهكذا واما ما كان النهى لوجود الجزء او الشرط وهكذا فيما كان
النهى لوجود احد الامور المذكورة سواء كان بنحو العموم المطلق تقييدا او من وجه فكلها محل النزاع نعم ادعى بعض الاتفاق على فساد المنهى عنه لنفسه في المعاملات
ايضا وليس مناطه معلوما والدليل العقلى غير تام لجواز كون الفعل مقتضيا لترتب الاثر من الوضعية كالانتقال وغيره وان كان حراما كما يجيء وكذا لفظ
النهى لعدم المنافاة بين عدم المطلوبية والصحة في المعاملات فهو قابل للنزاع وكلامهم في العنوان ومتعلق النهى مختلفة فمنهم من اطلق ومنهم من قال العينية
ومنهم من زاد عليه لجزئه او لشرطه كالبهائى ره ومنهم من زاد على ما مر لوصفه الداخل والخارج كالقمى ره ومنهم من قال لعينه او لوصفه الخارج كالحاجبى

ومنهم

ومنهم من قال لعينه او لوصفه الخارج كالحاجبى ومنهم من اطلق في العبادة وفصل في المعاملات بين ما رجع الى نفس العقد او امر داخل فيه او لازم مفارق كالبيضاوى
في المنهاج وقال البعض الحق العموم لاشتراك الادلة وهو الحق لان عدم تفكيك بعض عن بعض لا يوجب الاجماع على الصحة او الفساد في غير المذكور فكلها قابل للنزاع تنبيه
قد مر في اجتماع الامر والنهى الفرق بين المبحثين واما الفرق بين النهى في العبادات والمعاملات وبين المطلق والمقيد فلم يظهر وهذا المبحث وان كان
اعم من العموم المطلق ومن وجه الا ان العموم المطلق في هذا المبحث هو من المطلق والمقيد لانه عام للمثبتين والمنفيين والمختلفين سواء كان في الحكم
الوضعى من النجاسات او الطهارات والانتقالات والاسباب وغيرها كقوله الارض مطهر والارض النجس لا يطهر او البيع موجب الانتقال والربوى لا يوجب و
البول نجس وبول ما يؤكل لحمه طاهر والنكاح صحيح ونكاح ام الزوجة فاسد وهكذا او كان في الحكم التكليفى من الاباحة والاستحباب والكراهة والامر والنهى الالزاميين
وغيرهما من ولد اقتضاء الخ بخلاف هذا المبحث فانه مختص بالمختلفين بالامر والنهى الالزاميين من عموم مطلق فرد للمطلق والمقيد وعنوان الاعم يغنى عن الخصوص
ولا يحتاج الى عنوان العموم المطلق في هذا المبحث على ان اتفاقهم ثمة على حمل المطلق على المقيد يوجب اتفاقهم هنا على حمل صل ولا تصل في الدار الغصبى على
الصلوة في غير دار الغصبى وفساده فيه مع انهم اختلفوا فيه على اقوال وهو تناقض اما الفرق فبان حيثية الكلام هنا وحيثية الكلام ثمة مختلفة وان كان
المثال واحدا لان الكلام في المطلق والمقيد انما هو في الحكم وكلية الكبرى اعنى حمل المطلق على المقيد بعد فرض التعارض بينهما وتسليم التعارض فيه اما بالعرض
لفهم اتحاد التكليف في الامرين كالمثبتين في قوله اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة ولا يمكن امتثالهما معا الا في المطلق وحمله على ارادة المقيد منه يكشف عن عدم ارادة
الاطلاق او وصف المقيد او هما معا او بالذات صريحا او بديهيا كقوله الارض مطهر والارض النجس لا يطهر او نظريا كما في العام والكلام في هذا المبحث في اثبات الصغرى
من انه اذا ورد امر ونهى كصل ولا تصل في الدار الغصبية هل المبغوضية المستفادة من النهى منافية للمحبوبية المستفادة من اطلاق الامر فيحصل التعارض فيدخل
في حمل المطلق على المقيد اولا فاختلفوا فمنهم من اثبت الاول ومنهم من اثبت الثانى ومنهم من اثبتهما ومنهم من نفاهما سيما في المعاملات فوقع الاختلاف
والاقوال فيه كما سيجيء فلا منافاة بينهما وبين الاتفاق في المطلق والمقيد على الحمل على فرض التعارض وتسليمه وبه ظهر دفع التناقض بين حكمهم في المبحثين
والعجب من بعض الفحول حيث فرق بكون المبحث الاتى في المثبتين والمنفيين وكونه في المختلفين فيه استطرادا وهذا المبحث مختص بالمختلفين وهو يكذبه
الفساد الاطلاق عنوانهم وصريح امثلتهم واشتراك ادلتهم في الحمل ولو كانا مختلفين ومع هذا لا يوجب كون فرد منه في عنوان على حدة وكذا عن بعض اخر حيث
فرق بان الاتية في الحمل سواء كان من باب الكشف او من باب التعارض او من باب قاعدة الاشتغال فيما اذا اتحد الحكم وهنا في الدلالة اللفظية لان الصنف
الواحد من المختلفين ح داخل في المبحثين ولا معنى له في عنوانين باعتبار الدليلين هذا العنوان للدليل اللفظى اعنى النهى وعنوان الاتى للدليل
الاشتغال مع ان في كليهما اثبات التعارض والدلالة على الفساد هنا صريح **المقام الرابع** في الاقوال فقول بالدلالة على الفساد مطلقا وهو عن بعض العامة لغة
وقول به كذلك شرعا فنسب الى السيد والشيخ والشهيد الثانى والتونى وكثير من اصحاب الشافعى وابى حنيفة وقول بالعدم مطلقا لغة وهو عن جماعة من الحنفية
والمعتزلة منهم القاضى عبد الجبار وقول بالتفصيل بالفساد في العبادات دون المعاملات كما نسب الى الفاضلين والشهيد والكاظمى والغزالى وجمع من
الفقهاء الا انهم فرقوا في العبادات في كون الدلالة لغة كما عن بعضهم او شرعا كما عن بعضهم وقول بالتفصيل ايضا بين العبادات والمعاملات بالدلالة على
الفساد لغة في الاول وشرعا في الثانى لكن بالتفصيل بين المناهى الذاتية والعرضية بالفساد شرعا في الاول دون الثانى وهو عن كثير من المتاخرين ومذهب
اكثر الاصحاب وعن بعض العامة وحكى قول اخر وهو الدلالة عليه في العبادات لغة وفى المعاملات شرعا الا انه خص الحكم بالمنهى عنه لعينه او لوصفه اللازم كما
وقول بدلالته على الصحة وهو عن ابى حنيفة والثمرة بين الاقوال معلومة سيما المقتضى على صحته حتى يثبت الفساد ان كان المبحث منحصرا بما يقتضى الصحة
وان كان اعم فكذلك فيما وجد المقتضى للصحة وفيما لم نجده فالاصل الاولى هو الفساد والتفصيل على التفاصيل **المقام الخامس** في الاصل والاصل
الاولى هو الفساد واما الثانى فهو الصحة فيما وجد المقتضى لها والمدعى بكون النهى دالا على الفساد خالف لاصالة التوقيفية واصالة عدم المقيد الا
واصالة عدم الالتفات الى الحكم الوضعى اعنى الفساد بل على الالتفات الى الحكم التكليفى اعنى الحرمة **المقام السادس** في اصل المطلب فالكلام
اولا في العبادات مع كون النهى اصليا نفسيا مع كون النسبة من باب العموم المطلق سواء كان من باب التقييد كلا تصل في المكان المغصوب او لا تغصب في الصلوة
والحق دلالته على الفساد المطلق من باب الالتزام العرفى الكاشف عن كونه في اللغة كذلك مط سواء كان النهى لعينه او لجزئه مط او لشرطه او لوصفه
اللازم او المفارق المتحد الوجود كما عليه المشهور وسواء كان لانتفاء احد هذه الامور او لوجوده لان في صورة الانتفاء يثبت الفساد لانتفائه ايضا ح
كان او غيره مضافا الى دلالة النهى ح الدليل ان النهى يدل على كون المنهى عنه مبغوضا ولو عرفا وعقلا لكون المنهى عنه من الجهة التى نهى غير مطلوب
للتضاد لا لدلالته عليه لا يكون من باب المطابقة ولا التضمن بل من باب الاستلزام العرفى والعقلى فيما كان فساده عدم المطلوبية كالعبادات فان لم يكن
فيه ما يقتضى الصحة والمطلوبية اعنى الامر فالفساد ثابت بالاصل والنهى ح فيما كان المقتضى للصحة موجودا مع كونه متعلقا بعين ما نهى عنه بالجهة التى نهى
عنه فيحصل التعارض فيحكم بارتفاع احدهما لعدم امكان الجمع عقلا وعرفا واما فيما كان متعلقا بامر مغاير للمنهى عنه في الجملة بالجزئية او الشرطية الخ
مع كون النسبة من باب العموم المطلق كقوله صل ولا تصل في الدار الغصبى او مع ستر المغصوب او مع الحرير او مع ما لا يؤكل لحمه وان لم يكن مستلزما للفساد
عقلا لما مر في اجتماع الامر والنهى لان النهى عن الصلوة في الغصبية يحتمل ان يكون لاجل كونها مقدمة موجبة لايجاد المبغوض اعنى الغصب او لاجل كونه مقدمة
لايجاد الصلوة وكانت هى قبيحة او لاجل قبح التركيب على الاول لا مانع من محبوبية الصلوة ذاتا وان كانت من حيث كونها مقدمة لايجاد الغصب
حراما والثانى خلاف الفرض والضرورة لعدم قبح الصلوة من حيث هى واما الثالث فكون التركيب حراما وفيها من حيث هو لكون النهى حقيقة
في القيد وهو فرد لطبيعة الصلوة من حيث هى ومقدمة لها ولا منافاة في كون الشيء قبيحا بالذات ومن حيث هو ومحبوبا بالعرض من حيث

كونه محصلا للمحبوب اعنى الصلوة من حيث هى ولكن فى العرف يفهم الفساد فى المطلق والمقيد كما فى قوله اشترى اللحم ولا تشترى لحم الجاموس لانه لو
اتى بلحم الجاموس يعد فى العرف غير آت بالمامور به ويفهم فى العرف كون التركيب غير محبوب وغير مطلوب فى كذا الطبيعة اللحم المطلق من حيث وجوده فى الجاموس
غير محبوب وغير مطلوب سواء جعلت النهى من باب الكشف عن عدم مطلوبية التركيب عدم مطلوبية الطبيعة المطلقة من حيث وجوده فيه او من باب
مبغوضية الفرد اعنى التركيب لطبيعة المطلقة من حيث وجودها فيه المستلزم لعدم محبوبيتها فلا يكون اتيانا بالمحبوب ولا محصلا للمحبوب على الفرضين
لكن يرد عليه ان حمل المطلق على المقيد اعنى عدم الغصب اما ان يكون من باب كشف المقيد او لا عن عدم ارادة الاطلاق وعدم محبوبيته كالمثبتين
بمنزلة قوله بشرط عدم كونها فى الغصب او يكون من باب تعارض النهى مع الامر المطلق فى النفى والاثبات ولزوم اخذ النهى لكونه اقوى فان كان من باب
الاول فيلزم المجاز فى لفظ النهى فى عدم العقاب على الفعل المنهى عنه لانه يكشف عن عدم المحبوبية لا عن المبغوضية ويلزم ايضا الفساد مطلقا ولو سهوا
لعدم الامر فيه ويلزم القول بالفساد فى المعاملات ايضا للاشتراك فى الكشف كقوله مثلا ولا تبع الربوى بجنسه متفاضلا بيع ولا وجه للمشهور التفصيل بين
العبادات والمعاملات وان كان من باب الثانى فيلزم الفساد فى حال العمد والعقاب ايضا لثبوته لوازم النهى فى المنهى عنه مع الاكتفاء بالاول على فصل المبغوض
الثانى على المشهور الثالث على ترك المامور به فيلزم فهم العرف بكون على الفساد المطلق سواء جعلته من باب الكشف كالمثبتين او بمنزلة بشرط فيها كذا
او من باب التعارض اما الاول والثانى فواضح واما الثالث فلان عدم تعلق النهى فى حال السهو لا يكون لكونه محبوبا وغير مبغوض بل كان لقبح التكليف لا
يطاق فعدم المحبوبية باق على حاله ويلزم الفساد المطلق واما العقاب فان كان حرمة المنهى عنه مع قطع النظر عن هذا النهى معلوما كالغصب فالعقابات
الثلاثة مسلمة ولا ضير فيه وان لم يكن معلومة ففيه ان النهى هيهنا يعتبر به من حيث هو ويعتبر به بعد تعلق الامر بالطبيعة والاول ظاهر فى المبغوضية
وكذا الثانى لكن بعد الامر الكاشف عن محبوبية الطبيعة المطلقة قد يرد لبيان مراده من عدم ارادة المطلق منه ويدفع هذا الكشف وقد يرد لقبح
المنهى عنه لكن لفظ النهى محمول على الثانى لاصالة الحقيقة حتى يظهر المجازية ومع الاجمال والشك فيرجع الى اصالة برائة الذمة عن العقاب الزائد ولا
يلزم منه الحكم بالفساد فى المعاملات ايضا لان فى العبادات يكشف النهى عن عدم ارادة الاطلاق من الامر وفى المعاملات لم يكن امر ومطلوبية بل يكون اغلبها
من باب الارشاد وترتب اثره عند سببه كقوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا فدل على سقوط الخيار بالتفريق فلو قال بعده لا تفترقا او حرم الافتراق لا يفهم
عرفا عدم سقوط الخيار بالتفرق وهو واضح نعم فيما كان ارشاده بالامر كاوفوا بالعقود مع ورود لا تبع بالعقد الربوى مثلا وح فيحمل للتنافى وبما ذكرنا
ظهر فساد من قال بعدم الفساد فى غير العمد مستدلا بان الفساد جاء من قبل النهى وفى غير العمد لا نهى فلا فساد وايضا ظهر فساد من قال بعدم الدلالة على الفساد
لعدم التعارض لان الامر المطلق تقتضى ايجاد فرد به مقدرة والنهى دل على حرمة هذا الفرد ذاتا ولا منافاة فيه وجه انه من حيث حكم العقل لا العرف
وهذا البحث انما هو فهم العرف وقد عرفت ان فهم العرف على عدم ارادة الاطلاق وبما ذكرنا من لزوم اخذ النهى انما هو فيما كان النهى خاصا والامر مطلقا
بنحو التقييد مثله بنحو الاستقلال كلا تغصب فى الصلوة كما يقع فى العرف لا تدخل هذا فى الدولة او لا تدخل السبح الطعام فانا العرف يفهم منه ان ادخاله
فيه مضر ومفسد ويلزم الفساد هذا فيما كان الامر مطلقا والنهى خاصا وقد يكون الامر بالعكس كقوله لا تكرم العالم واكرم زيدا العالم فيجب
اخذ الامر وتقييد النهى او تخصيصه هذا مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية والسندية وقد يحصل هذا مع المطلق ويرجحه على المقيد فيجب حمل
المقيد على مجاز كافضل الافراد او كون النهى تنزيهيا وامثالها على ان فيما قلنا اعنى النواهى النفسية يثبت الفساد بالشرع ايضا وهو استدلال العلماء
فى جميع الاعصار بالنواهى على الفساد والقدر المتيقن منه هو النواهى النفسية فى العبادات معتضدا بالاستقراء كعبادة الحائض والنفساء ولبس الحرير
وما لا يؤكل لحمه والمغصوب والتكفير فى الصلوة والامين فى الحمد ونواهى الصوم وغيرها وكذا فى المعاملات كما يجيء وبعدم القول بالفصل لانه يجب
اثبات الفساد فى المعاملات فى المعاصى النفسية بالشرع ويثبت فى العبادات بالاجماع المركب الاول وفيه انه لم نقل بشمول العلة انه لم يعص الله فى العبادات
ايضا ولا فرق بين الحرمة الثابتة باللفظ صيغة ومادة او بالاجماع وامثاله واستدل ايضا باستدلال العلماء فى جميع الاعصار قديما وحديثا على الفساد
بالنواهى من غير نكير وبان النهى نقيض الامر والامر قد ثبت انه يقتضى الصحة والاجزاء واثر النقيض نقيض ونقيض الصحة الفساد فالنهى يدل عليه
اجيب عن الاول اولا بان بلوغه حد الاجماع حتى كان حجة ممنوع وثانيا ان سلم فيكون بالشرع لا بالدلالة اللغوية وعلى فرض تسليم كونها لغوية لا يتم فى المعاملات
لوجداننا عدم الدلالة عليه فيها ومع ظهور فساد ذلك لا يكون قول العلماء حجة وفى الاول ان المسئلة لغوية ويكفى ظهور الاجماع والاجماع المنقول
وفى الثانى بان استدلال العلماء به اعم من كون النهى دالا بالوضع حتى كان لغويا او القرينة او بوجدانهم حديثا دل على فساد المنهى عنه ولم يصل الينا
حتى كان شرعيا وفى الثانى اولا انه لا يتم فى المعاملات لعدم امر فيه غالبا وثانيا بان النهى لا يكون نقيضا للامر لاشتراكهما فى الطلب بل من باب التضاد
او التخالف وثالثا بان نقيض الصحة عدم الصحة لا الفساد مع انه دليل لمى لا يكون حجة فى الاوضاع واستدل من قال بالدلالة شرعا باستدلال العلماء كما
مر وبانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمه فى الترك يدل عليها النهى وحكمة فى الوجود يدل عليه الامر والصحة وهو باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا
وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهى عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهى مرجوحة فاولى بالامتناع لانه مفوت لمصلحة
الراجحة فى الامر وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لانه مفوت لمصلحة الراجحة فى النهى وبالنبوى من ادخل فى ديننا ما ليس منه فهو رد وفى الاول ما مر
من كون استدلال العلماء اعم من اللغوية والشرعية الا ان يقال بانه بالنسبة الينا اجماع منقول وحجة شرعية لنا وفى الثانى فاولا بجواز اجتماع الحكمتين
وعدم التعارض بينهما كما فى المعاملات وكما مر فى جواز اجتماع الامر والنهى فى العبادات نعم يتم فى اجتماع الامر كما لو تعلق الامر بعين ما تعلق النهى
وبالعكس مع انه لو تم يوجب رفع الكاشف عن احد الحكمين اما الامر او النهى لا يوجب نفى دلالة النهى على الفساد بوجه وفى الثالث بانه غاية ما يدل عليه مع

ذلك فاصل الدلالة فان المفهوم منه من ادخل فى الدين ما ليس منه لا يقبل منه وصحة المنهى عنه ليس من الدين اول الكلام واستدل من قال بعدم الدلالة لغة
بالاصل وبان فساد الشىء عبارة عن سلب احكامه وليس فى لفظ النهى ما يدل عليه لغة وفى الادلة ما مر وفى العبادات ان الدليل اعنى الاستلزام العرفى والعقلى
معتضدا باستدلال العلماء وفى الثانى ان فساد العبادات عدم مطلوبيتها وسلب احكامها عدم اجزائها وعدم قبولها وهو مدلول بهما فيثبتنا بالفساد
واستدل من نفى الدلالة شرعا بعدم دليل شرعى عليها لا من الكتاب لا من السنة ولا من الاجماع وانتفاء الاولين ظاهر واما الاجماع فلان تمسك العلماء
لا يبلغ حد الاجماع مع انه يجوز ان يكون بالدلالة لغة نعم اجماع المنقول حجة شرعية كما مر هذا فى النهى الاصلى النفسى ولا خلاف فيه ظاهرا الا من ابى
حنيفة فى النهى عنه لوصفه كالصوم فى يوم النحر فانه راجع النهى الى الوصف لا الموصوف فحكم بان الصوم من حيث هو حسن وصحيح وقبيح من حيث كونه
فى يوم النحر ولا ضير بالصوم المطلق والجواب عنه بان ما يفهم العرف تقييد الامر المطلق ومبغوضية الطبيعة بهذا الوجه مع انه لو تم فلا وجه للتخصيص
بالوصف اللازم بل جار فى كل غير المنهى عنه لعينه والا من صاحب المدارك فى النهى المتعلق بالامر المفارق للعبادة كالنهى عن التامين بعد الحمد
التكفير فى الصلوة نظرا الى خروجه عن العبادة ومغايرتها مع عدم دليل على استلزام النهى عن مثله الفساد والجواب عنه جواز مغايرته لاصل التركيب
وترتب اثره حتى يدل الدليل اعنى فهم العرف تخصيص الامر ومبغوضية الطبيعة من هذا الوجه يكشف عن مغايرته للمنهى عنه واما الاصلى التوصلى كقوله
لا تصل فى المكان المغصوب ولا تنصب فى الصلوة وعلم من الخارج كون النهى لاجل كونه مقدمة للغصب وتحصيله لا من حيث طبيعة الصلوة
من حيث هى او ايجادها فى الغصب من حيث تحقق الصلوة فالحق عدم الدلالة لعدم فهم العرف التخصيص فى الامر لكون المنهى الغصب وح يبقى الامر
على اطلاقه ولا زم الصحة وكذا الامر فى نهى التبعى عند ورود لفظ دال على النهى وكان النهى مستفادا من العقل من باب كون الاتيان فى الغصب
موجبا للغصب ومقدمة له فيحكم بلزوم التركه من حيث المقدمية ومثله النهى فى النهى عن الضد استدلال العلماء بالنواهى التبعية غير معلوم والاستقراء
مسلم فى النواهى النفسية لا فى التبعية وعدم القول بالفصل فاسد لعدم قبوله فى المعاملات فى النواهى العرضية والتبعية كما يجيء هذا
فيما كانت النسبة من باب العموم المطلق واما فيما كانت من باب العموم من وجه فالحق انه فى الامر المفارق المتحد الوجود كلا تغصب الغير المتحد
فى الوجود كالنظر الى الاجنبية بعبر عنها بالامر المفارق للعبادة ومثله النهى عن استماع الغناء والملاهى والحسد لا يدل على الفساد لان النهى
يقتضى كون الغصب او النظر الى الاجنبية مبغوضا وعدم كونه مطلوبا او لا فرد للمطلوب هو لا يقتضى عدم مطلوبية نفس الصلوة او فردها
فان هذا الكون الخاص لم يكن نفس طبيعة الغصب لا يفهم العرف تقييد امر الصلوة به وهو ظاهر والظاهر انه اجماعى ويجيء الكلام فى الاجزاء
والشرائط معامليا وعباديا والاوصاف اللازمة كقوله لا تقرء العزيمة ولا تجهر من حيث فهم العرف والظاهر وورود النهى وتقييد الامر عرفا
لقوة دلالة النهى من كون النهى عن الطبيعة نهيا عن جميع افراده مستقلا بالاصالة فيستفاد عرفا كون فرد الجهر منهيا عنه وان كان صلوة
بخلاف الامر فان دلالته على الافراد انما هو بالمقدمة عقلا والظاهر من الاصحاب ايضا الحكم بالفساد هذا هو الكلام فى العبادات وفى المعاملات فالحق
عدم الدلالة على الفساد لغة وان كان النهى نفسيا لما مر من عدم المنافاة لان النهى يقتضى كون ذلك مبغوضا ولا ترى عرفا عدم كونه مطلوبا
وماموريا والمعاملة لا تستلزم الامر والمطلوبية لجواز كون دليلها من باب الارشاد كالبيعان بالخيار ما لم يفترقا فلو قال بعده التفريق حرام لا
يدل على عدم سقوط الخيار بالتفريق بل لا يستلزم الاذن لاجتماعه مع الحرام كالتفريق بقول الظهار حرام لكن ان فعلت يحرم عليك لان الصحة فى المعاملات هو
ترتب الاثر الشرعية كالانتقال والضمان وامثالها عند تحقق الاسباب والشارع غالبا بينها بالارشاد الاسباب كما مر كقوله تعالى احل الله البيع وهكذا
فيجوز ان يكون مبغوضا وحراما بالذات لكن اذا تحقق كان منشأ لترتب الاحكام الوضعية من الاثار الذاتية والجعلية وكذا لا منافاة عرفا حتى
يوجب التعارض ولذا لو قال المولى السكنجبين رافع للصفراء ولا تاكله فى وقت الامتلاء لا يفهم انه فى هذا الوقت لم يكن دافعا للصفراء وكذا
لو قال الشارع البيع موجب للانتقال ولا تبع وقت النداء او فى مكان المغصوب لا يفهم عدم كونه موجبا للانتقال فى وقت النداء والمكان المغصوب
وكذا لو قال غسل الثوب بالماء المغصوب حرام لكن ان غسلته يحصل التطهير وكذا لو قال الاجارة موجبة لانتقال المنفعة لكن مع الجهل بالمنفعة
حرام والايجاب القبول يوجبان حصول النكاح الدائم لكن لا تنكح المرتدة فى العدة وهكذا فيما كان بيان الاسباب باب الارشاد كما ذكرنا ولو بالامر
فيما نعم فيما كان بيان السبب مرادا من الامر مع ارادة الامرية والوجوب منه كقوله اوفوا بالعقود وورد نهى لا تبع البيع الربوى او حرام يحصل المنافاة لان الانتقال
انما ثبت بالامر بالوفاء فلو نهى عنه فى فرد يكون منافيا له ويحمل على المقيدان كان من باب العموم المطلق كما مر تفصيله هذا من حيث دلالة لفظ النهى
لغة وعرفا وهل تكون هنا قاعدة شرعية تقتضى الفساد او التفصيل او لا الظاهر هو الثانى بان المحرمات قسمان قسم يكون معصية لله بلا واسطة
اعنى كان معصية فى اصل المعاملة اما لاجل عدم كونه مجعولا او كان مع ثبوت الحرمة فيه لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه اللازم وقسم يكون مستلزما
لمعصية الله تعالى بالواسطة بكونه مجعولا من جانب الشارع مع عدم ثبوت النهى فيه لكن كان فعله موجبا لارتكاب امر حرام عرضى وذلك كالمحرمات
التبعية والتوصلية وامثالهما مما يكون النهى متعلقا بامر مفارق متحد الوجود او غير متحد الوجود كالبيع فى وقت النداء لو كان النهى لاجل تفويت الجمعة
والبيع فى المكان المغصوب لكونه مقدمة لايجاد الغصب او مع النظر الى الاجنبية وامثالها باقتضاء القاعدة الفساد فى الاول دون الثانى اما القاعدة
بالنسبة الى الاول فماخوذة من امور الاول الاستقراء وذلك لانا نرى ان الغالب فى المعاملات المنهى عنها من الاول كان فاسدا فى الشريعة وذلك
كالبيع الربوى وبيع الغاصب والنكاح فى العدة والطلاق فى الحيض والنفاس وفى طهر المواقعة والعقد على المطلقة المحتاج الى التحليل والطلاق الثلث
فى مجلس واحد وتزويج بنت الاخ والاخت على عمتها او خالتها بدون اذنهما ونكاح المحارم والكافرة الغير الكتابية والمسلمة للكافر ومطلق وامثالها

كان المراد منه الارشاد لا الوجوب حقيقة ح

الى

الثانى ظهور دعوى الاجماع قائلا فى مقام الاستدلال على الدلالة على الفساد بحسب الشرع ان علماء الامصار فى جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد
بالنهى من غير نكير ويؤيده وجدان سيرتهم وطريقتهم على ذلك الثالث الاخبار منها ما رواه الكلينى فى الصحيح والصدوق فى الموثق بابن بكير عن زرارة
الباقر عليه السلام سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة
وابرهيم النخعى واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد لا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله بل عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز وجه
الاستدلال الظاهر لان قوله عليه السلام لم يعص الله المراد فى اصل النكاح بمعنى انه شىء حلال كما فى حديث اخر من جانب الله لا مطلق المعصية بقرينة الذيل وانما
عصى سيده لان عصيان السيد مستلزم لعصيان الله لكن لا فى اصل النكاح بل فى عدم الاذن من السيد لعصيانه فى اصل النكاح انما هو للسيد لا سهو
الصدق وان كان ظاهر الامر يجب تقييده بالذيل وبما سيجىء فى بعض الاخبار ويستفاد من الصدر ان كل شىء ليس معصية لله تعالى فيه نكاحا وغيره
لم يكن فاسدا وان استلزم معصية من جهة اخرى ويدخل فيه النواهى المقدمة من التوصلية والتعبدية مما يكون النهى متعلقا بالامر المفارق المتحد الوجود
او غيره وكل شىء كان معصية لله فيه سواء كان لعينه او لجزئه او لشرطه وهكذا ففاسد وربما يقال ان المراد من الصدر انه لم يوقعه على الوجه الغير المقرر
فى الشرع لعدم بيان جزئه او شرطه وهكذا وح يدل بالمفهوم انه لو اوقعه على الوجه الغير المقرر يكون فاسدا ولم يثبت كون بيان المنهى عنه على الوجه
الغير المقرر لجواز استجماعه للشرائط مع كونه منهيا عنه فيكون مجملا ولا يصح الاستدلال فى صورة الشك لكونه مرددا وفيه ان حمله على ذلك مجاز ومع ذلك
مستلزم للتفكيك بارادة الحكم الوضعى مجازا من العصيان اعنى غير المقرر فى الصدر والمعنى الحقيقى فى الذيل بالنسبة الى السيد وقال بعض ان المراد ان
هذا النكاح ليس مما لم يؤذن فيه الله تعالى بل لم يأذن فيه المولى لانه من جهة المولى كان بمعنى عدم الاذن فكذا بالنسبة الى الله والا يلزم التفكيك ومنه
انه لا يكون بمجرد عدم الاذن بل ظاهر اللفظ كونه المعصية لعدم الاذن وح يكون مفهومه ان ما لم يأذن فيه الله تعالى فى فعله ففاسد سواء كان بمجرد عدم
الاذن او حرمته وهو المطلوب منها ما رواه الكلينى عن زرارة بطريق فيه موسى بن بكير والصدوق عنه عن زرارة مثله مرسلا عنه عليه السلام سألته عن الرجل تزوج
عبده بغير اذنه فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه فقال ذلك الى مولاه ان شاء فرق بينهما وان شاء اجاز نكاحهما فان فرق بينهما فللمرأة ما اصدقها الا ان
يكون اعتدى فاصدقها صداقا كثيرا وان اجاز نكاحهما فالاول فقلت لابى جعفر عليه السلام فانه فى اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر عليه السلام انما اتى شيئا حلالا لا نكاحهما انها على
وليس بعاص لله ولرسوله وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله عز وجل من نكاح من عدة واشباهه ووجه الاستدلال به
اظهر من السابق ومنها ايضا عن الكلينى فى الصحيح عن الصادق عليه السلام فى مملوك تزوج بغير اذن مولاه اعاص لله قال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم انه حرام
وقل له ان لا يفعل الا باذن مولاه ووجه الاستدلال يظهر مما مر ومنها بعض الاخبار الدالة على ان ما خالف كتاب الله رد الى كتاب الله ومنها ما رواه
الشيخ عن ابى جعفر عليه السلام من طلق ثلثا فى مجلس على غير طهر لم يكن شىء من خالف كتاب الله رد الى كتاب الله وفى حديث اخر لم يكن شيئا انما الطلاق ما امر الله
به فمن خالف لم يكن له طلاق وعن سماعة قال سألته عن رجل طلق امرأته ثلثا فى مجلس فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله رد على عبد الله بن عمر امرأته وطلقها ثلثا فى مجلس
وهى حائض وابطل رسول الله ذلك الطلاق وقال كل شىء خالف كتاب الله والسنة رد الى كتاب الله والسنة ومنها ان الطلاق على غير السنة باطل
ومثله كثير بل متواترة معنى ووجه الاستدلال ان هذه الاخبار يتضمن اصلا وهو ان كل شىء يخالف الكتاب فهو مردود الى ما يقتضيه الكتاب لا سيما
المعاملة المحرمة مما يخالف الكتاب فيجب ردها الى الكتاب وفيه انها تدل على ان ما خالف الكتاب يؤخذ حكمه منه اى شىء كان ولا يلزم ان يكون الحرام فاسدا
بل يجوز ان يكون فى الكتاب والسنة صحيحا ومنها ما رواه الكلينى عن ابن مسلم فى الصحيح عن احدهما عليهما السلام قال لو لم يحرم على الناس ازواج النبى صلى الله عليه وآله لقول الله عز وجل
وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا لحرم على الحسن والحسين بقول الله عز وجل ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم الخ وفيه ان منها
لم يظهر كون الاستدلال بالنواهى والتحريم على الفساد بل ظاهر الاستدلال بها الاصل التحريم من غير نظر الى الفساد وقال بعض المحققين ان الغرض
الاصلى من احكام المعاملات بيان الصحة والفساد وتمييز المعاملات الصحيحة عن غيرها فان ذلك هو السبب الاصلى فى الانتظام من المعاش الداعى الى تاسيس
تلك الاحكام والخطاب لا اقتضائه لوازمها كالايجاب والتحريم بتاكيد ذلك الغرض ودفع ما يوجب اختلال المعاش على الوجه الابلغ فهو من هذه
الجهة انما يقصد منه المعنى المراد من الخطابات الوضعية ولو كان المراد منه المعنى الاقتضائى من دون التفات الى الحكم الوضعى لزم اهمال ما هو الاصل فيها
اعنى بيان الصحة والفساد فان خطابات الشرع انما وردت بصيغة الامر والنهى غالبا والتصريح فيها بالصحة والبطلان سيما فى الكتاب العزيز نادر
واهمال ما هو المقصود الاهم اعنى الصحة والفساد فى مسائل المعاملات بالكلية او فى اكثر مسائلها بعيد من الحكيم المؤسس الباني للشرع وفيه ولا منع الاهمال
اذ الغالب فيها يكون من باب الارشاد وما يوجد فيها بلفظ الامر فيدل على الصحة مسلمة والكلام انما هو فى النهى وحمله على الحرمة لا يستلزم الاهمال
لكون غالب موارده الحرمة معلومة مع ان الحمل على الوضعى الصرف مجاز يحتاج الى القرينة فيحتاج الى القرينة على ان غايته افاده الظن وصرفنا اللفظ عن
الظاهر المفتوح الحجة به مشكل يكون فاسدا لكونه فى تشخيص الموضوع الصرف اعنى المراد والاصل عدم حجية الظن فيه سيما الظن الناشى من الدليل
اللبى العقلى الظنى فانه حجة العلماء اجماعا مع ان بيان الفساد لا ينحصر بارادة الفساد من النواهى لجواز بيانه بالفاظ اخر كثيرة باطل او فاسد او بقاعدة شرعية
ماخوذة من الاستقراء ونحوه وهو الاجماع وظهور ادعاء العلماء والاخبار الثلثة كما ذكرنا وح يحصل التعارض بينها وبين القاعدة الشرعية المقتضية
لاصالة الصحة فى المعاملات الناشية من قوله اوفوا بالعقود الخ واحل الله البيع وهكذا والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه لافتراق الاول اعنى
التجارة عن تراض والبيع الحلال وافتراق الثانى اعنى المعصية الذاتية فيما لم يكن المقتضى للصحة موجودة كالقمار واجتماعهما فى البيوع المحرمة فيما
كان المقتضى للصحة موجودا والترجيح مع الثانية لاعتضادها بالاستقراء وظهور الاجماع سلمنا عدم الترجيح يبقى الاصل الاولى المقتضى

للفساد

للفساد سليما عن المعارض بقى الكلام فى القول بكون النهى دالا على الصحة كابى حنيفة استدل بان قوله لا تصل فى المكان المغصوب يكون مفاده لا تفعل
صلوة صحيحة لكون المادة حقيقة فى الصحيح والنهى تكليف لا بد ان يكون المكلف قادرا على اتيان الصلوة الصحيحة لبطلان التكليف بما لا يطاق وح
مفاده قدرة المكلف على اتيان الصحيح ولازم النهى عدم المطلوبية وهو معنى الفساد لكن دلالة الاول يكون بالمطابقة والثانى بالالتزام ويجب صرف
الثانى لا تواتية الاول ويكون مفاده ح الحرمة مع كون الصلوة صحيحة وفيه اولا منع كون المادة موضوعة للصحيح كما مر فى مقامه من جملة الادلة
هو هذا الان على فرض الصحيح يلزم المجاز فيه اما فى الهيئة بحملها على النفى والكشف عن عدم القدرة او بصرفها عن الدلالة على الفساد او فى المادة
بتجريدها عن الصحة كقوله يشترط فى الصلوة كذا بخلاف فرض الاعم والاصل عدم ارتكاب المجاز وثانيا يمنع كون دلالة المادة على الصحة على وجه
المطابقة لان اللفظ موضوع للهيئة المستجمعة ويلزمه انه لو فعله المكلف بعد تعلق الامر ان يكون صحيحا سلمنا لكن الالتزام قد يتقدم عرفا كما فى المقام
وثالثا بان الفساد قد يكون لاجل انتفاء جزء او شرط فى المامور به وقد يكون لاجل عدم تعلق الامر به لاجل مانع من الامر للمامور به وان كان المامور به
مستجمعا لجميع الشرائط والاجزاء والصحة قد يراد بها كون الموضوع له مستجمعا لجميع الشرائط والاجزاء سواء كان مامورا به ام لا وقد يراد به ذلك مع كونه
مامورا والمادة على فرض كونها موضوعة للصحيح كانت بالمعنى الاول والمراد بكون النهى مقتضيا للفساد هو عدم تعلق الامر به وبينهما الامنافاة لانه
خاصله ح يحرم عليك الصلوة المستجمعة لجميع الشرائط والاجزاء وهو اعم من ان يكون مامورا به ولا يلزم ان الصلوة المستجمعة وان كنت قادرا على
اتيانها فى الدار المغصوبة لكنه لم يكن مامورا به ولم يتعلق به الامر وهو معنى الفساد المراد هنا فقد يرد نيا بان الدليل اخص من المدعى لان
الكلام فى النهى اعم من ان يتعلق بما ثبت له معنى مستحدث من جانب الشارع او لا وهذا الدليل يجرى على الاول فقط

المقصد الرابع

فى العموم والخصوص لما كان بين الاصوليين والفقهاء الفاظ من العموم والخصوص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين وهكذا يترتب على كل منها اثار مغايرة
للاخر فلا بد من معرفتها منها العموم والخصوص وفيه فصول ومقدمة اما المقدمة فالعام قد يطلق ويراد به العموم المنطقى كما يقال الانسان اعم من زيد
وعمرو وهكذا وهو المطلق عند الاصولى وهو بالنسبة الى الافراد مستلزم للعموم والشمول البدلى فى التكليفيات والعرضى فى الوضعيات لكون
الحكم عارضا للطبيعة فكلما تحقق الطبيعة فى الفرد يتحقق الحكم العارض لها كقوله البول نجس والميتة حرام فكل فرد منه نجس لتحقق طبيعة
البول فيه وقد يطلق ويراد به العموم والشمول الاحتمالى كما فى المجملات ومنها قولهم الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز مع انه فى الواقع يكون واحدا
منهما متعينا عند المتكلم لكن لعدم تعيينه عند المخاطب يحتمل كل منهما والفرق بينه وبين الاول انه معين عند المتكلم دون الاول وقد يطلق
ويراد به العموم والشمول المورد كقوله هذا المورد عام شامل للكليين وفرد لهما كالصلوة فى الدار المغصوبة وقد يطلق ويراد به الشمول
الاجزائى واللاذى كالمركب بالنسبة الى اجزائه فيما كان التركيب اعتباريا بمحض الوضع كالجملة فيقال انه اعم من المبتدأ والخبر والاعداد منها الثلثة
والعشرة فيقال انها عامة للواحد الاثنين والدار فيقال لدار عام وشامل لاجزائه وللازم من الباب المفتاح وقد يطلق ويراد به الشمول بنحو
الشيوع سواء كان صفة لاستعمال اللفظ كقولهم عم وشاع حسن هشتى اى استعماله وان كان معناه خاصا ولفظه مطلقا فى العرف وللمعنى بمعنى
كون تحقق المفهوم الكلى فى الوجود شايعا كقولهم عم المطر وعم المرض وان كان اللفظ مطلقا وقد يطلق ويراد به اللفظ الدال على الاحاطة وضعا
كقولهم الكل عام وامثاله وقد يطلق ويراد به ما يراد منه الاحاطة بالوضع او بالقرينة او بالعقل كعموم الحكمة وامثاله وهو العام عند الاصولى
لما سيجىء اذا عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا فى معناه الحقيقى على اقوال الاول ان لفظ العموم وما يشتق منه حقيقة فيما كان الشمول صفة للفظ
ومجاز فيما كان صفة للمعنى كقولهم عم المطر وعم المرض وهو منقول عن الفاضلين والشهيد فى الذكرى والمحقق البهائى وبعض العامة وحكى عن
السيد انه حكاه عن الاكثر الثانى انه حقيقة فيما يعم الامرين اعنى مطلق ما يكون شايعا سواء كان هو اللفظ او المعنى وهو عن الحاجبى والعضدى و
والطوسى الثالث انه مشترك لفظى بين الامرين وهو عن الشيخ ره فى العدة وحكاه عن قول للادلة كونه حقيقة فى الاول بالاتفاق الذى
ادعاه فى كشف الرموز وبه والمنية ونهاية السؤال والتبادر وفى كونه مجازا فى الثانى اولوية المجاز على الاشتراك وعدم تبادره وانه لو كان
حقيقة فيه ايضا لاطرد والتالى باطل لانه لا يقال عم الانسان وعم الجدار وامثالهما من المعانى الكلية الشايعة فى الوجود وفيه ان هذا حسن
لو اريد به المعنى الشايع ما يعم المعانى الذاتية والعرضية اما لو اختص بالثانى كالسواد والبياض فالاطراد متحقق لانه لو اختص بذلك لما صح عم المطر وما
لانه من الفاظ الذات ولصح سلب العموم عنه ولصح استعمال الخصوص فيه والثانى بأسرها باطل وللثانى اولوية الاشتراك المعنوى وصحة استعمال عم المطر وعم
وصحة سلب العموم عن الشمول بنحو الشيوع مطلقا وان كان معنا اما فى العرضيات فواضح واما فى الذاتيات كقوله عم البطيخ والرمان والدبس والدهن
والخشب والشاة والبغل والشمع واللحم والكتاب والاطباء والعلماء وكلما لا يكون شيوعه معلوما فانه لا يصح الاستعمال فيما كان شيوعه معلوما كالرجل
والجدار والانسان والظاهر ان عدم صحة الاستعمال هنا انما يكون لاجل كونه اخبارا عن امر كان وجوده وشياعه معلوما وكذا صحة التقسيم وعدم
النقض والتكرار وفى الكل ان المراد ان كان بيان المعنى العرفى العام فهو حقيقة فى مطلق الشمول لا اولوية الاشتراك المعنوى ولعدم صحة سلبه عن شمول
الكلى بالنسبة الى افراده وعن شمول الاحتمالى والموردى والاجزائى واللازم العرفى كما مر فى الدار والشمول بنحو الشيوع مطلقا لفظا كان ام معنى كما مر وعن
الشمول بنحو الاحاطة وضعا او بالقرينة او بالعقل كعموم الحكمة وان كان المراد بيان المعنى اللغوى فكذلك لاصالة عدم النقل وبتصريح اللغويين بانه
الشمول وهو مطلقا شامل لما كان الشمول بنحو الجزئيات كقوله لا يعذب الله العامة بعمل الخاصة اى عامة الانسان او بنحو الاجزائى كما يقال ذهب عامة
النهار لكونه شاملا اجزاءه او بنحو الاحتمالى او بنحو الشيوع او بنحو الاحاطة مع انهم صرحوا بانه خلاف الخاص وهما اضافيان ربما يكون الشىء خاصا

نكاحهما انها على

من جهة وعاما من جهة كالانسان بالنسبة الى الحيوان خاص وبالنسبة الى افراده عام وزيد بالنسبة الى الانسان خاص وبالنسبة الى الازمنة والامكنة والاحوال والاوضاع عام نعم لا يصح استعمال العموم في مثل الاجزاء في التراكيب الحقيقية كالسكنجبين بالنسبة الى الخل والدبس فلا يقال انه اعم من الدبس والخل وكذا في التراكيب العقلية كالجسم بالنسبة الى العناصر فلا يقال الجسم اعم من الهواء والنار والماء والارض وان كان المراد بيان معناه باصطلاح الا صوليين والفقهاء فهو الشمول بحيث ارادة الاحاطة ويعبر عنه بالفارسية بهر وهمه ومجاز في غيره لصحة سلبه عنده عن الشمول غير الاحاطة كشمول الجزئيات والاحتمالي والمورد والاجزائي والشيوع مطلقا لفظا كان او معنا كالمطر لكونه مطلقا عند الاصوليين يكون عند الاصوليين والفقهاء من باب النقل من الكلي اعني الشمول المطلق الى الفرد اعني الشمول بحيث الاحاطة لا يقال يلزم ان يكون عموم المطر مجازا عند الاصوليين مع ان العام من الفاظ العموم عندهم لانا نقول لا ضير فيه لصحة سلبه عنه ولذا يصح ان يقال عموم المطر ليس من العموم عند الاصوليين وحكى عن العضد انه قال الاطلاق اللغوي من هل انما النزاع في واحد متعلق متعدد وذلك لا يتصور في الاعيان الخارجية وانما يتصور في المعاني الذهنية والاصوليين ينكرون وجوده هنا وفيه انه لم يكن اسهل من كثير من المباحث اللفظية مع ان الثمرات المترتبة على العام وغيره من المطلق كثيرة وانكار الوجود الذهني فيما لا وجود له وان كان مما اختلف واشتهر بين المتكلمين عدم عندهم وتسبة انكاره الى جميع الاصوليين ثم ولتحقيقه محل اخر والمجاز قبل دخول السور قد يكون جزء للشيء كالواحد بالنسبة الى العشرة وقد يكون فردا وجزئيا له كالثلثة المخصوصة بالنسبة الى اقل الجمع وهو الثلثة المطلقة وافراد الكلي بالنسبة اليه وقد يكون جزء لفرد الشيء كالواحد والاثنين بالنسبة الى الثلثة لكونها لواحد جزء لها وهي فرد من افراد الجمع وبعد دخول السور في الاول قد يراد منه العموم المجموعي وهو الاحاطة من حيث الجزئية كقوله المجموع هذه العشرة عندي درهم وقد يراد منه العموم الاحادي الافرادي والاستغراقي وهو الاحاطة من حيث الاستقلال كقوله لكل جزء من اجزاء العشرة عندي درهم وفي الثاني قد يراد منه العموم الاحادي وهو الاحاطة من حيث الفردية والاستقلال بان يكون كل واحد منها مرادا مستقلا كقوله لكل رجل عندي درهم واكرم كل ثلثة ثلثة من العلماء وقد يراد منه العموم المجموعي وهو الاحاطة من حيث الجزئية اعني من حيث الانضمام والعموم المجموعي كقوله الرجال يحركون هذا الحجر والرجال عندي درهم وفي الثالث قد يراد منه العموم المجموعي وهو الاحاطة من حيث كونها اجزاء للجزئيات منضما كقوله لمجموع اجزاء افراد الجمع عندي درهم بناء على عدم ابطال الجمعية وقد يراد منه العموم الاحادي وهو الاحاطة من حيث الاستقلال كقوله اكرم الرجال بناء على ابطال الجمعية ووضعه للعموم الاحادي وقد يراد منه العموم الجمعي وهو الاحاطة في افراد الجمع من الثلثة والاربعة وهكذا او في افراد فرد الجمع اعني كل ثلثة ثلثة كقوله اكرم المتقين فلا تلازم قبل دخول السور وبعده لجواز ان يكون جزء قبل دخول السور وجزئيا بعده وبالعكس والجمع المحلى مستجمع لما ذكر كما ذكرنا من العموم المجموعي والاحادي والجمعي والفرق بين العموم المجموعي وبين المركب ان لفظ المركب يدل على ارادة الاحاطة في الاجزاء بل يدل على شيء واحد يستلزم استفادة الاجزاء تبعا بخلاف ما نحن فيه فان اللفظ دال على الاحاطة من حيث الجزئية والثمرة بينهما ظاهرة وح هل يكون لفظ العام وما يشتق منه عند الاصوليين موضوعا للعموم الاحادي ومجازا في المجموعي والجمعي او يكون موضوعا للاحاطة مطلقا والحق هو الاخير وان كان استعمال اللفظ في المجموعي والجمعي مجازا كالجمع المحلى باللام فانه موضوع للعموم الاحادي ومجاز في المجموعي والجمعي الا ان استعمال العام وما يشتق منه حقيقة لاولوية الاشتراك المعنوي والتبادر وعدم صحة سلب العموم من الاحاطة مطلقا وعدم النقص والتكرار ثم ان الدال على ارادة الاحاطة قد يكون هو اللفظ بالوضع ككل او بالقرينة كالاستثناء او بالعقل كما في عموم الحكمة فهل يختص العموم عند الاصوليين بما كان دالا على ارادة الاحاطة اللفظ بالوضع او الاعم بكونه موضوعا لما به الاحاطة مطلقا بالوضع كان او بالقرينة او بالعقل كان والحق هو الاعم لاصالة الاشتراك المعنوي وتبادر الاحاطة المطلقة وعدم صحة سلب العموم فيما ثبت ارادة الاحاطة وجميع الافراد من الشيء وان كان العقل لا يقال لو كان العموم حقيقة في الكل لكان المشتقات ايضا كذلك للغلبة ويلزم صحة الحمل وهو في الالفاظ الموضوعة موجودة كقوله هذا اللفظ عام ولا يصح ان يقال دليل الحكمة عام لانا نقول ولا العقل حاكم بارادة العموم من قوله البول نجس فالعام ح هو البول حيث ثبت ارادة جميع الافراد منه صح انه عام وكذا في حدنا المتعلق في الاستواء لان مع عدم ظهور صنف او لزوم بحكم العقل بارادة الجميع منه فهو عام وثانيا بان الاول ايضا غير صحيح الا باضمار وذلك لانا لا نسلم لا يكون للفظ من حيث هو بل صفة لحال منه من الوضع او الافادة او الدلالة او الحكم كيف واللفظ المطلق الاعم من الموضوع والمهمل فالواضح انه لا يصح في الالفاظ الخاصة ككل وجميع ولا ريب انه لا يصح ان يقال الكل عام الا باضمار كموضوع للعموم او يفيد العموم ومع لزوم ارتكاب الاضمار لا يجب ان يكون المضمر شيئا واحدا في الكل كالوضع بل لا بد من اضمار مناسب لمتعلقه وهو يختلف ففي استعمال عموم الحكمة مجاز لعدم شمولها للافراد النادرة لانا نقول اولا بالنقض بما ان الفاظ العموم ككل فانه لا يكون شاملا لبعض الافراد لشيوع غيرها وثانيا بالحل وهو ان المناط في العموم هو ارادة الاحاطة ولو في افراد صنف خاص من صنف اخر من الشيوع وغيره والشيوع ح قرينة مانعة له مع ان ترك الاستفصال شامل للنادرة كما حققنا في محله ولا يكون عاما لان العقل في ترك الاستفصال حاكم باستواء الافراد واشتراكها في الحكم وعدم الفرق بينها والا الفصل ولا يستلزم الاحاطة ولا ارادتها الا في الذي سؤاله عن بعض خاص كقوله وقع انسان في بئر ولا في جواب المعصوم لانه اجاب عما سئل ولا ارادة اشتراك الجميع في الحكم من هذا الكلام بل العقل يحكم بالاشتراك في الحكم وعدم الاختلاف والانفصال فلا يكون عاما ويخرج منه ايضا المشترك على فرض حمله على الجميع مع عدم القرينة المعينة فيما كان في مقام البيان لانه لا يلزم منه ارادة الجميع بحيث الاحاطة لجواز كونه بنحو الاطلاق وتمام ظهور فساد تعريف ما نسب الى الشيخ البهائي ره بانه اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته لخروج ما يراد منه الاحاطة من غير وضع ولخروج احاطة اجزاء الجزئيات كما ذكرنا في الجمع المحلى باللام ولدخول الموضوع للاحاطة مع عدم ارادة الاحاطة منه وكذا ما نسب الى بعض بانه اللفظ المستغرق لما يصلح له بوضع واحد لخروج العموم المجموعي مطلقا والاحادي

فالجمع

في الجمع المحلى باللام لان الظاهر انما يصلح صلاحيته له قبل دخول السور وكل من المجموع والاحادي لا يكون قابلا لصلاحية اطلاق الجمع وحمله عليه لعدم صحة حمل العلماء على كل واحد منها ولخروج ما كان الدال غير اللفظ او اللفظ بغير الوضع لان الظاهر من اللفظ المستغرق كونه بذاته مستغرقا ولدخول الموضوع للاستغراق مع عدم استعماله فيه نعم يخرج منه المشترك على ما ذكرنا والمستغرق الحقيقة والمجاز وهو حق

الفصل الاول في الفاظ العموم وفيه مطالب بعنوان كلها اصل

اصل

لا ريب في وجود الفاظ تستعمل في العموم في لغة العرب لانهم اختلفوا في وجود لفظ يخصه وضعا على اقوال القول بوضعه له دون الخصوص وقول بعكس ذلك بان كل ما يدعى وضعه للعموم فهو موضوع للخصوص وما عن شاذ ان النزاع في الالفاظ المخصوصة لا في ان العموم ليس له وضع ولفظ فان من الالفاظ ما اتفق على انه للعموم كلفظ كل وامثاله فيه انه يكذبه كلمات الفحول من العامة والخاصة في بيان تحرير محل النزاع وبيان الادلة وثالث بالاشتراك معنا كما عن العاعنوى او لفظا لغة ومختصا بالعموم شرعا كما عن السيد في الذريعة ورابع بالاول في الامر والنهي وبالتوقف في الاخبار والوعد والوعيد وخامس بالتوقف مطلقا وهو عن الاحكام والنزاع انما هو في العموم عند الاصوليين من انه هل يكون في لغة العرب ما يختص بالدلالة على الاحاطة وضعا ام لا والثمرة بين الاقوال معلومة والاصل الاولي هو التوقف والثانوي مع عدم الاشتراك ولا يكون اصل لتعيين العموم او الخصوص والحق هو الاول لنا عليه تحققه في العرف بالامارات العرفية وفي اللغة كذلك بالاصل وهو المطلوب اما الاول فلوجوه الاول التبادر فان المتبادر من قوله اكرم كل عالم انه هو كل فرد من افراد العالم لا يقال التبادر يحتمل ان يكون اطلاقيا لانا نقول الاصل كونه وضعيا على ان الاطلاقية لا بد لها من كثرة الاستعمال والمفروض عدمها هنا للغلبة استعمال العام في الخصوص لا يقال التبادر الوجود والعدم ممنوع والاول هو الخصوص لانا نقول منع الاول مكابرة ولذا لو وجد عالم من العدم ولم يكرمه يكون مذموما ولو قال لا تكرم العالم الذي يوجد يحصل التعارض عرفا لا يقال التبادر كل فرد من افراد العالم في جميع البلاد ممنوع وفي بلد المتكلم هو معنى الخصوص لانا نقول منع الاول مكابرة لما سبق من المذمة والتعارض وكذا التكذيب الثاني المذمة العرفية لو خالف واحدا منه الثالث التكذيب عرفا لو قال اكرمت كل عالم انا الى ثم علم عدم اكرام بعض افراده الرابع عدم صحة سلب ارادة الخصوص من المعنى وغيره السادس انه لو لم يكن موضوعا له لما كان فرق بين قوله اكرم كل عالم الا كذا وبين قوله اكرم بعض عالم ايا كذا عرفا والفرق بديهي عرفا السابع الاتفاق على الحنث لو حلف ان لا يضرب احدا ثم ضرب واحدا ولبس له وجه الا دلالة اللفظ الثامن قصة ابن الزبعرى لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا اليس عبد عيسى وموسى والملائكة فقال صلى الله عليه وآله وسلم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وجه الاستدلال ظاهر لانه لو لم يفهم العموم على وجه الاحاطة لما سئل مع كونه من اهل اللسان ولم ينكر النبي صلى الله عليه وآله ايضا عدم افادة العموم في الموضوع له بل انكره بعدم وضعه لذوي العقول والتمثيل بموسى الخ التاسع الحكم بفساد عقيدة من قال لا اله ولا نبي ولا خالق ولا كتاب ولا ثواب ولا عقاب العاشر الاتفاق على كون لا اله الا الله كلمة التوحيد وقائلها محكوما بالاسلام لا يقال ذلك بالشرع لانا نقول نفرض ذلك فيما كان القائل جاهلا بالشرع ويدل عليه ايضا احتجاجات السلف من الائمة والصحابة وعامة العلماء ويؤيده كون العموم مما يشتد الحاجة الى التعبير عنه بلفظ وليس غير هذه الالفاظ اجماعا واما الثاني فلان لفظ الكل كان موجودا في اللغة مستعملا وكذا الاحاطة ولا بد ان يعبر عنها بلفظ جزما فلو كان هو الكل موضوعا لها فهو المطلوب ولو كان حقيقة في غيرها لزم النقل والاصل عدمه ويؤيده اصالة الاتحاد بين العرف واللغة وظهور الاجماع والقول بالاشتراك اللفظي لغة وجوه الاول انه لو كان موضوعا للعموم لوصل الينا وهو اما بالعقل او النقل والاول لا يكون حجة في الاوضاع والثاني اما ان يكون بالتواتر او الاحاد والثاني غير حجة والاول لو كان لما وقع الخلاف فيه وفيه اولا ان العموم على فرض الاشتراك مسلم وح نقول لو كان موضوعا للخصوص ايضا لوصل الينا الخ وثانيا بانا نعقل لا انى كالامارات حجة في الموضوعات المستنبطة كما مر في المباحث السابقة ومر ايضا الفرق بينه وبين اللمى وما ليس حجة هو اللمى لا الانى وثالثا ان الاحاد حجة كما مر ايضا ورابعا ان التواتر لا يستلزم عدم الخلاف الثاني انه استعمل فيهما والاصل فيه الحقيقة وفيه ان مدركه اما الغلبة والاصل الاعتبارى او ظهور الاستعمال فاوان الحقيقة اصل والمجاز طارد عليها وفساد غير الاخير قد مر في المباحث السابقة غير مرة والجواب الاخير انه اصل بالمعنى اللغوي اعنى ما يتوقف عليه الشيء لتوقف المجاز على الحقيقة لا المعنى الاصطلاحي ولم يكن دليل على حمل المشكوك حتى انه الموقوف عليه لا على الموقوف حتى الغلبة بل على العكس لان الغالب ان الحقيقة واحدة ويجد منها مجازات كثيرة نعم يتم هو في حمله المستعمل فيه بانضمام ندرة المجاز بلا حقيقة بفرض كونه مجازا نادرا عن غيره كان هو الموضوع له ولم يستعمل فيه اللفظ وهو ليس كذلك الا لكنه نادر ومع ان الاصل لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة الثالث الاستفهام وهو دليل للاجمال وهو دليل للاشتراك والجواب انه ان سلم تم وحسنه لو سلم لا يستلزم الاجمال لجواز ان يجامعه مع البيان كما لو كان الكلام على حقيقة المجاز ظهور مع احتمال ارادة المجاز فيحسن لرفعه والاجمال ايضا لا يستلزم الاشتراك اللفظي كما في الوضع العام والموضوع له الخاص والمجاز المشهور والعموم شرعا الاجماع على حمل الالفاظ المخصوصة على العموم في صورة التجرد وفيه ان الاجماع لو تم لاثبات الدلالة والوضع في الشرع فيثبت في اللغة باصالة عدم الاشتراك واصالة عدم النقل المعتضدة بالغلبة وظهور الاجماع وللقول بالوضع للخصوص وجوه الاول انه لو كان موضوعا للعموم لوصل الخ ما مر وفيه اولا انه لو كان موضوعا للخصوص لوصل الينا الخ وثانيا الحل بنحو ما مر الثاني تيقن الارادة بان المقصود عن الوضع هو التفهيم وهو في الخصوص اتم وفيه اولا ان الغرض من الوضع هو التفهيم لما لم يكن وهو في العموم حاصل لعدم تيقنه دون الخصوص لتيقنه وثانيا انه دليل لمي لان الكلام يرجع الى ان الخصوص لما كان متيقنا للاحظ الواضع اياه ووضع اللفظ وهو لا يكون حجة وثالثا ان التيقن ممنوع لانه على فرض يكون مفسرا للمراد على فرض يكون جزء للمراد والوضع للاول لا يستلزم الدلالة على الثاني وكذا العكس نعم هو مستلزم لتيقن الارادة في الجملة في صحة الاجماع لا الوضع ورابعا انه على فرض حجيته لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة الثالث الاصل اعني اصالة البراءة وفيه اولا انه لا يرجع الى ان الخاص لما كان موافقا لاصالة البراءة للاحظ الواضع اياه ووضع اللفظ وثانيا انه معارض لاصالة الاحتياط في جانب العموم في بعض المقامات كقوله اقرء السورة في كل ركعة

وانما

وثالثًا انه معارض باصالة البراءة في جانب العموم في بعض المقامات كقوله يجب اكرام العلماء بعد قوله اكرم زيدا العالم والرجوع الثاني ونحو اكرام زيد
العالم ورابعًا انه مثبت للحكم الظاهري في مقام الجهل والاجمال وابن باثبات الوضع الموجب للبيان وخامسًا انه لا يقاوم ما ذكرنا الرابع الغلبة لان
استعماله في الخصوص اكثر ولذا قيل ما من عام الا وقد خص في العمومات والغالب كون الاول حقيقة والثاني مجازا وفيه اولا انه لو كان موضوعا لما يكون استعماله
فيه غالبا لتبادر لاجتماع السببين فيه الوضع وعليه الاستعمال فلا وجه لتبادر غيره لغلبة العموم حينئذ وكذا لا وجه لصحة سلبه مع علم صحة سلب العموم عنه وهكذا
سائر الامارات وثانيا انه يتم لو كان غالب الاستعمال في مرتبة مخصوصة وفي المقام ليس كذلك كما هو ظاهر الخامس انه لو كان موضوعا للعموم لزم المجاز بلا حقيقة
لعدم استعمال غالب الفاظه في العموم كالعلماء فانه لم يستعمل فيما اريد به كل عالم وكذا الاحياء سيما بانضمام ما من عام الا وقد خص وكذا لفظ الكل وفيه اولا
ان منع الاستعمال فيه مما لا وجه له كالاحياء من حيث السخاوة ممدوحون وكل من عصى الله مستحق العقوبة وامثالهما وما ذكره من الانضمام فاسد لكونه
للمبالغة لا في كل علم في كل استعمال والا يلزم تخصيص نفسه وهو تناقض ومثبت للمطلوب وثانيا انه لو لزم يلزم المجاز بلا سبق استعماله في الموضوع له
لا بلا سبقه بالوضع وهو نادر لا يكون ممنوعا والغلبة لا يكون مفارقة لما ذكرنا السادس انا نقول بالوضع للخصوص موافق للاصل وفيه ان المراد بالاصل
ان كان اصالة عدم زيادة القرينة بناء على كون استعماله في الخصوص اكثر ومع المجاز فيه يلزم التزام القرينة في غالب الاستعمالات بخلاف ما لو كان مجازا
في العموم وفيه اولا انه مشترك الورود لانه على فرض الوضع للخصوص يكون لمرتبة معينة قطعا وفاقا لا يشهد به احتجاجاتهم فيكون اما على سبيل الاشتراك المعنوي
كما هو الاظهر على فرض الخصوص بوضعه لاقل مراتب الخصوص كالثلثة وكان استعماله في الباقي كل فرد ومرتبة منها بشرط لا او بشرط شيء كالاربعة فصاعدا
على سبيل الوضع العام والموضوع له الخاص كالمبهمات وعلى سبيل الاشتراك اللفظي بين المراتب وعلى كل منها يحتاج الى القرينة في كل ما يستعمل في الخصوص
بل الاحتياج فيها على فرض الوضع للخصوص اكثر لانه يحتاج الى القرينة في كل خاص وفي العموم ايضا بخلاف ما لو كان موضوعا للعموم وثانيا انه
لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة وان كان المراد بالاصل هو اصالة عدم الالتفات الى القرينة بنحو ما مر في القرينة فالجواب عنه ايضا بنحو ما مر وللقول بالاشتراك
معنى بين العموم والخصوص او لوبية على المجاز والاشتراك اللفظي والقدر الجامع هو اقل ما يصدق عليه الصيغة كالثلثة الجملة القابلة لا بشرط او بشرط
لا او بشرط شيء في ضمن الاربعة والخمسة وهكذا ويكون العام فردا من افرادها لان الثلثة لا بشرط مثلا قابل لتحققها في كل مرتبة ومنها مرتبة فرض العموم
من المائة والالف وهكذا بخلاف ما لو كان موضوعا للعموم فانه مستلزم لمجازيته ما دونها من مراتب الخصوص والاصل الاشتراك المعنوي وفيه اولا ان كل
مرتبة فرض كالف الف وهكذا مثلا من حيث كونها فردا للثلثة مغايرة لها من حيث كونها معنى للعموم لان الثاني لا بد فيه من الاحاطة دون الاول
لكون استعمالها للكل من باب الانضمام كالجمع فيهما لا يجتمعان فعلى فرض وضعه للقدر الجامع بين مراتب الخصوص حتى مرتبة الفوق يكون مجازا في العموم لكونه
خارجا عن القدر وكذا العكس والحقيقة والمجاز لا يجتمعان على الفرضين وثانيا انه لا يقاوم ما ذكرنا وان كان هو الظهور من جهة كون استعماله في الخصوص
اغلب فقد مر الجواب عنه وللقول بالتفصيل ان الامر والنهي عامان ولذا عم التكاليف بخلاف الاخبار والوعد والوعيد فانه ليس فيها تكليف وفي الاول
اولا ان التكاليف فيه غير عامة لاختصاصها بالبالغ وبالزمان الخاص كالظهر والعصر من الزوال الى الغروب وبالحال كالحج واحكام الحيض وامثالها وثانيا
ان شمولها للمكلفين يكون من باب كلي لا لان خطاب الجمع وهو من باب الانضمام كشمول الجموع لا من باب الاحاطة وقال البعض انه لقاعدة الاشتراك لا لاقتضاء
الامر والنهي وفيه انها تقتضي الاشتراك في الحكم لا الدلالة على الاحاطة وفي الثاني اولا منع عدم التكليف في الاخبار والوعد والوعيد بل الكل مكلفون
بالاعتقاد بها كالنار والجنان والصراط والميزان والله خالق كل شيء وعالم بكل شيء وقادر بكل شيء والنبي نبي لكل الامة هذا لو لم يكن من [illegible]
الوضعيات والا فالتكليف فيها واضح من حيث العلية كالبول ناقض ونجس وامثالها وثانيا منع استلزام عدم التكليف عدم العموم بل يجوز ان يكون هو
ايضا عاما كقوله كل من عصى الله فهو مستحق للعقاب وكل من اطاعه مستحق للثواب والنار لكل كافر مقصر وامثالها وللقول بالتوقف تصادم الادلة
وقد عرفت ترجيح ادلة القول بالعموم لانا سلمنا الوضع للعموم ولكن لا ثمرة له لان الثمرة هي الحمل عليه لو تجرد عن القرينة وهو ما لم يكن اللفظ في المجاز
مشهورا واستعمال العموم في الخصوص مشهور حتى قيل ما من عام الا وقد خص لانا نقول ليس المناط في المجاز المشهور هو كثرة الاستعمال بل المناط فيه هو
تصادم الظهور الناشئ من كثرة الاستعمال مع الظهور الناشئ من الوضع عرفا من غير ترجيح وليس كذلك في المقام لتبادر العموم منه عند التجرد مع استمراره
وعدم رده منه ولذا لو خالف العبد يستحق المذمة وكذا التكذيب لو نفى وامثالها مما مر ويجب حمل اللفظ عليه سواء قلنا بكون حجية اصالة
الحقيقة من باب الوصف او التعبد وربما يقال ان المجاز المشهور هو ان يستعمل اللفظ في المجاز الخاص كثيرا وليس كذا المقام لتعدد مراتب الخصوص وفيه ان
الاستعمال في المجاز سواء كان بخاص ام لا يلزم صرف الحقيقة فالكثرة بالنسبة الى صرف الحقيقة متحققة وان لم تتحقق في المجاز الخاص والاول هو
المناط في المقام وربما يقال سلمنا التوقف في المجاز المشهور لكن هذا القسم خرج بالاجماع على الحمل على الحقيقة المرجوحة وفيه انه لو لم يكن لنا تام ظاهر
في العموم فلا وجه لحصول الاتفاق عليه تنبيه دلالة العام على العموم هل تكون من باب المطابقة او التضمن او الالتزام والحق ان الموارد مختلفة
فبعضها من الاخير وذلك كالنفي بلا نفي الجنس وبلا وما المشبهتين بليس وغيرها من غير فرق سواء كان المنفي معرفا او منونا او مضافا وسواء كان
مدلول المنفي الطبيعة كالمصادر واسماء الاجناس وامثالها او فردا منتشرا كالنكرة فان لازم الوضع الاحادي بحسب اللغتين والمدلولين في المصادر
واسماء الاجناس هو سلب الطبيعة ويلزمه العموم وكذا النكرة المنفية بمقتضى الوضع الاولي لكون نفي الفرد المنتشر مستلزما لنفي جميع الافراد
وقال البعض يكون من باب المطابقة بالوضع الثانوي لتبادر عدم وقوع الرؤية على كل فرد من قوله ما رايت احدا او لا من دون الانتقال الى الفرد
المنتشر ثم بالاستلزام الانتقال الى العموم والتثنية المنفية وكذا الجمع والعموم والتركيب لا يفيد العموم لان سلب التركيب لا يفيد نفي جميع الاجزاء

لارتفاعه

لارتفاعه بسلب جزء منه وسلب العموم لا يفيد العموم وسلب الجمع لا يفيد سلب الاثنين والواحد لعدم دخوله في مدلوله وكذا سلب الاثنين لا
يفيد سلب الواحد نعم سلب الجمع يفيد سلب جميع افراد الجمع وكذا سلب التثنية وبعضها من الاول كما في لفظ الكل والجميع والقاطبة والعام وامثالها
فانها لا يفيد الا الاحاطة ويعبر عنها بالفارسي بهر والفردية والجزئية وغيرها يستفاد من مدخولها فالمدخول دال على الجزئية والسور يفيد الاحاطة
فيها بالمطابقة وبعضها من الثاني اعني التضمن وذلك كمن وما الموصولتين وايما ومهما وامثالها فان الاول يفيد الاحاطة في ذوي العقول ويعبر عنه بالفارسية
هر چه وهو جزء له والثالث يفيد الاحاطة في المكان والرابع يفيد الاحاطة في الزمان كالزمن ومنه الجمع المحلى باللام كالعلماء فانه يستفاد من لام التعريف
الاشارة ومن هيئة الجمع ثلثة لا بشرط فتكون اشارة الى ثلثة لا بشرط وبناء على وضع التركيب للعموم الاستغراقي وابطال الوضع الاحادي للام التعريف
وهيئة الجمع كما هو الحق وسيجيء يكون معناه هر فرد عالم من حيث هو وكل فرد منه من حيث هو وبناء على العموم المجموعي يكون معناه هر فرد عالم
من حيث المجموع فكل فرد يكون جزءه وبناء على العموم الجمعي بابطال الوضع الاولي للام التعريف ووضعه في التركيب للعموم مع بقاء هيئة الجمع على الوضع
الاولي يكون معناه هر افراد جمع من حيث هو وعلى التقادير يكون هر جزء للموضوع له وافراد العام من حيث هو او من حيث الجزئية او افراد الجمع من حيث
هو جزء اخر فهذلك بالدلالة الواحدة على ارادة واحدة متعلقة بافراد العالم مستقلة بكون كل فرد مرادا مستقلا سواء انه بعبارة ام لا وان كانت المرادات متعددة
او متعلقة بها من حيث المجموع بكون كل فرد مرادا من حيث الجزئية وعلى الاول كما هو الحق ويجيء فدلالته على ارادة زيد العالم في حال انضمامه بدلالته على
ارادة عمرو العالم وهكذا فاذا خرج صنف او فرد فصاعدا عن المعنى الحقيقي بما يكشف عن عدم ارادته كقوله اكرم العلماء الا زيدا يكون مجاز الانتفاء هيئة
الانضمام بالنسبة الى زيد ولا يستلزم انتفاء ارادة زيد مثلا انتفاء ارادة سائر الافراد لكونها في المراد مستقلة باقية بالدلالة الاولية فالقسم
الثاني حتم يكون القصد متعلقا باصل التركيب اصالة وبالاجزاء تبعا كما على فرض العموم المجموعي وكما في السكنجبين ويلزم بانتفاء الجزء انتفاء التركيب
وانتفاء مرادية باقي الاجزاء وان يكن يكون مرادية الدبس لا لايجاد السكنجبين لا من حيث هو ويفيد عدم امكانه لعدم الخل لا يبقى مرادية الدبس
لا من حيث الجزئية لعدم امكان التركيب ولا من حيث هو لعدم ثبوته وقسم لم يتعلق بنفس التركيب بل تعلق بالافراد مستقلا من حيث هو ولا من حيث
الانضمام بالاخر في المرادية وان كانت الدلالة على ارادة كل منها في حال الانضمام بالدلالة على ارادة فرد اخر كما على فرض العموم الاستغراقي وهذا بانتفاء
احدها لا ينتفي مرادية الاخر ويمكن كون ظاهره كذلك مع انه لو كان بالتضمن يلزم انتفاء ارادة باقي الافراد بانتفاء ارادة بعضها وهو وهنا خلاف في الاجماع
اصل في الجمع المحلى باللام والمضاف اختلفوا فيه والمشهور وضعه للعموم وعن ابي هاشم وابي حامد الاسفرايني والواقفية عدمه في الاول وعن المازندراني
انه حقيقة في الحقيقة الجنسية ومجاز في الاستغراق وعن امام الحرمين اجماله وعن الشيخ والي الاظهر انه على تقدير امكان العهد لا يتعين ارادته بل يحتمل
العهد والاستغراق معا لكونهما معنيين حقيقيين له توضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في بيان موارد استعماله منها العهد الخارجي
كقوله اكرم هؤلاء الحضار ومنها العهد الذهني كقوله ولقد امر على اللئيم يسبني ومنها الجنس المفرد كما في الاحكام في تعريف لفظ لبعض المجزي الالم
بالحكم الواحد فصاعدا وكذا في افعال المكلفين ليدخل فيه خصائص النبي ومنها جنس الجمع كقوله تعالى الرجال قوامون على النساء والمراد جنس
هذا الجمع لا جنس المفرد ولو تحقق في ضمن فرد ولا الاستغراق الاحادي اعني كل فرد ومنها الاستغراق مع علم العهد في المقام خارجا
وذهنا اما من باب الشمول المجموعي كقوله الرجال عندي درهم او العموم الاحادي كقوله اكرم العلماء او العموم الجمعي كقوله جميع افراد جمع الرجال
قادرون على حركة هذا الحجر الثاني في اثبات الوضع لهذا المركب للعموم في الجملة على خلاف الوضع الاولي للتعريف والجمع المفيدين للاشارة
الى ثلثة الجمع اعني الثلثة لا بشرط المستلزم للشمول البدلي في افراده وله وجوه الاول التبادر فان المتبادر من قوله اكرم العلماء واكرم هؤلاء
الحضار هو ارادة كل فرد منه ولذا لو ترك اكرام بعضها لو فرد يكون عاصيا او مستحقا للمذمة عرفا وهو ينافي الادلة ولو كان باقيا على
الوضع الاولي لما كان كذلك لان التعريف موضوع للاشارة كما سيجيء والجمع موضوع للثلثة لا بشرط ولازم ذلك حصول الامتثال وعدم
المذمة باكرام الثلثة وترك غيره الثالث عدم صحة سلب ارادة العموم الرابع صحة سلب ارادة الثلثة لا بشرط شيء الخامس التكذيب العرفي
لو قال اكرمت العلماء وتعلم انه اكرم ثلثة منهم مع تركه اكرام الباقي السادس صحة استثناء الفرد هنا لانه لو كان باقيا على الوضع الاولي لما
صح استثناء الفرد لان معنى اكرمت العلماء اكرمت ثلثة منهم ولا يصح معه الا زيدا عرفا مع انه صحيح وصحة استثنائه سيما مع اطرادها في كل استعمال
بالنسبة الى كل فرد دليل على وضع التركيب كما من قال بوضع التركيب قال انه للعموم فلا يرد ان صحة الاستثناء لم يكن دليلا على العموم لانه
يقتضي شمول المستثنى منه للمستثنى بدليا كان او عرضيا كما في المطلقات واحتماليا او جزء كقوله اشتريت العشرة الا الواحد وشياعا
او استغراقيا مطلقا وضعا او بالقرينة ولو بالاستثناء بل بما يستثنى الموهوم المجازي لصيرورته صريحا في ارادة الحقيقة كقوله يجب اتيان
الاوامر الا الاوامر المستحبة لان الاستدلال كان باطراد استثناء الفرد مع الاجماع المركب استدلوا الرابع بوجوه منها تاكيده بما يفيد العموم
كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واورد عليه بانه يتحقق في النكرة ايضا على مذهب الكوفيين كقوله قد صرت البكرة يوما اجمعا والنكرة
ليست عامة والحق منعه كما منع بعض بل المراد باليوم العموم مجازا اما جميع الايام او جميع ساعات اليوم بقرينة لفظ الاجمع لعدم صحة تاكيد
من اليوم الواحد من حيث هو واحد بالاجمع عرفا ويجاب عن اصل الاستدلال بانه استعمال في العموم والاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ومنها انه
لو لم يكن للعموم لم يفد اللام تعريفا والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه على تقدير الخصوص لا يحصل المعرفة فانه ليس بعض الجموع اولى
من البعض فكان مجهولا فيجب صرفه الى الكل لتحصيل المعرفة لانه معلوم عند المخاطب وفيه ان الوضع الاحادي منسلخ سلمنا لكنه يدل على

هر شخص هو جزء للموضوع له والثاني يفيد الاحاطة في غير ذوي العقول ويعبر عنه بالفارسية چه

الاشارة وحضور ما يراد من المدخول في الذهن وهو غير معلوميته عند المخاطب من حيث هو ومنها ان المعرف اكثر من المنكر لصحة انتزاع النكرة
من المعرف كقوله جاء رجال من الرجال دون العكس والمعرف اما ان يكون هو الجميع وهو المطلوب او ما دونه وهو باطل فانه لا عدد اقل
من الكل الا ويصح انتزاعه منه وفيه ان انتزاع غير الكل من الكل لا يستلزم ان لا يكون غير الكل منتزعا عنه لما دونه لجواز قوله جاءني رجال
من عشرة رجال على انه لا يستلزم كثرة المعرف كون شموله استغراقيا لجواز كون شموله اطلاقيا بكون الجمع المنكر فردا منتشرا من الجمع مع كون
المعرف جنسا ومنها ان الانصار لما طلبوا الامامة لانفسهم احتج عليهم ابو بكر بالنبوي الائمة من قريش وسلم الانصار منه وقال بعض ان السكو
لعله من الخوف وفيه ان مقتضى المستدل انه لولا العموم لما صح حصر النبي ص الامام في قريش ولما صح استدلال ابي بكر به لا سكوت الانصار لان
غاية منعه تحقق الامام في غير قريش بالتخصيص ان امكن لا منع الحصر ويؤيد ما قلنا من العموم الشهرة وظهور الاجماع لندرة المخالف ان كان
وكذا الاجماعات المنقولة قال في المعالم لا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققو مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا
يعتد به الثالث في انه على فرض العموم هل يكون موضوعا للعموم المجموعي او الجمعي او الافرادي والحق هو الاخير وذلك لما مر من تبادر كل فرد وعدم
صحة سلب ارادة كل فرد وصحة سلب غيره ولانه لو كان للعموم الجمعي او المجموعي لما كان بترك الواحد فيما لم يكن غيره مذموما في مقام التكليف ولما
كان كاذبا في الاخبار عند العرف نعم يتبادر من بعض الامثلة العموم المجموعي وذلك كما في قوله للرجال عندي درهم او اعط العلماء درهما لكنه
من القرينة اعني الدرهم ومن سياق التركيب ولذا يتبادر الافرادي من المجرد عن القيود كقوله العلماء والرجال والنساء وهكذا وقال البعض
انه في النفي موضوع للافرادي كقوله لا تقتلوا المشركين وفي الاثبات مع القيد للمجموعي كما ذكرنا وفي الاثبات بدون القيد للافرادي وفيه
انه لا كلية فان في النفي قد يتبادر منه المجموعي كقوله لا تكرم العلماء درهما وفي الاثبات مع القيد قد يتبادر منه الافرادي كقوله اهن الفساق
اهانة شديدة او اضربهم بالخشب الرابع في ان استعماله في الاستغراق المقامي كقوله جمع الامير علماء البلد او النحو هل يكون حقيقة او مجازا
والحق الثاني لتبادر كل فرد من اللفظ المجرد واختصاصها بالبلد انما يحصل بالقيد ولما مر من ان الجمع المحلى باللام موضوع لاحاطة افراد
مدخول اللام من حيث هو لا افراد المدخول بعد تقييده بالقيود ووضوح القيد يكشف عن عدم ارادة الاحاطة بالنسبة الى غير القيد وانتفاء
الانضمام كما في الاستثناء فيكون مجازا الخامس في ان استعماله في العهد الخارجي على سبيل الاستغراق فيه كقوله اكرم هؤلاء العلماء
هل يكون حقيقة او مجازا واختار الاول بعض الاواخر ونسبه الى المحقق والفاضل الشيرواني ره ونسب الثاني الى العلامة ره ونفى
البعد عنه في المختلف يمكن القول بالاول بوجوه الاول اصالة الاشتراك المعنوي والقدر الجامع هو الاستغراق المطلق القابل لتحققه
في المعهود وغيره مما يشتمل على المعهود الثاني عدم المنافرة في هذا الاستعمال ويتم غيره بالاجماع المركب الثالث انه لو كان حقيقة في الاستغراق
الكلي يلزم المجاز بلا حقيقة في كثير من الالفاظ لعدم استعمالها فيما يراد به جميع افراد المدخول والحق الثاني لوجوه الاول انه لو كان حقيقة في
الجامع يلزم المجاز بلا حقيقة لعدم استعماله في الجامع اصلا وهو خلاف الاصل لندرته ولو كان على سبيل الاشتراك اللفظي فهو ايضا خلاف الاصل
الثاني عدم تبادر الجامع وتبادر الاستغراق الكلي وعدم تبادر الجامع انما يكون لاجل انتفاء اسباب العهد لانا نقول لو كان كذلك لتبادر الجامع
اولا ثم بعد تمامية الكلام وعدم ذكر اسباب العهد ينتقل الى الاستغراق الكلي وليس كذلك بل يتبادر اولا الاستغراق المطلق الثالث وجود المنافرة
في قوله اكرم الرجال هؤلاء ويتم السابق بالاجماع المركب الرابع ما مر في الاستغراق المقامي من انتفاء الانضمام بالنسبة الى غير العهد فيكون مجازا
وما ذكر للحقيقة فيه فاسد اما الاول فلعدم كونه قابلا للمعارضة مع عدم تبادر الجامع وتبادر الخصوصية واما الثاني فلمعارضته
بالمنافرة فيما ذكرنا واما الثالث فلمنع عدم الاستعمال فيه وذلك كقوله الاشقياء ممدوحون من حيث العادة وهكذا كما مر ومما ذكرنا
ظهر ان استعماله في العهد الذهني وجنس المفرد وجنس الجمع مجاز لعدم احاطة فيها السادس في ان هذا الوضع للتركيب هل يكون بالوضع
اللغوي او العرفي مقتضى اصالة تأخر الحادث هو الثاني ومقتضى اصالة بقاء الموافقة بالوضع الافرادي وعدم نقلها بالنسبة الى العموم
هو الاول وهو الحق لوجهين الاول الغلبة فان الغالب هو الاتحاد بين العرف واللغة الثاني ظهور اجماع المركب بل الاجماع المركب بان كل
من قال بوضعه للعموم قال بالوضع الاولي اللغوي كسائر التراكيب كالتركيب الاسنادي بناء على ثبوت الوضع فيه كما هو الحق وتظهر
الثمرة في تعارض العرف واللغة من حمل كلام الشارع على الاول او الثاني تذنيبات الاول لا فرق في الجمع المحلى بين الجموع من القلة
والكثرة والتكسير والسلامة وغيرها وذلك لعموم الادلة الثاني هل يختص بما كان الجمع مدخولا لحرف التعريف او يعمه وما كان مدخولا
بلام الموصول والحق الثاني وذلك لعموم الادلة ولان التركيب وضع للعموم من دون ملاحظة كون الالف واللام للاشارة او الموصول
الثالث هل يكفي في العهد سبق الذكر في كلام السائل او يختص بما اذا كان في كلام واحد واختار بعض الاواخر الاول معللا بانه المفهوم عرفا و
اختار الثاني بعضهم والحق انه يختلف في المقامات ففي بعضها يتبادر عرفا نفس المسئول عنه وفي بعضها يتبادر نفس العموم وفي الشك الاصل
هو الثاني لكون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وهذا منه الرابع هل يكفي في العهد الشك وعدم القرينة على كل منهما او لا بد من القرينة
على عدم الاستغراق قال بعض الاظهر الاول ثم قال وعليه هل حكم الغائبين حكم الحاضرين او لا بد للغائبين من قرينة صارفة عن العهد او شاهد
يدل على عدمه وجهان صرح بثانيهما بعضهم لكن الاولى الاول نعم يعتبر الظن بعدمه عند المخاطبين فقد يرجع فساده غني عن البيان لان في الشك
في العهد والاستغراق لو حمل على الاول فيختص الخطابات بالحاضرين ومعه قوله وعليه هل حكم الغائبين حكم الحاضرين ان كان المراد من هذا

الخطاب

الخطاب ومن دليل آخر كقاعدة الاشتراك والاول فاسد لفرض عدم شموله للغائبين واما الثاني فلا يفرق بين القرينة الصارفة عن
العهد او لا وقوله نعم يعتبر الظن بعدمه فيه ان اعتبار مطلق الظن فيه ممنوع فتدبر الخامس ان الجمع المضاف واسم الجمع كالجمع المحلى فيما ذكر الا في الحق
الاول لما مر وللاجماع المركب وربما يستدل ببعض الآيات فللاول باحتجاج فاطمة ع على ابي بكر حيث منعها من الفدك بقوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين مع عدم انكار احد من الصحابة لها مع حكم العادة به لو امكن لوجود الداعي عليه بل عدل ابو بكر الى رواية نحن
معاشر الانبياء لا نورث وللثاني بقصة نوح ع حيث قال رب ان ابني من اهلي تمسكا منه بقوله تعالى وانجيناك واهلك واقراره تعالى على ذلك
واجابه بانه عمل غير صالح وبقوله تعالى انا مهلكوا اهل هذه القرية مع قول ابرهيم ع ان فيها لوطا والملائكة اقروه على ذلك واجابوه بتخصيص لوط
واهله وتقريره تعالى جميع ذلك وما ورد على الاول بان الفتوى في الطرح ح كما ذكر انه المعروف بل المفهوم عرفا ان العرب اذا قالت جمعا بجمع يوضع
كل فرد من هذا على كل فرد من ذاك وعلى هذا يكون الولد مقابل الولد وهو غير العموم في المقام لكن يمكن دفعه بان الظاهر التمسك باعتبار
شمول الخطاب للنبي ص وولده ولذا اجاب ابو بكر بما اجاب فتدبر السادس في ان الفاظ العموم هل يفيد الاحاطة في جميع افراد المدخول من النادر
والاندر فيما كان المطلق مشككا او يفيد الاحاطة في الافراد الشايعة والنادرة دون الاندر او يفيد الاحاطة في الافراد الشايعة
الفرق بينه وبين المطلق ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة مع كون عمومه بدليا فيها كالعام ينصرف اليها مع كون عمومه بدليا فيها
والعام ينصرف اليها مع كون عمومه استغراقيا فيها او في شموله للفرد الاندر خلاف يقينا وبالنسبة الى النادر كذلك لكن المشهور بين الاصحاب
هو الشمول بالنسبة اليه عن الشهيد في تمهيد القواعد انه قال اطلاق الاصوليين يقتضي ان الفرد النادر يدخل في العموم وصرح بعضهم
بعدم دخوله ونسب الى ابي اسحق الشيرازي انه حكي فيه خلافا وعن بعض انه قال الواحدي في كتبه وانما يوجد في كلام الاصوليين اضطراب يمكن
ان يؤخذ منه الخلاف وكيف كان الحق هو الشمول بالنسبة الى النادر كقوله كل اي قد رشئت بالنسبة الى اللقمة فصاعدا والدليل
على ذلك ما مر في اثبات الوضع للعموم من التبادر وعدم صحة سلب ارادة النادر وحصول المذمة بتركه وكذا لزوم التكذيب واطراد الاستثناء
واما في الاندر فيختلف بحسب المقامات بحسب التعارف وكثرة الاستعمال وقلته وربما لا يدخل في مقام الاثبات كقوله كل اي قد رشئت بالنسبة
الى الحبة واحترم كل ذي لحية بالنسبة الى لحية النساء وربما يدخل كقوله طهر اي ماء كان فلا كلية واما في النفي فيدخل ان كان المدخول مفردا
مطلقا معرفا كان او لا كقوله ما اكلت الدبس للتكذيب عرفا لو ظهر اكل دبس الرطب في اصفهان ولا يدخل ان كان المدخول جمعا محلى كقوله ما اكلت
الفواكه لان سلب العموم لا يفيد العموم ولا تكذيب لو ظهر اكله فرد الاندر او فرد الشايع قال بعض وهل يكون هذا اعني الشمول للنادر وعدمه
للاندر بالوضع اللغوي والعرفي بطريق الانطباق او الاختلاف والحق الاول للاصل المعتضد بالغلبة وظهور الاجماع وعلى ان الشمول وعدمه
لا يكون بالوضع بل يكون للتشكيك الحاصل من غلبة الوجود او كثرة الاستعمال وهما معا وح ربما يكون التشكيك حاصلا في زمان الوضع
وباقيا في العرف وربما كان زايلا في العرف وربما كان في اللغة متواطيا وحدث التشكيك بسببه من غلبة الوجود او كثرة الاستعمال
في العرف وربما كان مشكوكا وعلى الاول الامر ظاهر وعلى الثاني يكون عدم الشمول مختصا بزمان اللغة وعلى الثالث يكون مختصا بالعرف
وعلى الرابع في الشك في غلبة الوجود يكون كالاول لكون الغالب غالب الوجود في العرف غالب الوجود في اللغة ايضا كذي ياس الواحد
واما في الشك في غلبة الاستعمال فكالثالث لاصالة التاخر وتظهر الثمرة في تعارض العرف واللغة من حمل كلام الشارع على الاول او
الثاني وتوضيحه في المطلق والمقيد اصل في المفرد المحلى باللام اختلف الاصحاب في دلالته على العموم فعن بعض انه يفيد العموم وعزاه المحقق
الى الشيخ ره والمشهور على العدم وفي المعالم الاجمال لانكار افادته العموم في بعض الموارد وسيجيء تمام كلامه وظاهره الاشتراك وعن امام
الحرمين التفصيل بين ما يتميز الواحد من جنسه بالتاء كتمر وتمرة وضرب وضربة فيفيد العموم دون ما لا يتميز وعن الغزالي الفرق بما مع
الحاقه ما يقبل التوصيف بالوحدة وعدمه كالدينار والذهب فانه يصح ان يقال دينار واحد ولا يصح ان يقال ذهب واحد وتوضيح المطلب يقتضي
رسم مقامات المقام الاول في بيان موارد استعماله انه قد يستعمل في الاشارة الى الجنس كقوله احل الله البيع وقد يستعمل ويراد به العهد الخارجي
كقوله اكرم هذا الرجل ويا ايها الرجل وقد يستعمل ويراد به العهد الذهني كقوله ولقد امر على اللئيم يسبني وقد يستعمل ويراد به الاستغراق
كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وح هل يكون حقيقة في الجنس او فيه وفي العهد الخارجي او فيهما وفي الاستغراق او في الاستغراق
المقام الثاني في الوضع الافرادي للمدخول وللداخل عليه من اللام والتنوين والاضافة وعلامة التثنية والجمع اما المدخول اعني المصادر
واسماء الاجناس التي يتعاور عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الالفاظ الغير المستقلة كاللام والتنوين والاضافة وعلامة التثنية
والجمع هل يكون موضوعا اولا بل يكون موضوعا مع اللواحق والحق هو الاول وذلك لتبادر الاصلي فان المتبادر من رجل من دون اللواحق
الرجولية والتبادر المعنى الرجل فان المتبادر منه شيئان الرجولية من المدخول والاشارة من اللام والاجماع والاصل لانه لو فرض عشرة مواد
لها وضع شخصي مع اللواحق الخمسة وضع نوعي يتحقق خمسة عشر اوضاع واما لو كان مع اللواحق موضوعا يلزم خمسين وضعا والاصل
عدم تعدد الوضع كيف والقول بالوضع الشخصي بالنسبة الى هذه الالفاظ مع كل واحد من اللواحق خراف قطعا فان لحوق تلك اللواحق
في احاد جميع الالفاظ ليس مسموعا من العرب قطعا بل المحض منه من العرب انما هو نوعها والقول بان الوضع علة تامة لصحة الاستعمال
ولا يصح استعماله بدون اللواحق مدفوع اولا بمنع كونه علة تامة لصحة الاستعمال لجواز كون الغرض فائدة اخرى كحدوث المجازات وثانيا

بجواز وضعه لافادة المعنى في ضمن اللواحق وثالثا بتحقق الاستعمال في المعددات كرجل وفرس وهكذا وعلى ما ذكرنا هل يكون موضوعا للماهية
المطلقة لا بشرط شيء الذي يسمى بالجنس ويكون مطابقا للمسمى او للماهية مع وحدة لا بعينها كما نسب الى بعض والحق هو الاول للتبادر وصحة
سلب الوحدة والكثرة وعدم التكرار في الرجل الواحد وعدم التناقض في الرجل المتعدد ولزوم التسوية بين رجل بدون التنوين ومعها و
يؤيده ما نقل عن السكاكي اتفاقهم عليه في المصادر المجردة مع عدم القول بالفصل كما ادعاه بعض ومما ذكرنا ظهر ان الجنس هو الماهية لا بشرط
شيء كالرجولية واسم الجنس هو الاسم الموضوع له من غير دلالة على حضوره الا بالقرينة كاللام بخلاف علم الجنس فانه موضوع له مع ملاحظة تعيينه
وحضوره في الذهن كاسامة فهو يدل على الحضور بجوهره دون اسم الجنس ولذا قد تراهم يعاملون معه معاملة المعارف دون اسم الجنس واما الكلي الطبيعي
فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس ومناسبته انما يكون مع نفس الجنس وليس الجنس كليا طبيعيا لان المفهوم الممتنع جنس والممتنع عند اعني
القدر الجامع الموجود في الافراد حقيقة او فرضا كلي طبيعي واما اللام التعريف الذي يدخل المفرد والحق انه موضوع للاشارة الى ما اريد من
مدخوله سواء اريد منه ما يكون ظاهرا فيه كالجنس ولا اعني المعنى المجازي كالعهد الذهني والاستغراق وذلك للتبادر ونفي المتبادر منه ليس
الا الاشارة المطلقة وعدم المنافرة فيه ابدا ان تكاب المجاز في المدخول واصالة عدم الاشتراك والمجاز وانه لو كان حقيقة في الاشارة الى
الجنس او العهد او الاستغراق يلزم التكرار لو اريد هو من المدخول بالقرينة او بالوضع ويلزم التناقض لو اريد خلافه بالقرينة او بالوضع
وانه لو كان حقيقة في الاشارة الى احدها بالخصوص لكان مبنيا في حد ذاته ومنبئا للمدخول عند قرينة الصارفة للمدخول عن المعينة
كصورة العكس كما ستذكر والثاني باقسامها باطل لانه يوجب افتقاره الى القرينة في العهد والاستغراق دون الجنس دليل المجازية لانا نقول على
فرض تسليم مجازيته لا يستلزم مجازية الداخل مع ان احتياجها انما يكون في الكل الا ان المدخول لما كان مبينا في الجنس يكفي لبيانيته ويكشف
عن ذلك الاجمال فيما لو كان المدخول مجملا وهو دليل للاشتراك المعنوي او الوضع العام والموضوع له الخاص لاصالة عدم اشتراك اللفظي
ووضعه عام والموضوع له خاص كساير الحروف لما مر في وضع الحروف ومما ذكرنا ظهر بطلان ساير الاقوال منها كونه حقيقة في العهد
والاستغراق ومنها كونه حقيقة في الاول دون الثاني ومنها العكس سواء ارادوا كونه حقيقة في الاشارة الخاصة او في نفس العهد
او الاستغراق وربما يظهر من بعض القول بكونه لتعريف الجنس وهو ايضا فاسد لانه يلزم المجازية في اللام لو اريد من المدخول غير الجنس و
ليس كذلك وح مع عدم القرينة مجملة والمدخول مبين في الجنس والبيان سار في اجمال اللام ويصيره مبينا اعني الاشارة الى الجنس لا العكس وذلك
لبناء العرف على العمل بمقتضى الجنس من الاكتفاء بالاقل مع عدم توقف فيه وعدم لزوم الاستفهام وعدم ترتب المذمة على تركه وترك الزايد عن
الواحد وكذا لو استعمل المدخول في المعنى المجازي مع القرينة المبينة نعم مع اجمال المدخول يصير مجملا وح يكون مقتضى الوضع الاحادي تعلق الافضا
هو الطبيعة الحاضرة وهذا الاستعمال حقيقي ولم يكن للتركيب وضع كالجمع المحلى باللام للاصل وتبادر الاصل والمعنى كما مر ولانه لو كان لتبادر خلاف
الوضع الاولي ولصح سلبه عنه مع انه يصح سلب ارادة غير الجنس مع التبادر العرفي في ارادة غير الجنس بالقرينة ويدل على عدم الاستغراق ايضا
عدم اطراد الاستثناء كقوله جاءني الرجل الا البصري او الا السمينة ويؤيده عدم جواز تاكيده بالعموم كقوله جاءني الرجل كلهم وان امكن كونه الاخير
من باب عدم المشاكلة اللفظية ويدل على بطلان وضعه للاستغراق فقط ايضا لانه لو كان موضوعا للاستغراق فقط لما صح قوله اكلت الخبز او
الرمان وامثالها مع ارادة الواحد وذلك لعدم وضعه له وعدم العلاقة المصححة بين العموم والفرد ولما صح الاكتفاء بالواحد في التكليفيات
كقوله ابتغي بالخبز او الماء او البطيخ وهكذا ثم هذا التركيب قد يستعمل ويراد به الجنس الحاضر لا بشرط شيء مع جواز سريان حكمه في الافراد كقوله
الرجل خير من المرئة وكما في التعاريف الانسان حيوان ناطق وقد يراد به بشرط لا مع عدم سريانه فيها كقوله الحيوان جنس والانسان نوع
فان الحكم للكلي لا يستلزم جواز تحققه في الافراد وقد يكون بالتفصيل كالصلوة فانها تصح بالنسبة الى بعض الاحوال والامكنة والازمنة
لا بشرط وبالنسبة الى بعضها بشرط لا كالتكلم ونقل الكثير وهكذا ومثل الصوم وغيره والظاهر مع عدم القرينة هو الاول لان الظاهر
من اجراء الحكم على الجنس تحققه فيه كاينة كلما تحقق حتى يجيء الدليل على كونه بشرط شيء او بشرط لا ومما مر ظهر ان استعمال المفرد المحلى
باللام في الجنس حقيقة وكذا الاستعمال في العهد الخارجي حقيقة ذكريا كان او حضوريا كقوله اكرم هذا الرجل يا ايها الرجل وامثاله وكذا
الصنف والفرد المتعارف في المطلقات المشككة بالتشكيك المبين العدم بمعنى ان الاستعمال في الجنس لا يكون منافيا للعهد من باب
اطلاق الكلي على الفرد لان قوله اكرم هذا الرجل يتبادر منه الحمل المتعارفي اعني اكرم هذا الذي هو فرد من هذا الجنس المشار اليه فيكون
هذا مستعملا في الاشارة الى هذا الفرد الخاص واسم الجنس في نفس الجنس واللام في الاشارة اليه وكذا يا ايها الرجل ولا يكون من باب الحمل
الذاتي اعني اكرم هذا الفرد الذي هو نفس الرجل حتى يكون المراد بالرجل الفرد وكان مجازا للتبادر وخلافه كما مر ولاصالة الحقيقة و
لانه لو كان من باب الحمل الذاتي لتبادر حصر الرجل في هذا الفرد ولا يفهم الحصر عرفا والحمل الثاني والحصر كما في المجازات ولم يكن
كذلك عرفا ولا يكون بطريق الاشتراك اللفظي بل الموضوع له هو نفس الجنس ايضا كما عرفت ومع عدم القرينة يحمل على الجنس وفي مقام يكون مالا
للامرين كقوله زيد عالم ثم قال اكرم العالم فبناء على الاشتراك يجب التوقف وعلى فرض الاختصاص يحمل على الجنس ان قلنا بكون حجية اصالة
الحقيقة من باب عدم ظهور القرينة وبتوقف ان قلنا بكونها من باب ظهور عدم القرينة والحق هو الاول فيما كان سبب الشك الامور المنفصلة
والثاني فيما كان الشك ناشيا من الامور المتصلة كما في المقام ومع التوقف يجب الرجوع الى الاصول العملية وربما نقتضي اصالة الاشتغال

الحمل

الحمل على المعهود لقوله تم يجوز السجدة على الحجر فيجب بعين المقاطيس للاصل المذكور وربما يقتضي اصالة البراءة ذلك ايضا وذلك فيما
لم يكن المعهود في زمان التكليف موجودا فيما لا يمكن الاتيان بالمعهود في زمان التكليف والمكلف به وربما يقتضي الاصل الحمل على نفس الطبيعة
كما لو كان المعهود موجودا في زمان التكليف بعد تمكن الاتيان به ثم ارتفع وذلك هو استصحاب التكليف ومما ذكرنا ظهر بطلان ما
مهد القواعد من وجوه وهو انه قال اذا احتمل كون ال للعهد والجنس والعموم حملت على العهد لاصالة البراءة من الزايد ولان تقدم
العهد قرينة مرشدة اليه لما عرفت في الاول من اختلاف الاصل وفي الثاني بان مجرد ذكره سابقا لا يعين كونه للعهد بل يحتمل كل منهما احتمالا
متساويا واللازم التوقف لبطلان الترجيح بلا مرجح على فرض الحقيقة فيهما وعلى فرض الحقيقة في الجنس فالظهور وكذا يظهر فساد ما اورد عليه
بعض من ان بعد الاغماض عن كون اصالة الحقيقة مقتضية للحمل على الجنس اصالة البراءة تقتضي الحمل عليه فان الشارع لو قال تجوز السجدة
على الحجر فاذا حمل على الجنس جوزنا على اي حجر كان فلا يجب علينا تحصيل المعهود مثل المقاطيس وفيه انه ربما يقتضي وجوب تحصيل غير المعهود
فيما لا يمكن المعهود واصالة البراءة تنفيه مع ان الاصل يختلف كما عرفت واما المجازية في العهد الذهني فلان قوله ولقد امر على اللئيم يسبني يكون
متعلق الحكم هو الفرد المعلوم عند المتكلم دون المخاطب الدال عليه انما هو العقل بعد ملاحظة هذا التركيب من ان المرور لم يحصل للطبيعة
بل الفرد بها وكذا السب لابد من شيء يراد به الفرد وهو لا يكون امر ولا يسبني ولا العقل وهو واضح ولا اللام لعدم كون الحرف قابلا للمعنى الاسمي
ولزوم تقدم الفرد على الطبيعة عرفا وليس كذلك بل المتبادر هو الطبيعة الموجودة في الفرد بمعنى نفس المدخول اعني اللئيم وهو مستعمل في غير
ما وضع له لان الموضوع له هو الجنس لا الفرد ومثله النكرة وكذا الاستغراق لان قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا يكون متعلق
هو الافراد والدال عليه يكون هو الاستثناء ومحل الارادة ليس الا اسم الجنس كما مر وهو مجاز فيه لانه يبقى الجنس لا يكون منافيا لتحققه في الافراد
كاطلاق الكلي على الفرد كالانسان طويل لانا نقول انه يصح فيما صح ارادة الجنس من المدخول كالانسان والافراد من الخارج وفي المقام لا يمكن على فرض
العموم لان معناه ح كل فرد من الانسان وكان المراد من الانسان الاحاطة في افراده وهو غير نفس الجنس من حيث هو فكان مجازا ومما ذكرنا
ظهر بطلان كلام التفتازاني في المطول حيث قال ان استعماله في العهد الذهني حقيقة فانه اطلق واريد الجنس وفهم الفرد من القرينة و
ذلك لان محل الارادة لم تكن هي القرينة بل تكون هو نفس المدخول وهو مجاز فيه والقول بان المتبادر من قوله اشتر اللحم والخبز والدهن
وامثالها هو الطبيعة الموجودة في الفرد لا بعينه مدفوع بان المتبادر هو طلب طبيعة اللحم لا بشرط شيء من دون التفات الى الفرد لكن
بحكم العقل يتبعها بلزوم ايجادها في الفرد معتمدة وهو لا يكون من باب دلالة اللفظ والقول بان التفتازاني من ائمة اللغة وقوله حجة مدفوع
بان هذا الكلام مبني على اجتهاداتهم وليس ذلك مما مقصودا بالنقل ويجوز منهم الخطاء كما يدل عليه ايرادات العرفية واستدل من قال بكونه
حقيقة في الاستغراق بوجوه الاول صحة الاستثناء وفيه ما مر من عدم الاطراد دليل وليس كما سبق الثاني اكثرية الاستعمال في العموم في الكتاب
والسنة في الاحكام كقوله الماء طاهر والبول والغايط والكلب نجس وهكذا وفيه انه لا يمنع ارادة العموم لجواز ارادة الطبيعة وكان ثبوته للافراد
من باب السريان كما سيجيء ولذا نهم في العرف يمتثلا باتيان الواحد في الاوامر وثانيا بان الاستعمال في غير الاستغراق في غير الوضعيات اكثر و
لذا قيل ما من عام الا وقد خص وثالثها ان الظن الناشي من الغلبة لا يعارض الظن الناشي من ظهور اللفظ في نفي الجنس لكونه اقوى من وجوه
كيف ولو كان حقيقة في العموم مع كثرة الاستعمال فيه فلا وجه لتبادر الجنس الثالث عدم القول بالفصل بينه وبين الجمع المعرف مع ثبوت
عمومه وفيه ان القول بالفصل ظاهر الرابع ان اللام ليس لتعريف الماهية لحصوله باصل الاسم ولا الواحد بعينه لعدم دلالة اللفظ عليه ولا
المراتب الخصوص لعدم الاولوية فيكون للجميع وفيه منع كون الاسم دالا على الطبيعة الحاضرة بل دال عليها من حيث هي واللام دال على الاشارة
وحضورها الخامس توصيفه بما يفيد العموم وهو ما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر لكون اسم
الجنس كالجمع المحلى مفيد للعموم الافرادي وفيه ان الاستعمال اعم ولو استدل بعدم المنافرة ففيه انه من حيث اللفظ مسلم المشاكلة لكن
بعد ظهور معنى العموم في الصفة واستلزامه لتعميم الموصوف يحصل المنافرة جزما وهو المناط وبقوله ان الانسان لفي خسر الخ وفيه ما مر من
كون الاستعمال اعم سيما اذا كان مع القرينة كالمقام وهي الاستثناء والاصل وما ذكرنا يعين المجازية وما يقال في الجواب عن الوجهين الاخيرين
ان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المحلى باللام العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه
احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام ح انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره كان مجازا على حد صيغ العموم
التي هنا ايضا ثبوتها والدليل لا يثبت الا افادته العموم في الجملة وهو غير المتنازع فيه مدفوع بانه مبني على الاشتراك اللفظي او اطلاق الكلي على
الفرد وقد عرفت فسادهما وقوله كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق وكونه احد معانيها مما لا يظهر خلاف بينهم فاسد لما عرفت من
الاقوال الكثيرة بل نقل بعض الاواخر عن الشيخ والحاجبي انه قال المشهور في كتب البيان والاصول ان معنى اداة التعريف ينحصر في العهد والاستغراق
انما يقع في المقامات الخطابية مع ان ظهور عدم الخلاف بل عدم الخلاف لا يكون قابلا للمعارضة مع ما ذكرنا من الادلة على الوضع الاحادي
وعدم الوضع للتركيب ومما ذكرنا يظهر بطلان ساير الاقوال الثالث قال في المعالم حيث علمنا ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على
العموم كونه ليس على حد صيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة
العموم منه حيث لا عهد خارجيا كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا وقوله الماء اذا بلغ كرا لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة

على ذلك امتناع ارادة المهملة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا وح اما ان يراد الوجود الحاصل لجميع الافراد او لبعض غير المعين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وهكذا فتعين ارادة الجميع وهو معنى العموم ويسمى بالحكمة لانه يثبت بحكم العقل به بعد بطلان سائر الاحتمالات من الجنس والنكرة اعني الفرد الغير المعين بعدم ملاحظة الخصوصية لعدم مدخليته كما يتنى عجز وامثاله والعهد الخارجي اعني المعين عند الله وعندنا كالعبد والعهد الذهني وهو المعين عند الله دون العبد وفساد العكس واضح اما الجنس فلزومه بطلان الحكم بالطبايع على ما مر واما النكرة فبانه لا معنى لتحليل بيع من البيوع واما العهد الخارجي فتوقفه على القرينة المعينة للفرد عند العبد والمفروض عدمها مضافا الى اصالة عدمها واما العهد الذهني فلانه يوجب الاجمال وينافي كون الاصل في الكلام البيان مع كونه اغراء بالجهل ويرد عليه او لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع كما مر في اجتماع الامر والنهي وهو الظاهر من اللفظ لكونه حقيقة فيها مع بطلان ما ذكره من عدم وجودها او عدم اتصافها بالحسن والقبح او كونه مقدورا بواسطة الفرد كما مر فيجب حمل اللفظ على ظاهره وهو في الاحكام التكليفية يكفي اتيان الفرد مقدمة على سبيل التخيير في المقدمات لايجاد الكلي وحصول الامتثال به وسقوط التكليف في الزايد يحتاج الى الدليل والاصل عدمه ومنه اغلب الاوامر العرفية كقوله ابتني بخبز وبدبس او بطبيخ وهكذا وكذا الشرعية وفي الوضعيات لما كان متعلقا بالكلي وهو عارض وموجود في الافراد فيلحق الحكم فيها بالعرض والسريان مستقلا بنحو شمول الاطلاق بخلاف العموم الاصولي لانه يدل على ارادة كل فرد بالخصوص فكان دلالته على الافراد بالاصالة وكان اصرح من هذا الاطلاق ولذا يشمل الافراد النادرة دون هذا الاطلاق في مقام الاثبات والدليل على شموله لها بنحو العروض والسريان فهم العرف في قوله البول نجس وكذا الكلب والميتة والبيع حلال وامثالها وتظهر الثمرة بين ما قاله بالحكمة وما قلنا بالسريان فيما وجد دليل على نفي الحكم عن بعض الافراد او الاصناف فعلى ما ذكرنا يحصل التعارض ويحتاج الى الترجيح بخلاف ما ذكره بنحو الحكمة لانه اقتضى العموم بعد بطلان المعين وبعد وجود الدليل على نفي البعض يصير غيره معينا ومعه لا يحكم العقل بالعموم لان الحكم الثابت للكلي لا يستلزم تحققه في الفرد كيف بالافراد كقوله الانسان نوع لانا نقول الكلام هنا في الحكم المتعلق بالكلي من حيث قدرة المكلف على ايجاده والامتثال به ولا قدرة بايجاده الا بايجاد الفرد وثانيا بمنع بطلان النكرة كلية لجواز كفاية الفرد الواحد وعدم مدخلية خصوصية الفرد كما في اغلب التكاليف نحو ابتني بخبز او بدبس وامثالها وثالثا بمنع بطلان العهد الخارجي لان عدم القرينة لنا لا ينافي وجودها للمشافهين واضمحلالها لنا ويكون بيانا ذاتيا واجمالا عرضيا كسائر المجملات يرجع الى الاصل ثم اصالة عدم القرينة وعدم ما يدل على العهد مع الغلبة لان الغالب عدم اختصاص الحكم بفرد خاص بل الغالب انه للفرد المنتشر كما في التكليفيات وللاغلب كما في الوضعيات يبطل العهد الخارجي ورابعا بمنع بطلان العهد الذهني كلية لجواز كون المقام مقام الاجمال التعين او عدم زمان حاجة وامثالها كسائر المجملات الذاتية وفي تشخيص الحكم يرجع الى الاصل والاغراء بالجهل باطل حيث لم يكن سبيل للمكلف الى الامتثال وهو هنا ممكن باتيان كل المشتبهات مقدمة ان لم يكن غيره حراما والا فالتخيير كما في الحدود بن نعم ان تم الدليل العقلي على امتناع تعلق الحكم بالطبايع لو وجد قرينة في بعض المقامات على عدم ارادة الكلي وصرف اللفظ عنه من غير تعيين المجاز وذا الامر بين النكرة والاستغراق والعهد الذهني والخارجي يمكن القول بان اغلب المجازات واولها هو كفاية الفرد الواحد مع عدم مدخلية الخصوصية في الاوامر وهو يقتضي النكرة والاغلب عدم اختصاص الحكم بفرد خاص في الوضعيات بل الاغلب ثبوته للاغلب الا ما خرج بناء على ما مر عام الا وقد خص مضافا الى بطلان العهد الخارجي لاصالة عدم القرينة وبطلان العهد الذهني باصالة البيان في الكلام حتى يثبت الاجمال ويختص بين النكرة والاستغراق ولا ريب في تعيين الاول في الاوامر للغلبة والثاني في غيرها كذلك مع بعد استعمال احل الله البيع وارادة بيع من البيوع وهو في غير الاوامر حسن واما في الاوامر فيرد بمنع غلبة استعمال المفرد المحلى باللام وارادة النكرة لانه نادر بل ابدا فيحصل التعارض بين الغلبتين غلبة كفاية الواحد وعدم مدخلية الخصوصية في الاوامر وغلبة عدم استعمال المفرد المحلى باللام في النكرة والثاني مقدم لكون الاول عقلية من حيث مشابهة النكرة للجنس في كفاية الواحد وعدم مدخلية الخصوصية والثاني عرفية لتبادر غير النكرة من المفرد المحلى والثاني مقدم بل الاول لا اعتبار به اصلا فيتعين عدم النكرة وكذا العهد الخارجي لاصالة عدم القرينة وكذا الاستغراق لندرته في الموارد فيبقى العهد الذهني الموجب للاجمال ولا باس لانه كثير بل هو المتبادر عند القرينة على عدم ارادة الجنس في الاوامر ويلزم على مذهبنا اتيان كل الافراد من باب المقدمة لا من باب الاصالة كما هو لازم صاحب المعالم مع انه لا فرق بين العهد الذهني والخارجي مع عدم ما يدل على العهد الا ان الاول اجماله ذاتي وفي الثاني عرضي يجب الرجوع الى الاصل فيهما معا بلا فرق فتدبر **المقام الثالث** في اسم الجنس من حيث دخول التنوين فيه وهو ايضا قد يستعمل في الجنس كقوله جائني رجل لا امراة او رجل من المراة وزيد انسان من باب الحمل المتعارفي والانسان حيوان ناطق من باب الحمل الذاتي وقد يستعمل في الاستغراق كقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقد يستعمل في العهد الخارجي كقوله رايت رجلا هذا وقد يستعمل في العهد الذهني كقوله رايت اسدا يبكي وقد يستعمل في النكرة والفرد المنتشر كقوله ابتني بخبز والحق انه حقيقة في النكرة والجنس وتوضيح المطلب يقتضي بيان امور الاول في بيان معنى التنوين الثاني في بيان ان للنسبة التقييدية وضع ام لا وعلى الاول هل يكون بالوضع الاولي او بالوضع الجديد اما الاول فالتنوين قد يكون لفصل التمكن من صحة استعمال اللفظ وتمكن المستعمل من اداء المعاني المختلفة من الفاعلية والمفعولية وامثالها بالتعبير بالمرفوع غيره المنصوبية والمجرورية وذلك كما في الاعلام الشخصية واسماء الاجناس والمصادر وغيرها مفردا وجمعا كرجال وضاربات وهكذا وقد

يكون للتمكن مع استفادة الفرد المنتشر كما في اسماء الاجناس والمصادر وقد ما استعمالها للعوض كجوار وللمقابلة لا ربط بالوضع اما الاول لان حقيقته في التمكن مطلقا بلا ريب في الاخلاف والكلام فيه في انه حقيقة في التنكير ايضا او لا بل النسبة التقييدية في اسماء الاجناس والمصادر موضوعة للنكرة والفرد المنتشر والحق الثاني وذلك لانه لو كان موضوعا للتنكير من حيث هو لافادة ايضا في الاعلام الشخصية كزيد ويلزم حصول التناقض في زيد مثلا والتالي باطل ضرورة لعدم التناقض والصرفية للاتفاق على كونه حقيقة في التمكن فلو كان حقيقة في التنكير ايضا يلزم الاشتراك اللفظي لعدم الجامع بين التنكير والتمكن والمجاز اولى منه وللتبادر فان التنكير يتبادر من النسبة لا من التنوين مع انه لا فرق ولا ثمرة بين القول بكون النسبة التقييدية موضوعة لذلك والتنوين لا مطلقا اذ كان مدخول اسم الجنس والمصادر وح يكون في قوله رجل ثلثة اوضاع نوعية احدها للمدخول وثانيها للتنوين وثالثها للنسبة التقييدية اعني المدخول من حيث كونه مدخولا للتنوين والتنوين اذا دخل على اسم الجنس والدليل على وضعه وافادة ذلك الفرد المنتشر لا غيره التبادر وصدق الامتثال باتيان الفرد وان لم يعينه المتكلم وعدم اطراد الاستثناء لانه لا يصح جائني رجل الا زيد والتكرار في جائني رجل واحد والتناقض في جائني رجل متعدد وعدم جواز تاكيده بما يفيد العموم لعدم صحة ان يق جائني رجل كلهم والاتفاق وحصول النقض فيما دلت القرينة على ارادة غيرها واما الدليل على كونها لاستفادة من باب الوضع النوعي فالاصل والاتفاق والتبادر فان المتبادر من رجل ثلثة اشياء احدها من المدخول وثانيها من النسبة وثالثها من التنوين ويكون مفاد جائني رجل جاء فرد من الطبيعة المستفادة من المدخول على سبيل الحمل المتعارفي لا الذاتي والا لزم الحصر لانه يكون ح جاء فرد هو نفس الطبيعة والتالي باطل لعدم استفادة الحصر منه لا يق استعمال اللفظ الموضوع للطبيعة في المركب منها ومن التشخص مجاز من باب استعمال اللفظ الموضوع فيما وضع له المستلزم في ظرف التحليل للحمل الذاتي سواء كان متحد الحقيقة كالانسان حيوان ناطق او مشتركا لفظيا كيف ولو كان من باب الحمل المتعارفي يلزم عدم الاستعمال في نفس معناه الحقيقي والمجاز هو ايضا استعمال كلمة موضوعة لمعنى في معنى اخر بان يفيد ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي فان اسدا يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع بعنوان الحمل الذاتي لمشابهته له في الشجاعة واستعير اللفظ الموضوع له له ولم يستعمل في زيد نعم استعمل الرجل الشجاع على زيد على نحو حمل المتعارفي فاطلاق لفظ الاسد في هذا الاستعمال مجاز من الجهة الاولى وحقيقة في الجهة الثانية فيرجع الكلام الى ان زيدا من حيث كونه فردا للرجل الشجاع المشابه لمفهوم الاسد استعير اللفظ له من حيث انه رجل شجاع فتدبر فاستعمال الاسد في الرجل الشجاع فردا من مفهوم الاسد لا على مذهب السكاكي ادعاء ويكون حمله ايضا متعارفا فيوجد حملان متعارفان وهو باطل يفيده فهم العرف وعلى ما ذكرنا يفيد اتحاد الاسد في الرجل الشجاع بمعنى انه لاجل الشجاعة والمشابهة لمفهوم الاسد استعير اللفظ له بمعنى انه هو وكذا الكلام في سائر المجازات فقوله رعينا الغيث استعمل الغيث لا في النبات بعنوان الحمل الذاتي يعني ان النبات غيث لانه فرد من افراد الغيث الحقيقي ادعاء بل هو هو واطلاقه على النبات الخاص انما هو بعد جعل الغيث عبارة عن النبات المطلق على نحو اطلاق الكلي على الفرد فتدبر واما كونه حقيقة في الجنس كما في قوله زيد انسان فلان المدخول يراد به نفس الجنس والتنوين للتمكن ومن النسبة لم يرد معناها ولم يكن هنا مجاز لانه هو استعمال اللفظ الموضوع للشيء في شيء اخر لا عدم استعماله في معناه لكنه خلاف الظاهر لتبادر الفرد المنتشر من قوله رجل وح لو اريد به نفس الجنس مع عدم القرينة يلزم الاغراء بالجهل الا ان يكون فيما لم يكن ثمرة بين الجنس والفرد المنتشر كما في ابتني برجل او بخبز نعم ربما يتبادر نفس الجنس كقوله زيد انسان ومعه لا يحتاج الى القرينة في ارادة الجنس والوضع ولا لاصالة عدم النقل لكون الاستعمال في النكرة موجودا في اللغة وان كان موضوعا لها فيها فهو المطلوب وان كان موضوعا لغيرها فيها يلزم النقل وللاتفاق والغلبة واما المجازية في غير ما ذكرنا من العهد الخارجي والذهني والاستغراق فلاصالة عدم الاشتراك اللفظي لعدم الجامع بين الفرد المنتشر وغيرها وظهور الاتفاق والتبادر وحصول الامتثال باتيان الفرد والنقض في الاستعمال في غير النكرة كقوله رايت رجلا هذا وعدم لزوم الاستفهام عن التعيين وعدم التوقف عن الاتيان في العهد الخارجي كقوله اكرم رجلا هذا ايمكن القول بالحقيقة نظير ما مر في المفرد المحلى لانا نقول هذا انما لو اراد من رجل الطبيعة ومن هذا الفرد وكان الحمل متعارفيا عرفا والمتبادر هنا هو الحمل الذاتي والحصر اعني اكرم رجلا هو نفس هذا من كون الرجل مستعملا في الفرد الخاص وكون هذا قرينة للتعيين لا لمحل ارادة الفرد المعين ولذلك يحصل التنازع فكيف مع ان الانتشار المستفاد من النسبة مع التعيين متناقضان فلا بد من الصرف المستلزم للمجازية بخلاف المفرد المحلى باللام لعدم فهم الحصر كما مر وكذا العهد الذهني لانه معين عند المتكلم والتعيين والانتشار متناقضان وكان المتبادر من امر على لئيم يسبني هو الفرد المعين عند المتكلم بقرينة امر ويسبني ولا بد محل ارادة الفرد المعين وليس الا لئيم فيكون مجاز العدم الانتشار فيه والقرينة تدل على ارادة الفرد المعين ولا يكون محل الارادة ومثله الاستغراق لاحتياجه الى ارادة الاحاطة وهو مناقض للفرد المنتشر المستلزم للتخيير بين الافراد ولعدم اطراد الاستثناء وعدم صحة نعته بما يفيد العموم بقوله رايت رجلا كلهم ثم بعد ما ثبت كون المفرد المنون للنكرة ومجازا في غيرها فلم يكن عاما والتمسك بقاعدة الحكمة لاثبات العموم نعم قد يتبادر العهد الذهني في بعض المقامات كقوله جائني رجل رايت رجلا احل الله بيعا او الظاهر كونه من القرينة كالمجيء والرؤية والاجماع على عدم حلية الفرد المنتشر من البيع المستلزم للتخيير بان الفرد المنتشر ايضا كلي يمتنع تعلق الحكم به فلا بد من صرفه الى ارادة الفرد ويتعين الحمل على العموم كما مر فاسد لما مر في المفرد المحلى مع استهجان استعمال المنكر كقوله احل الله بيعا وارادة جميع البيوع منه وعلى فرض تسليم عدم كون الفرد المنتشر قابلا لتعلق الحكم او قامت القرينة على عدم ارادتها مع عدم التعيين فهل الاقرب

[illegible]

الاستغراق او العهد الخارجي او الذهني والحق ان استعمال المنكر في العموم انه بل مستهجن وابعد المجازات جدا بل الاقرب هو الحمل على العهد بلا فرق
بين الذهني والخارجي فيما لم يكن دليل على العهد والتعيين الا ان الاول اجمال ذاتي والثاني عرضي يرجع الى الحمل بلا فرق المقام الرابع
في المصدر واسم الجنس المفرد المضاف اختلفوا فيه فعن بعض انه يفيد العموم مطلقا وعن بعض عدمه مطلقا وعن بعض التفصيل بين المصدر المضاف و
غيره بافادة الاول العموم دون الثاني وموارد اطلاقاته كالسابق قد يطلق على الاستغراق كقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره الخ وقد
يطلق على العهد الخارجي كقوله جائني غلام زيد مع كونه معهودا بينهما وقد يطلق على النكرة وقد يطلق على الجنس والحق انه حقيقة في الطبيعة
واستعماله في الاستغراق وغيره مجاز وذلك لاصالة بقاء الوضع الافرادي من المضاف والمضاف اليه وعدم عروض الوضع للنسبة التقييدية
ولا التركيب للتبادر فان المتبادر منه ليس الا معنى المضاف والمضاف اليه وحصول التخصيص بنسبته الى المضاف اليه وعدم اطراد الاستثناء
لعدم صحة ان يقال انظر الى شرب زيد الا فلان شربها او الى اكله الا فلان اكله وكذا سائر الادلة مما مر في المفرد المحلى والدليل على العموم ليس الا صحة
الاستثناء كقوله احل الله البيع لتجارة الا بيع الربوي والاستعمال وقد مر فساده هما ويجيء غيره مما مر في المفرد المحلى من صحة قاعدة الحكمة وعدمها
اصل في الجمع المنون وهو من دون اللواحق مدخوله موضوع بالوضع النوعي للجنس والهيئة الجمع موضوعة بالوضع النوعي لافادة التعدد
من مدخوله من الاثنين فصاعدا او الثلثة فصاعدا على الخلاف الاتي والتنوين مقتضاه التمكن والتنكير اعني فردا منتشرا من افراد الجمع من الثلثة و
الاربعة وهكذا وعلى فرض الثلثة مثلا من دون ملاحظة خصوصية اجزاء الثلثة من زيد وعمرو وبكر فيكون مقتضاه جنس الجمع القابل لتحققه
في كل فرد من افراد الجمع من الثلثة والاربعة وهكذا وهل يكون للنسبة التقييدية او الهيئة التركيبية وضع ام لا توضيح الكلام فيه يقع في مواضع
الاول في موارد استعمالاته وهو قد يستعمل ويراد به الفرد المنتشر من افراد الجمع من دون ملاحظة خصوصية اجزاء فردها من زيد وعمرو وبكر
كما يقال جئني برجال او نساء او نواكه وهكذا وقد يطلق ويراد به العهد الذهني اعني فرد الجمع معينا عند المتكلم دون المخاطب كقوله ولقد امر على اللئام
يسبوني وقد يطلق ويراد به العهد الخارجي اعني فرد الجمع المعين عند المتكلم والمخاطب بسبب ما يدل على المعهود كقوله اكرم رجالا هؤلاء او صحكت
القرينة للغائبين عن وقت الخطاب وصار بمجلاء عرضا لهم وقد يطلق ويراد به العموم الاستغراقي كقوله اكرم رجالا اعط كل واحد منهم درهما او العموم
المجموعي كقوله رايت رجالا يحركون الحجر الفلاني او العموم الجمعي كقوله اكرم رجالا ثلثة ثلثة او اربعة اربعة وهكذا وقد يطلق ويراد به جنس الجمع
كقوله الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية بناء على جواز التجزي مع كونه قادرا على استنباط جمع من الاحكام لا الواحد وقد يطلق ويراد
به جنس المفرد كالمثال المذكور بناء على جواز التجزي لو كان قادرا على استنباط الحكم الواحد الثاني في انه في الاول حقيقة فالاولى اعني
فرد الجمع منتشرا من دون ملاحظة الخصوصية والدليل على ذلك اصالة البقاء على الوضع الاولى وعدم عروض الوضع الزائد للهيئة
التركيبية ولا للنسبة التقييدية والتبادر وحصول الامتثال عرفا باتيان اقل الجمع اعني الثلثة لا انه المعين بحكم العقل بوجوب ايجاد الاقل با يجاد
الطبيعة اعني فوق الاثنين من دون حكم بلزوم الاكثر اصلا واختيار المكلف الاكثر في بعض المقامات لا يوجبه عقلا بل لاشتماله على الواجب و
عليه بناء العرف لان الواجب ايجاد الطبيعة وهو يحصل بالاقل فلذا يحصل الامتثال مع ترك الزائد والاقل مطلق يشمل كل ثلثة من دون ملاحظة
الخصوصية فاطلاق اللفظ ينفي الزائد على الاقل وتقييده بالثلثة المخصوصة في قوله ائتني برجال او اكرم رجالا وهكذا وعدم التوقف وعدم
لزوم الاستفهام وكذا النقض في قوله اكرم رجالا كل رجل في غير الاول جنس الجمع المستلزم لسراية الحكم وعروضه في كلما تحقق جنس الجمع مستقلا
لا بدلا كما مر في المفرد المحلى استعماله في جنس الجمع مستقلا لا بدلا كما مر في المفرد المحلى واستعماله في جنس الجمع حقيقة لكنه خلاف الظاهر كما مر في المفرد
المنون وفي الباقي مجاز كما مر في المفرد المنون اما العهد الذهني كقوله ولقد امر على اللئام الخ فلكون محل ارادة الافراد الخاصة لنا ما وهو غير الفرد
المنتشر فكان مجازا واما في العهد الخارجي كقوله اكرم رجالا هؤلاء فلتبادر الحصر منه فيكون من باب الحمل الذاتي لا المتغاير فكان رجالا محل
ارادة هؤلاء الخواص هو مغاير للفرد المنتشر واما جنس المفرد فواضح لعدم جمع فيه فمجاز من حيث الجمع واما الاستغراق فلما مر من الاصل وحصول
الامتثال وعدم لزوم الاستفهام وصحة نفيه بما لا يفيد العموم كقوله رجالا ثلثة وصحة التقسيم بما لا يفيد العموم كقوله جائني رجال اما الثلثة
او الاربعة لكونه مستلزما لارادة الاحاطة وهو مغاير للفرد المنتشر والاتفاق على عدم افادته العموم كما عن ظاهر المحقق ومن قال بحمله على العموم
كما نسب الى الشيخ يقول به من باب الحكمة لا من باب الوضع او من باب الحكمة وظهور المشترك من دون القرينة في جميع معانيه كما نسب الى ابي علي
وكلاهما فاسدان اما ظهور المشترك فلانه موقوف على وضع هيئة الجمع على سبيل الاشتراك اللفظي في افراد الجمع من الثلثة والاربعة وهكذا دون
الاشتراك المعنوي والوضع العام والموضوع له خاص لا بو هما موقوفان على القدر الجامع وليس لانه لو فرض الثلثة فهي قدر جامع لكل ثلثة
ولا يشمل الاربعة فصاعدا لان الثلثة مثلا جزء للاربعة وجزء الشيء لا يكون فردا للمركب لا العكس وكذا الباقي وهكذا لانا نقول القدر
الجامع هو فوق الاثنين وهو شامل للثلثة والاربعة والخمسة وهكذا والحق فيه عدم الاشتراك اللفظي للاصل وتبادر الجامع والاتفاق
مع منع ظهور المشترك في جميع حقايقه لانه لم يكن بالوضع له وعدم ذكر القرينة لا يكون دليلا على ارادة الجميع لتعدد المجازات من العهد الذهني
والخارجي والاستغراق والاخير ابعد من الاولين في الجمع المنكر لندرة ذكره وارادة العموم بخلاف العهد وارادة الافراد الخاصة لا يقال
اصالة عدم القرينة تنفي العهد الخارجي واصالة البيان تنفي العهد الذهني فيبقى العموم لانا نقول كلاهما مردود وان يكون العموم ابعد المجازات
لندرة استعمال الجمع المنكر في العموم مستبعد فيه بخلاف احد العهدين مع تبادر خلافه وهو معنى الخاص مجملا مع استلزام استعمال اللفظ

الواحد

الواحد في اكثر من معنى واحد على انه سيجيء بطلان الحمل على العموم في ابطال الحكمة وهل يكون من باب الاشتراك المعنوي او الوضع العام والموضوع
له خاص كالحروف والحق الاول لتبادر القدر الجامع وعدم تبادر الخصوصيات مع استقلال الثلثة والاربعة مع كون الغالب في الوضع العام والموضوع
له خاص عدم استقلال الخصوصيات في التعقل والوجود مع انه لا ثمرة بينه وبين الاشتراك المعنوي مع ان الحمل على العموم فاسد كما سيجيء في ابطال
الحكمة واما فساد دليل الحكمة للحمل على العموم فلما مر في المفرد المحلى والمنون من وجوه عديدة على ان الحمل على العموم هنا باطل كما سيجيء توضيحه
واستدل لابي علي على تقدير الاول بصحة استثناء كل عدد منه سوى الاستغراق والاستثناء اخراج الجزء من الكل وفيه نظر لعدم اشارة المعنى
بل هيئته التركيب لو استدل بانه اخراج ما لولاه لدخل كما ذكره بعض في غير المقام وفيه ما مر غير مرة وبان حمله على الاستغراق حمل على جميع حقايقه
فيكون اولى من حمله على البعض لعدم الاولوية وفيه ان المراد بالعموم ان كان العموم الاستغراقي اعني كل فرد من الرجال مثلا فهو فاسد لاستلزامه
ابطال الجمع وعدم كونه حقيقة في كل فرد حتى يكون جميع حقايقه وان كان المراد هو العموم الجمعي ففيه اولا ان المراد بجميع الحقايق اما ان يكون
بالوضاع عديدة من باب الاشتراك اللفظي او الوضع العام والموضوع له خاص وكلاهما ممنوعان كما مر وثانيا ان الجمع بين الحقايق على
التقدير بين غير ممكن على وجه الحقيقة بل غير صحيح على وجه المجاز لما مر في مبحث الاشتراك وثالثا سلمنا جوازه من باب المجاز لما مر في مبحث الاشتراك
وثالثا سلمنا جوازه من باب المجاز لكن يمنع ظهوره فيه كما لتعدد في المجاز كما مر ورابعا انه مع استلزامه التكليف بما لا يطاق غالبا لعدم امكان ايجاد
جميع افراد الجمع مستلزم لخروج الواحد والاثنين ويلزم الاجمال المنافي ومستلزم للتكرار في افراد الجمع كما سيجيء بيانه وخامسا بان هذا الاستعمال
لم يعهد في العرف ولا في الشرع وبانه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض والتالي باطل لعدم المخصص لتخصيص بلا مخصص ممتنع وفيه اولا منع لا ختصاص
لجواز كونه للطبيعة او الفرد المنتشر وثانيا بمنع عدم المخصص لظهور اللفظ في الاقل وثالثا بمنع ابطاله لانه قد يكون موافقا للاصل ويكتفي به الشارع
ورابعا بمنع لزوم ذكر المخصص في بعض المقامات كما في الاخبار من القصص لحكايات لعدم الضرورة الى التعيين وبانه لو اراد المتكلم البعض لعينه
وفيه اولا جواز ارادة الطبيعة او الفرد المنتشر وثانيا بانه عينه وهو الاقل اما باللفظ او بالاصل وثالثا بمنع لزوم التعيين كما في القصص او الحكايات
بل في الانشائيات لمانع وبان صدقه المشترك اللفظي مع عدم نصب القرينة من المتكلم مع كونه في مقام البيان يقتضي الحكمة حمله على العموم والا
يلزم الاجمال المنافي للبيان وفيه اولا منع الاشتراك وثانيا منع لزوم الاجمال لكون الاقل ظاهرا فيه كما مر وثالثا بمنع لزوم الاجمال لجواز العهد
الخارجي والبيان الذاتي مع القرينة واضحلت للغائبين وصار بمجلاء عرضا لهم ورابعا بمنع كونه في مقام البيان لجواز كونه عهدا ذهنيا وكان
في مقام الاجمال ولم يبينه غاية تعارض اصالة عدم القرينة مع اصالة البيان ويردد بين العهد الذهني والخارجي وكان مجملا او نادرا وعرضا
الرجوع الى الاصل بلا فرق بينهما كما مر واستدل للشيخ بان ذال الجمع على القلة والكثرة وصدر من الحكيم ولم يقرن به ما يدل على ارادة الاقل ف
يجب حمله على ارادة الكل لئلا يلغو كلام الحكيم وفيه اولا منع دلالته على القلة والكثرة بل دال على الطبيعة او الفرد المنتشر وثانيا بان الاقل مبين
باطلاق اللفظ وكذا الاصل في بعض المقامات وثالثا بانه يجوز كونه عهدا خارجيا مبينا او صار بمجلاء عرضا كما مر مع منع كونه في مقام البيان لجواز
كونه في مقام الاجمال وعدم لزوم بيانه كما في الاخبار والقصص الحكايات وغيرها او كان المانع موجودا او كان مقام عدم الحاجة فكان المراد فردا
خاصة وعهدا ذهنيا ولم يبينه وبانا نستدل لهما بان الحمل على الطبيعة او الفرد المنتشر مستلزم هنا للتخيير بين الزائد والناقص وهو غير جائز
فلابد من الحمل على العموم لئلا يلزم اللغوية وفيه اولا منع الوجوب التخييري بل الوجوب انما يكون بحكم العقل من باب اللابدية وهو في الاقل موجود
دون الاكثر لعدم الابدية في ايجاد الطبيعة واختيار المكلف له لا يوجبه وثانيا منع عدم جوازه مطلقا كما مر في الواجب التخييري وثالثا سلمنا لكن
الاكثر محمول على الاستحباب فضل الافراد والواجب هو الاقل كما في غالب مثل هذا التخيير ورابعا بان العموم هنا باطل كما سيجيء الثالث في انه ان
سلم تمامية دليل صاحب المعالم على عدم تعلق الحكم بالطبايع والفرد المنتشر او قامت القرينة على عدم ارادتها وكون ارادة الخصوصية مجملا بين
ارادة العموم وارادة جميع الخصوصيات وبين العهد بقسميه بارادة بعض الخصوصيات فهو على اقسام فتم تكون بعض الخصوصيات فهو على اقسام
فتم تكون بعض الخصوصيات متيقنا كزيد وعمرو وبكر في قوله اكرم رجالا مع الشك في الزائد فالرجالان مع وجود الاطلاق ينفي الزائد
بالاطلاق ومعه لا يجري دليل الحكمة وقتم يعلم ارادة الخصوصيات مقدارا بانه اربعة خاصة مع الشك في التعيين ولا ريب انه يجمل ويرجع الى
الاصل ولا يجري فيه دليل الحكمة للقطع بعدم ارادة العموم وقتم يكون الشك في المقدار والتعيين معا بانه ثلثة خاصة او اربعة خاصة او
مطلق وعلى الاول هل هو زيد وعمرو وبكر او غيرها وفيه مع وجود الاطلاق ينفي الزائد بالاطلاق وكذا الخصوصية ولا يجري فيه دليل الحكمة
واما مع الشك في المقدار وعدم الاطلاق فيتردد الامر بين العهد الخارجي والذهني والعموم والاولان كان مخالفا الاصالة عدم القرينة
والثاني مخالفا الاصالة البيان ومقتضى الاصلين العموم لكن العموم مردود بانه ابعد المجازات لا ندرة استعمال المنكر في العموم وبعده لا يجري
دليل الحكمة على ان الحمل على العموم هنا اعني في الجمع المنكر فاسد من وجه اخر وهو ان العموم في قوله اكرم رجالا مثلا اما ان يكون هو العموم الجمعي
او المجموعي او الاحادي والاول اما ان يكون المراد بالعموم الجمعي في افراد الجمع من الثلثة والاربعة والخمسة وهكذا باكرام الرجال بوصف الجمع بعموم
من الثلثة والاربعة وهكذا الا العموم في افراد افراد الجمع فيكفي اتيان الثلثة مرة والاربعة مرة والخمسة وهكذا الخ او يكون في افراد افراد الجمع اعني
العموم في افراد الثلثة باكرام الرجال ثلثة ثلثة الى ان يتم فلو كان الرجال تسعون يجب اكرامهم ثلثة ثلثة ثلثين مرة او في افراد افراد الجمع باكرام
الرجال ثلثة ثلثة الى ان يتم ثم اربعة اربعة الى ان يتم ثم خمسة خمسة الى ان يتم وهكذا وعلى الاول يجب اكرام الرجال بافراد الجمع ثلثة واربعة وخمسة

ان بقي الواحد من الاثنان فان ضم اليهما زيد وعمرو وبكر مما سبق اكرامهم حتى يتم مرتبة الجمع بعد المراتب يلزم التكرار في اكرام الزايد مما ضم اليهما من زيد
وعمرو وبكر والتحكم لعدم اولوية زيد وعمرو وبكر من غيره مما اكرم وان لم يكن بهما العدم كونهما جمعا يلزم التحكم لان ما اكرم سابقا ليس اولى من الاثنان
الثانيان كخالد ووليد فاكرامهم دون الخالد والوليد تحكم لانه ينكشف عدم ارادة اكرام الاثنان بجملا بين الكل وفيه الاجمال في الكل وكذا على الثاني
في العموم في افراد الجمع كالثلثة باكرامهم ثلثة ثلثة الى ان يتم فان بقي الواحد او الاثنين بان كان الرجال اثنان وتسعون رجلا ففي الاثنان
الباقيان ان ضم اليهما غيرهما مما سبق اكرامهم يلزم التكرار والتحكم وان لم يضم وترك اكرامهما يلزم التحكم لان الاثنان الخارجان مجملان وفيه الاجمال
في الكل وتعيين الخروج بالبعض تحكم وكذا على الثالث اعني العموم في افراد افراد الجمع باكرام التسعين ثلثة ثلثة ثلثين مرة ثم اكرامهم اربعة اربعة اثنا
وعشرون وهو تكرار وفيه يبقى الاثنان ايضا فان ضم اليهما غيرهما مما اكرم يلزم التكرار الاخر والتحكم وان لم يضم يلزم التحكم وفيه الاجمال ثم اكرامهم
خمسة خمسة الى ان يتم وهو تكرار ثم اكرامهم ستة ستة وهكذا وهو ايضا تكرار لم يقل به احد بل تكليف بما لا يطاق ولم يوجد مثله في العرف والشرع
اصلا وبعد ما عرفت من بطلان العموم الجمع باقسامه بقي العموم الافرادي والمجموعي والاول ابعد المجازات كما مر لانه مع كونه مجازا ابطال للوضع
الجمعي ولا ريب في اولوية حمله على العهد وكونه مجملا لنا ذاتيا كما في العهد الذهني او العرفي كما في العهد الخارجي وفيهما يرجع الى الاصل بلا فرق كما مر
مثله العموم المجموعي بقي الكلام في بيان ما اقل ما يطلق عليه الجمع حقيقة اختلفوا فيه فقيل بعضهم انه اثنان والمشهور انه ثلثة وهو الحق وذلك للتبادر
وتثليثه الاستعمال وصحة سلبه عن الاثنين والتكذيب العرفي في استعماله في الاثنين مع عدم نصب القرينة وصحة توصيفه بالثلثة وعدها بالاثنين
واذا ثبت في العرف يثبت في اللغة بالاصل واستدل ايضا بفرق اهل اللغة بين الفاظ التثنية والجمع وكذا بين ضميرهما بانه لو قال له علي دراهم
لزمه ثلثة وكذا لو اوصى او نذر وفي الاول ان الفرق يحصل بالاحتيه والاعمية وفي الثاني ان الاعتراف والوصية والنذر يتفرع على هذا النزاع
ولذا ذهب الاكثر الى الثلثة فحكموا بها فيها واثبات كون الاقل هو الثلثة بحكم الاكثر دور وللقول الاول وجوه الاول لو لا اشتراك المعنوي
وفيه اولا منعها هنا لان مدركه غلبة الاستعمال وهو فيما انكر لغاية بتحققه في الفرد كما هنا وثانيا ان الاصل لا يكون معارضا لما ذكرنا الثاني
الاستعمال فيه في كثير من الموارد منها قوله وان كان له اخوة فلامه السدس مع ثبوت الحكم للاثنين للاجماع على حجب الاخوين عما زاد من السدس
ومنها قوله تعالى وما كنا لحكمهم شاهدين والمراد هو داود وسليمان ومنها قوله تعالى انا معكم مستمعون مع كون المراد هو موسى وهرون ومنها
قوله ع الاثنان وما فوقهما جماعة وهكذا غيرها وفيه ان غاية الاستعمال وهو اعم وما ذكرنا يعين المجازية مع انه يرد في الثاني بانه يحتمل ان يكون
استعماله في الاثنين تعظيما وفي الثالث منع الاثنين لجواز كون المراد موسى وفرعون وهارون وفي الرابع ان المراد هو فضيلة الجماعة لعدم
كون اخبار الموضوع من شان المعصوم ع فتدبر الثالث ان الجمع انما هو بمعنى الضم لغة وكان عرفا للاصل وكان في الصيغ لعدم النقل والقا
بالفرق وفيه اولا منع كون المادة في اللغة بمعنى الضم مطلقا بل هو بالمعنى المصدري لا الاسمي والكلام في الثاني لا الاول وثانيا سلمنا لكن القول
بعدم الفرق بين المادة والهيئة ممنوع سلمنا لكن يحصل التعارض بين الامارات وقول التعلة والاول اولى بالتقديم ثم لا يخفى انه لا فرق فيما
ذكرنا في اقل الجمع بين الجمع المكسر والسالم ونحوهما في القلة والكثرة وذلك لعموم الادلة واتفاق الاصوليين والفقهاء قال بعض المحققين
ان كلام الاصوليين كانه يعم فاقل الجمع جمع القلة والكثرة وهو موافق للعرف والاستعمالات وعليه اتفاق الفقهاء في مباحث الاقارير والوصايا
والنذور والصدقات وغيرها نعم صدر من بعضهم في بحث الترجيح ما يقتضي التفرقة بين جمع القلة والكثرة بما ذكره النحويون من ان الاول اكثره
عشرة واقله ثلثة والثاني اقله احد عشر ولا حد للزايد ولا وجه له لما مر كما انكره المحققون بما يؤذن على انه مخالف لاتفاقهم وعلمهم فالقول بخطاء
النحويين متعين والفرق بين العرف واللغة وتخصيص التفرقة في جانب الزيادة بان جمع القلة يختص بالعشرة وما دونها وجمع الكثرة غير
مختص وهو مخالف لاتفاق الفريقين مردود بما فعلنا تمام هذا كله في الهيئة واما المادة ففي ثلثة منها النزاع عن ج م ع وحكى بعضهم على الاثنين
ونفى النزاع في الثلثة بعد عن لفظ الجماعة ايضا معللا بان اقله ثلثة واخرج لفظ الجمع اذ لم يقصد به المعنى المصدري اعني الانضمام بالجماعة مستظهرا انها
من محل النزاع والذي هو خارج عن محل النزاع هو مادة جمع بمعنى مطلق الضم والالحاق فانه يصدق على الاثنين حقيقة والحق ان تمام النزاع
في الهيئة دون المادة ولم يتعرضوا الخصوص المادة نعم الذي يتبادر من لفظ الجماعة والجمع الاسمي هو الثلثة وما فوقها ومن غيرهما من الجمع المصدري
والمشتقات منه الاثنان وما فوقهما انتهى **اصل** في التثنية وحالها يظهر مما مر في الجمع من عدم افادته العموم وكون مفرده موضوعا اما بالوضع
الشخصي كالاعلام واسماء الاجناس او بالوضع النوعي كما في المصادر وعلامة التثنية موضوعة بالوضع النوعي لاثنان منه مطلقا لا بشرط شيء القابل
للتحقق في الاثنيات الخاصة وقد يدخله الالف واللام ومعه قد يراد العموم في المثنيات وقد يراد به الجنس وقد يراد العهد الذهني وقد يراد به العهد
الخارجي كقوله اكرم هذين الرجلين ومجاز في غيرها كما مر وكذا لا يفيد العموم في الاضافة كقوله اضرب ضاربي زيد لما مر واما التنوين فلا
يلحق به والفرق بينه وبين الجمع ان الجمع يستفاد منه جنسا نجلس بالنسبة الى الثلثة والاربعة وهكذا او جنس بالنسبة الى الثلثة والاربعة
وهكذا او جنس بالنسبة الى كل فرد مخصوص من الثلثة والاربعة وهكذا والتثنية يستفاد منه الجنس اعني الاثنان المطلق بالنسبة الى الاثنيات
الخاصة بالنسبة الى كل فرد مخصوص من الاثنان ولا يستفاد منه الجنس الاول في الجمع بل لا يتصور ايضا لان التثنية عبارة عن الاثنين بشرط لا
فتدبر **اصل** في جملة من الالفاظ الموضوعة للعموم وهي كثيرة منها لفظ كل وجميع سواء وقعا تاكيدا ام لا وقد ظهر وجهه بالامارات العرفية فيها
اثبتنا من العموم في الجملة ويثبت اللغة بالاصل مضافا الى دعوى الاجماع في النهاية قائلا كل من استقرئ اللغات علم بالضرورة ان لفظ كل وجميع

للعموم

العمو ومثله عن المحصول وكذا غيرها وبما ذكرنا ظهر ان استعماله في الهيئة الاجتماعية مجاز نعم ربما يتبادر عموم الاجزائي بالقرينة كقوله جميع العبيد
او كلهم او اجمع عندي درهم واما قوله اكلت كل الخبز او جميعه يحتمل ارادة كل جزء منه من حيث الجزئية فلا يكون عموما مجموعيا وكذا في شربت الماء من حيث هو كلامه
وهكذا وقال بعض في كلما اضاف الى المفرد المعرف وهو فاسد لما مر مع انه لا يصح في الاغلب كما في كل الرجل والفرس والبقر وهكذا في بعض
المقامات مما هو بالقرينة كما مر ومثل الجمع ما يتصرف منه كاجمع وجمعا واجمعين وغيرها من توابعه المشهورة نعم من لفظ اجمع يتبادر غالبا العموم
المجموعي ومنها لفظ سائر على اطلاقه اما على فرض الجميع فقط واما على فرض الباقي وهو الاظهر معنيه فلانه ظاهر في تمام الباقي ومنها لفظ
العامة والقاطبة والابد وابد الابدين والدوام والاستمرار ودهر الداهرين ومنها من وما الاستفهاميتان والدليل على ذلك وجوه الاول
التبادر فان المتبادر من قوله من دخل داري هو السؤال عن جميع المتصفين بدخول الدار لا يقال ليس شموله استغراقيا بل بدليا ولا فرق بين قوله
ادخل سوقا فكما ان الثاني ليس للعموم فانه بمنزلة ادخل اما سوق الامير او سوق الوزير او غيرهما فكذا الاول بمنزلة ان يدخل ام عمرو وهو احترازا
عن التفصيل المتعذر والتطويل المتعسر لانا نقول لشموله لمن لزيد وعمرو ويكون على الاستغراق لا على سبيل البدل اذ ليس السؤال عن زيد
ولا عن الطبيعة ولا عن العهد الذهني ولا الخارجي بل سؤال عن المتصف بهذا الوصف واحدا او متعددا وعلى الثاني عن جميع المتصف به
ولذا لو اقتصر المجيب عن المستفهم بذكر بعض الافراد يكون مذموما وكاذبا وليس كذا ادخل سوقا ولصحة الاستثناء مطردا كقوله من دخل
داري غير زيد وعمرو وهكذا غيره من الامثلة لا يقال لو كان موضوعا للعموم لكان استعماله في الاستفهام عن الفرد الواحد فيما علم كون
المتصف بهذا الوصف في الخارج واحدا مجازا والثاني باطل لانا نقول المراد انه موضوع لطلب الفهم ورفع الابهام عن المتصف بهذا الوصف
في الخارج واحدا كان او متعددا وعلى الثاني يكون على سبيل الاستغراق لا على سبيل البدل ويكون الكلام اعني قوله اخبرني عن كل من دخل
داري قضية مشروطة وسؤالا عن التصور وتعيين الموضوع اعني تعيين المتصف بالدخول لا عن التصديق كقوله اكل الناس دخل لانه سؤال
عن تصديق اتصاف الكل بالدخول ولذا لا يصح الجواب في الاول بنعم بخلاف الثاني الثاني اطراد الاستثناء كما مر الثالث المذمة والتكذيب في
العرف لو اقتصر على البعض في الجواب كما مر ويؤيد ما ذكرنا ما حكى عن الفخري انه قال انهما مما يعلم كونهما من صيغ العموم بالضرورة بعد الاستقراء
واستدل بعضهم ايضا بحكاية ابن الزبعرى المتقدمة وفيه نظر لانه موصول لا استفهام والطعن الحلال الا ما حكي عن العنوي من انه قال يكون بمعنى ان
وبرده ما مر ومما ذكرنا ظهر انهما موضوعان للسؤال عن التصور لا التصديق ولا الاعم للتبادر وغلبة الاستعمال بل استعمالهما ومن في السؤال عن
التصديق مشكل بخلاف هل وهمزة الاستفهامية ومثلهما اي في الاستفهام لكنه اعم من ذوي العقول وغيرهم كما حكاه عن جمهور الاصوليين وانه في
الاستفهام والشرط ليس المنكر بل يكون بدليا وفرعوا عليه ما لو قال اي رجل دخل في المسجد فاعطه درهما فلو اقتصر على اعطاء واحد لا يكون
مذموما بخلاف ما لو قال كل رجل والحق انه لا فرق بل عموم اي استغراقي للتبادر وحصول المذمة على ترك البعض وعن الفخري فيه تمام في من وما خلافا لبعض
الا ان اخر وصيغها العنوي على ما حكى واختلفوا في مجيئهما للاستفهام فجماعة على ثبوته وقال البعض بتعين قوله المثبت لانه مثبت ولا باس
ومنها من وما وان في المجازات والشرط كقوله من دخل داري فله درهم والدليل على وضعه للعموم التبادر واطراد الاستثناء وحصول المذمة على
ترك البعض وعن الفخري ايضا فيهما ما ذكرنا في الاستفهام والمخالف فيه هو المخالف في اي للاستفهام ومقتضى التفريع عليه من بعض من قوله اي
رجل دخل في المسجد فاعطه درهما والامر فيه على فرض العموم كما هو الحق ظاهر وعلى فرض العدم فقال بعض لو دخلوا متفرقين هل يتعين الاول
او يكون مخيرا الظاهر الاول ولو دخلوا مجتمعين يحتمل عدم وجوب الاعطاء والوجوب مع التخيير والاول كانه اقوى والحق التخيير على الفرضين لبطلان
العهد الخارجي والذهني على الطبيعة او الفرد المنتشر لانه التخيير ولا يكون دليل على تقديم الاول مع ان على فرض صحة العهد الذهني يكون الواجب هو
الكل من باب المقدمة الا ان يكون مراده انصراف الاطلاق الى الاول في الاول وعدم شموله للثاني اعني الاجتماع ولا بعد فيه والاظهر منه ما لو
قال اي كوالدتها فله درهم فعلى فرض العموم والبدل يثبت للبطن الاول على فرض التفريق لانصراف الاطلاق اليه وعلى فرض تولد الذكر من البطن الواحد
يحتمل السقوط لعدم انصراف الاطلاق الى الزوج ومثلها حيثما ومهما وايان واين واني ومتى في الشرط وكذا كيفما واذما وكلما بل حيث وكيف ولكن كل
منها من وجه ففي من حيث الزمان وايضا وحيثما واين من حيث المكان وكيفما من حيث الحال وهكذا وبما قيل يستفاد من بعضها العموم البدلي فيما
اذا كان الموضوع شخصا خاصا كقوله كيفما كان زيد فاكرمه لتبادر اكرام الواحد باي حال كان وهو فاسد لكون متى ومهما وحيثما وغيرها مثله وقوله متى جاء
زيد اكرمه يتبادر منه اكرام واحد ولا ضرر فيه لان معنى العموم ارادة كل فرد او زمان او مكان او حال بالخصوص في معرض الحكم مطلقا او عاما وكذا لا يفرق
بين الظاهر والنادر فتدبر واما اين واذا فلا يفيد العموم الا فيما يستفاد منها العلية من الخارج ومثلها لو ولما من وما الموصولتان فقد اختلفوا
فيهما فعن العدة متى وعن بعض معرفتهم تكن للعموم وكانت بمعنى الذي وهي خاصة بلا خلاف ونفى بعضهم دلالتهما ودلالتها على العموم الا ان تضمنا
معنى الشرط وعن القواعد التمهيد بعد ذكر ما ذكره من صيغ العموم قال في من الموصولة خلاف ثم عد منها اسماء الموصولة كالذي والتي اذا كان تعريفها
للجنس ومثلها التمهيد الا انه لم يقيد بالنفي ولا ثم من وما الموصولتين على العموم وعن البهائي في درة والحاجبي والعضدي عد الموصولات من
العموم وعن الاخير نسبته الى المحققين ونسبه عن التوني وقال بعض المحققين ان التحقيق في المقام ان مدلولهما اما معهود بين المتكلم والمخاطب اولا وعلى
الاول موصولتان وعلى الثاني اما ان يدلا على التسبب او لا وعلى الاول شرطيتان وعلى الثاني اما ان يدلا على الاستفهام ام لا وعلى الاول استفهاميتان
وعلى العهد فاما ان يكون العهد الجنس او كل الافراد او بعضها معينا او غير معين الا ان الاهم ان الاطلاق ينصرف الى ما ذا فتقول الفاظ الجنسية

الا ان يتعين غيرها بالخارج فالمفهوم عرفا لكن الحكم المعهود اذا كان من لوازم الوجود الخارجي ولو يتعين قرينة الى خصوص الفرد فينصرف الى العموم
نكرة يزيد على العموم الاطلاقي وايضا اللام الموصول انما يفيد التعريف وصلته ان كان وصفا او فعلا لا يفيد الا الطبيعة ولا يفيد استغراقا ولا
قايل بالفرق وايضا المتبادر منه ومن غيره ليس الا الجنس وايضا ظاهر الاصوليين كغيرهم عدم الفرق بين لام التعريف والموصول في نفس المدلول
الا باعتبار الاسمية والحرفية وقد عرفت عدم ظهوره في الاستغراق انتهى ومنها ان الموصول لا يستلزم العهدية لانه قد يراد منه العهد الخارجي
كقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وكقوله تعالى الا ما يخرج من طرفيك الاسفلين وقد يراد منه الذهني فيما كان معلوما عند المتكلم
دون المخاطب وقد يراد منه الجنس او النكرة وقد يراد منه العموم والكلام في التجرد عن القرينة كقوله من دخل داري اكرمه ولا ريب في افادته العموم
لتبادر كل من اتصف بالدخول مستقلا لا بدلا والمذمة فيما ترك اكرام بعض من اتصف بالدخول والتكذيب فيما قال اكرمته من دخل داري
ثم ظهر عدم اكرامه بعضهم بل في العهد يتبادر كل فرد اذا كان ذو افراد بخلاف الذي والتي لعدم افادتهما العموم ومما ذكرنا ظهر فساد اغلب ما ذكره
من حقيقته في ذوي العقول وما حقيقة في غيره للتبادر وفصّل ابن نعري واما الموصوف فانه لا عموم فيهما كقوله مررت بمن او بما يعجبك
وذلك لتبادر غيره وعن بعضهم الحاق ما الزمانية مثل لا امادمت عليه قائما والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع وفيه
ما فيه وينبغي التنبيه على امور الاول ان ما تردد بين الموصول وغيره كالموصوفة يحمل على الاول للغلبة والتبادر الثاني ان صلة الموصول وشرط
اداة الشرط وصفة الموصوف وبعد اداة الاستفهام في حكم المطلق دون العموم بلا خلاف لعدم تبادر العموم فقوله من دخل يكون عاما شاملا للنادر
بل الابدال في بعض المقامات لكن الدخول مطلق ينصرف الى الشايع الثالث ان صيغ العموم المدخولة على الصيغ ان كانت مختلفة بالنوع كقوله
احدهما افراديا والاخر مكانيا كقوله اينما جاء الرجال فهما باقيان على حالهما وان كانتا متماثلين كقوله كل الرجال فينسلخ احدهما
عن العموم لا للنكرار لكونه تاكيدا وهو كثير بل العكس صحيح دخول الاحاطة على الاحاطة لان معناه بالفارسية هر هر رجل الرابع في ان العام
من جهة كمتى زمانا واين مكانا ومن شخصا هل يكون عاما من جميع الوجوه ام لا بل يكون من سائر الوجوه مطلقا الحق الثاني فقوله اكرم انسانا
اينما وجد يكون من حيث المكان عاما لكن من حيث الانسان مطلق ينصرف الى الشايع والدليل عليه الاصل النافي وعدم تبادر العموم منه وصحة
سلب ارادته وعدم حصول المخالفة والمذمة على فرض ترك النادر والاندر والاكتفاء بالواحد في مقام الاثبات بل قال بعض ان عموم وضع العموم
من كل جهة مقطوع الفساد وانما الكلام في الاستلزام وعدم الملازمة عقلا ولغة وعرفا ظاهر وما يتصور في المقام ان قوله اكرم من دخل داري لو
دخل فرد على الدخول الغير المتعارف وقلنا بعدم الاستلزام يلزم عدم لزوم اكرام هذا الفرد وهو مستلزم لعدم العموم في افراد الانسان ويتوهم انه خلاف
الفرض وعنه انه لا يكون خلاف الفرض لان المفروض ثبوت الحكم على وجه العموم لجميع افراد الانسان لكن لا مطلقا بل اذا كانوا متصفين بالدخول على
نحو المتعارف لا يقال هذا مستلزم للتخصيص وهو خلاف الاصل لانا نقول لا يكون من باب التخصيص بل يكون من باب عدم التعميم لان الحكم قد تعلق
بافراد الانسان مشروطا بالدخول وهو لما كان له شايعا ينصرف اليه ولا يشمل غيره بمقتضى الاطلاق ويكشف عن ذلك ايضا عدم تبادر وجوب
اكرام كل فرد من افراد الدخول ويكشف عنه لو دخل زيد مرة واكرمه ودخل مرة اخرى ولم يكرمه لم يكن عاصيا وهذا مرة واحدة والاستلزام مستلزم
منه بدوا لظاهر عدم الخلاف فيه الا من نادر وقال بعض المحققين ومن الناس من قال بعموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع
هو المحكي عن السمعاني في القواطع وانت ترى انه بديهي الفساد ومما يتفرع على ما ذكرنا خروج النادر والاندر من سائر الجهات وكونه بدليا
منها وجواز تقييدها الى الواحد وغيرها من لوازم المطلق فتدبر الخامس لا فرق في العموم بين المجاز والحقيقة فلو دخل الكل والنفي او اللام على
الجمع المستعمل مفرده في المعنى المجازي وهكذا يفيد العموم في المجاز ولا يكون صرفه مستلزما لصرف العموم وذلك لعموم الادلة من التبادر وغيره
والاصل وعن بعض الحنفية الفرق معللا بان المجاز خلاف الاصل فيقتصر به على الضرورة ويرده ما مر السادس ان ضماير العموم واسماء الاشارة
الراجعة اليها تابعة لها في العموم فقوله العلماء فعلوا كذا يكون الضمير الراجع اليها مطابقا لها والدليل فهم العرف واما ضمير الجمع من حيث هو فلا
يكن عاما فقول المولى قوموا واخطابا الى ثلاثة لا يكون من باب العموم بل يكون من باب استعمال الجمع الموضوع للثلاثة لا بشرط في فرد منها وهو
هذه الثلاثة بحسب عددهم بالقرينة وهو الخطاب مع كونه في مقام البيان مع عدم نصب القرينة المبينة لارادة البعض لعدم تمييزهم كون المراد هو
ثبوت الحكم بكل فرد مستقلا كالعموم لا الجمع كما في المقام ولكنه من باب القرينة لا من باب كونه موضوعا للعموم هذا ان قلنا بكون الجمع موضوعا
للثلاثة مثلا من باب صغر لنفس التركيب واما لو قلنا بالاعم منه ومن حال الانضمام وان كان بحسب المراد مستقلا كالعموم فانما يكون من باب وضع
الجمع فتدبر بخلاف البعض قائلا انه يفيد العموم معللا بان من تخلف عن القيام يستحق المذمة وقد ظهر فساده لان المذمة يجتمع مع المخالفة في الجمع
اصل في النكرة المنفية لا اشكال بل لا خلاف في ظاهرها في افادتها العموم وتدل عليها الامارات العرفية من التبادر وعدم صحة السلب واطراد الاستثناء
والتكذيب وحصول المذمة بل نقل البعض عن البيضاوي العموم اما ان يثبت للفظ بنفسه من غير قرينة او مع قرينة في الاثبات كالجمع المحلى باللام
ومثله المضاف جمعا واسم الجنس مفردا او مع قرينة في النفي كالنكرة في سياقه وفيه نظر فان الكلام في اللفظ المجرد والوضع لا على القرينة انتهى ثم الخلاف
فيها في مواضع الاول في ان دلالتها على العموم هل هي بالوضع والمطابقة كما هو قول الاكثر او بطريق اللزوم كما عن الباغنوي وعن الحنفية قولان و
الحق كونه من باب الاول وذلك لتبادر العموم اولا من دون الانتقال الى نفي الفرد المنتشر ثم الى الاستلزام لنفي الافراد ثانيا واذا ثبت في العرف ثبت
في اللغة بالاصل والغلبة وظهور الاجماع وقال البعض في وجه الاستدلال ان نفي الفرد المنتشر او الطبيعة على وجهين احدهما نفيه بالكلية وثانيهما

في الجملة

في الجملة والمتبادر من النكرة في سياق النفي هو الاول لان الظاهر من نفي الطبيعة هو نفيها من حيث هو وعدم تحققها في الوجود وهو معنى العموم وكذا
النكرة المنفية ويظهر من بعض التفصيل بين الجنس المنفي والنكرة المنفية بكون الاول من باب الالتزام والثاني من باب المطابقة وهو فاسد لاشتراك الادلة
ثم على ما ذكرنا يكون من باب الوضع المثنى لكونه مقتضى الاتحاد كونه بطريق الاستلزام عرفا ان تم ثم فرض الاستلزام هل يكون اللازم عقليا او عرفيا
الحق الثاني لجواز الانفكاك عقلا فان نفي الحكم عن الطبيعة لا يستلزم نفيه عن كل فرد كيف بالافراد لجواز كون الحكم للطبيعة مخالفا للحكم للافراد بكون الحكم عليها
من حيث كونها بشرط لا او لا بشرط مع كون الخصوصية مقتضية لحكم مخالف لحكمها وكذا نفي الحكم عن الفرد المنتشر لا يستلزم عقلا نفيه عن الافراد المعلومة
قال بعض المحققين والخطب في المطابقة او الاستلزام سهل بعد ثبوت الدلالة في الجملة ولا سيما في الخطابات الشرعية وقال ايضا ومنهم من بنى على هذا الخلاف
التخصيص بالنية فصحح بالاول ومنعه في الثاني فلو نوى معينا لم يسمع لعله مبني على ان دلالتها ان كانت بالوضع يقبل التخصيص لانه مجاز ويكفي فيه النية
واما لو كانت بالالتزام فالدلالة قهرية غير منفكة فلا يؤثر فيه النية وفيه نظر انتهى الثاني في ان المنفي بما و لا المشبهتان بليس وليس كقوله ليس في الدار رجل هل
يفيد العموم اولا والحق الاول لما مر والفرق انما هو بالنصية والظهور كما قال به بعض المحققين بان النكرة في سياق النفي ان كانت بعد لا والكائنة لنفي
الجنس الصادق على الكثير والقليل كشيء وفيما كانت ملازمة للنفي كاحد او مدخولة لمن كقوله ما من رجل في الدار فالعموم يكون من باب النص لا فرق بين كون
النافي هو لا او لم او لن او غيرها وان كانت بعد ليس وما ولا المشبهتان بليس فتخالف فيه بعض والحق انها ظاهرة في العموم ففي الاول لا يجوز ان يقال لا رجل
في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان وجواز الاستثناء بان يقال لا رجل في الدار الا زيد لا ينافي النصوصية كما توهم لا يناقضها في الاعداد بخلاف
الثاني فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان بان يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية المعينة وفيه نظر لانه وان صح لكنه خلاف ظاهر اللفظ لان ظاهره
نفي الجنس او الفرد المنتشر ولا فرق فيما مر بين المفرد والتثنية والجمع حتى في النصية والظهور فقوله لا رجال في الدار نص في العموم لكنه في افراد الجموع والنفي كما
فيما ذكرنا هذا كله فيما لم يكن من باب سلب العموم بدخول السلب على العموم لانه لا يفيد العموم بل سلبه كقوله لم يقم كل احد ووجهه ظاهر ومثل النكرة المنفية
النكرة في سياق الاستفهام فيما هل رايت رجلا او ولدت ذكرا في دخول النادر بل الاندر ولكن عمومه يجيء مما مر في الاستفهام ونسب الى بعض الاصوليين
القول بعموم النكرة في سياق الشرط وفرعوا عليه ما لو قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الف وان ولدت الانثى فلها المائة فولدت ذكرين وانثيين فيشترك
بين الذكر بالالف وبين الانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما ويحتمل استحقاق كل منهما الف ومائة لصدق الاسم كل منهما مع مراعاة
العموم وفي وجه ثالث استحقاق احدهما خاصة بناء على كون الموصي لم يتواطيا ان النكرة هنا جزء عامة روح فيتخير الوارث في التعيين كما في كل متواطئ ولو
ولدت في هذا المثال ذكرا وانثى فلكل منهما ما عين له على القولين لتحقق المعنى فيه واورد عليه بعض المحققين قايلا وفيه ان مقتضى العموم ما احتمله لا ما ذكره اولا
مع ان تعليله بانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما غير مرتبط بالوضع بل منافيه وفيه ولا منع افادته العموم لتبادر البدلي في التجرد كقوله ان جاءك رجل
فاعطه درهما ولو تعدد يلزم تخيير المكلف في الاعطاء وفي التفريع ان المثال لا يكون من باب العموم بل من باب الجنس الصادق على القليل والكثير فيشترك
فيه وقوله احدهما خاصة فاسد لانه تخيير المكلف لا يوجب تعيينه في ذمته والقول بان المطلق لا ينصرف الى ذكرين فصاعدا مدفوع بكونه من باب الجنس
كما مر ومنع الاولوية القطعية والظنية لا تكون معتبرة والى التشقيق القول بالعموم في الموصوف بصفة عام ولا الاستعمال كما في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من
مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان الاول وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح
المشركين وهو عام لان جمع المحلى باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة وان تعلق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر بانه مشعر بان
ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته والجواب عنها اولا بانه من باب تعلق الحكم الوضعي بالجنس المستلزم لسرايته في كل الاحكام ولا
يكون من باب العموم الاستغراقي وثانيا بان عموم الحكم فيهما بالاجماع لا من اللفظ وثالثا بانه استعمال اعم ومع ذلك مقرون بالقرينة وهو ورود كل من
الايتين في معرض التعليل والى الحصول في الامر معللا فيه بانه يخرج عن عهدته بفعل ايهما كان ولولا انها للعموم لما كان كذلك وفيه ولا منع في فعل النادر و
الاندر لو كان مشككا وثانيا بانه لا يستلزم انه من العموم البدلي وهو مسلم وليس الكلام فيه وقيل ان هذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن تعهد
زايد من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة مثلا وينبغي عليه تبديل اصالة البراءة باصالة عدم التقييد لكون النسبة
عموما من وجه فالثاني يجري في المقام لا الاول فتدبر مع انه لا يستلزم المدعى لانه يثبت كون موضوع الحكم هو الطبيعة ولا يثبت كونه هو الخصوصيات
والعام الاصولي هو الثاني لا الاول نعم يتم مع العموم البدلي فتدبر وكيف كان الحق ان النكرة في الاثبات لا يكون عاما مطلقا سواء كان في سياق الامر او
الامر او الخبر او الموصوف بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد من افراد تلك النكرة كما اذا قيل لا تجالس الا رجلا عالما وذلك لاصالة بقاء الوضع الاولي للنكرة
واصالة عدم الوضع للهيئة وعدم التبادر وامثاله من الامارات واما عمومها في بعض المقامات فبقرينة خارجية كدليل الحكمة والامتنان فخارج عما
كنا فيه اعني الوضع على ان عمومها اطلاقي لا استغراقي لعدم اقتضائها ازيد من ذلك الثالث قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والجمع ولو كان بنحو
الاطلاق لان الاول يشمل كل فرد والثاني يشمل كل اثنين اثنين ولا يشمل الواحد والثالث لا يشمل الواحد والاثنين سواء كان في الاثبات او في النفي فيصح لا رجلين
في الدار اذا وجد فيها واحد بخلاف لا رجل في الدار وهذا في العموم الجمعي واما العموم الافرادي فلا لشموله لكل فرد فرد اصل اختلفوا في الافعال المنفية غير المتعدية
من حيث متعلقه كقوله ما ضربت وما رايت ولا اشرب ولا اتحرك ولا اكل ولا اتكلم مما انه يفيد العموم ام لا ثالثها التفصيل بين ما انه ظاهر في عدمه والحق
انه من حيث هو عموم ظاهر لاشتماله على الطبيعة فلا بد له من متعلق يحتمل خصوصا كزيد وعموما كاحد فمع عدم الذكر وعدم العهد هل يحمل الجواز كونه
زيدا او واحدا او يعم او تفصيل فيما انه ظاهر فينصرف اليه النفي وعدمه فيجمل او يعم والحق انه مع ذكر المتعلق او كونه معهودا او ظاهرا فينصرف اليه ومع عدمه

ظاهر في العموم لانه نفي الطبيعة الضرب من حيث هي هي بجميع اقسامه ويلزمه عدم تحققه في الوجود وهو معنى العموم وللتبادر والتكذيب العرفي لانه لو
ظهر ضربه لزيد بعد كان كاذبا ولاطراد الاستثناء ولعدم لزوم الاستفهام ولان الاصل في الكلام البيان ولو كان المراد شخصا خاصا يلزم الاجمال ومما ذكرنا
عام جار في نفس الطبيعة لازمة متعدية وفي المفاعيل مبنيا كان او مقدرا بل ادعى بعض استفاضة نقل الاجماع على العموم فيما نسب الى ابي حنيفة انكاره
وكذا الكلام في ساير المتعلقات كقوله رفع عن امتي تسعة اشياء من احتماله مطلق الحكم او خصوصية عن المؤاخذة وحرمت عليكم الميتة من احتماله عموم
الحكم المتعلق بفعل المكلف وخصوصه كالاكل وكذا في الفيوض مطـ وبما ذكرنا ظهر الكلام في حذف المتعلق في افادة العموم او الاجمال او التفصيل كما في بعض
ان فعل المنفي بالقياس الى مفاعيلها ان كانت متعدية مذكورة تتبع عمومها وخصوصها ويقبل التخصيص بالنية ان كانت عامة والمجهول منسب اليه وقد
التخصيص اسند فنظره فيه وقرره بان نية التخصيص لو صحت لصحت اما في الملفوظ او في غيرهما والقسمان باطلان فبطلت تلك النية اما الاول
فلان الملفوظ هو الاكل والاكل ماهية واحدة لانها قد تشترك بين اكل هذا الطعام واكل ذلك الطعام وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم
له فالاكل من حيث هو مغاير للقيد وغير مستلزم له والمذكور انما هو الاكل من حيث هو هو وبهذا الاعتبار ماهية واحدة او الماهية من حيث انها هي لا تقبل
العدد فلا يقبل التخصيص بل الماهية اذا قرنت بها العوارض الخارجية حتى صارت هذا او ذاك تعددت فهناك صارت محتملة للتخصيص هذا هو القسم الثاني
مفعول هذا القسم ان كان جايزا عقلا الا انا نبطله بالدليل الشرعي فنقول اضافة ماهية الاكل الى الخبز تارة والى اللحم اخرى اضافات تعرض لها بحسب اختلاف
المفعول به واضافتها الى هذا اليوم وهذا الموضع اضافات عارضة لها بحسب اختلاف المفعول فيه ثم اجمعنا على انه لو نوى التخصيص بالزمان والمكان لم يصح
وكذا التخصيص بالمفعول به واجاب عنه بعض المحققين بالنقض باسم الجنس فانه يجري فيه ما ذكره مع انه لم يبعد منه الانكار وفيه سلمنا لكن انما وقع على الطبيعة
في ضمن الافراد والمتبادر منه نفيها في ضمن الجميع فيفيد العموم ولولاه لزم عدم المخالفة بالفرد اصلا وهو خلاف الاتفاق فيقبل التخصيص سيما مع اطراد
الاستثناء ودلالته على العموم واستلزامه قبل التخصيص وقياس المفعول به بمفعول فيه قياس لا ينفع وفيه يتبين الجواب عما قيل انه لو كان عاما في مفعول لا تم
لكان عاما في ساير المتعلقات كالزمان والمكان ويلزمه قبول التخصيص فيهما واللازم باطل وفيه انه لا يدل على اكل مطلق فلا يصح تقسيمه وتخصيص لمنافيهما
اذ لا شيء من المطلق بمتخصص وبالعكس فان الاطلاق عدم القيد والتخصص وجود قيد وبينهما تناف والجواب بعدم التنافي فان المدلول هو الطبيعة لا
بشرط شيء وان كان في ضمن مشروط لا الطبيعة بشرط لا وما ذكرنا يتم على المقدر الثاني لا الاول انتهى وانت بعد الخبرة بما فيه هناه تقدر على فهم ما اطلنا
وسمعا لما نفي الاستواء فاختلفوا في افادته العموم لاعلى اقوال الاول انه لا يفيده وهو عن المحقق في المعارج والعلامة وابي حنيفة والرازي الثاني
انه يفيده وهو عن الامدي والحاجبي والعضد عن العلامة والسيد عميد الدين حكايته عن اكثر فقهاء الشافعية الثالث التفصيل بين ما له ظاهر وغيره
بالعموم في الثاني دون الاول الرابع التوقف والحق الاول وتحقيقها بمقتضى رسم امور الاول ان المساواة هل صدقها يتحقق بمجرد التساوي في
جهة او يتوقف على التساوي في جميع الجهات والحق هو الاعم والدليل على ذلك وجوه الاول انها طبيعة في الاثبات ويكفي في تحققها وجود كساير المصادر و
الافعال سيما في المساواة والاختلاف لغلبة استعمالها في البعض بل لا يمكن في الكل والا لم يكن شيئين مع انه فرد انه لا ينصرف اليه اللفظ قطعا والاصل
عدم التغاير وعدم وضع اخر الثاني عدم تبادر العموم من قوله هذا مساو لذلك بل المتبادر هو المساواة في بعض الامور في الجملة ويكشف عن ذلك انتظار
المخاطب لذكر المتكلم جهة المساواة من العلم والشجاعة وامثالهما الثالث صحة التقسيم بان يقال المساواة اما ان تكون في جميع الجهات او في بعضها الرابع
عدم النقض والتكرار بذكر القيد من جميع الجهات او بعضها كالعلم مثلا الخامس ان المساواة بين الشيئين في جميع الجهات غير ممكن والا لم يكونا
شيئين ولم يستعمل فيه قطعا مع انه فرد انه لا ينصرف اليه اللفظ ويلزم من ذلك ايثار المجاز بالحقيقة لكون العام المخصص مجازا السادس لو نوى اشتراك
المعنى السابع انه لو كان للعموم وضعا لما انصرفنا الى الظاهر كساير العمومات والثاني باطل ويكشف عن ذلك عدم التكذيب عرفا لو ظهر عدم المساواة في
النادر كما لو قال زيد مساو للحمار وظهر عدم المساواة في الشرب او هذا الرجل مساو للاسد وظهر عدم المساواة في الاكل وهكذا مواضع ويحتاج الى
ذكر المتعلق في البعض او الكل وقيد ونه يكون من باب حذف المتعلق وبما ذكر ظهر وجه انصرافه الى الوصف الظاهر لو كان فتدبر واستدل للعموم بوجوه الاول
صحة الاستثناء بل اطراده وفي الاول ما مر غير مرة والثاني ممنوع وعلى فرض تسليمه لا يكون مقاوما لما ذكرنا الثاني التكذيب العرفي لو ظهر المخالفة
في بعض الاوصاف وفيه منعه سيما لو ظهرت المساواة في بعض الاوصاف سيما لو كانت المخالفة في النادر كالاكل في الاسد مع انه لو سلم في التواطي
فيحتمل ان يكون من باب كون الكلام في مقام البيان مع عدم ذكر المتعلق ظاهر في ارادة الاطلاق حتى يثبت الخروج كساير العمومات المخصصة
فتدبر الثالث انه لو حمل على البعض يلزم الاجمال المنافي للبيان وفيه انه لا دخل له بدلالة اللفظ الرابع انه لو حمل على البعض يلزم كون الكلام
لغوا لان المقصود اما اخبار عن التساوي في الجملة او في الشيء المعين والثاني خلاف الفرض لعدم نصب الدليل على التعيين والثاني لغو لان
لان كل شيء مساو لكل شيء ولو في وصف وهو معلوم للمخاطب وفيه انه لا يتم فيما كان له وصف ظاهر في البين
كما هو الغالب لكونه دليلا للتعيين الخامس انه لو لم يفد العموم يلزم صدقها على المتنافيين عرفا لتساويهما ولو في
الشيئية وفيه ان الشيئية وصف ابعد لا ينصرف اليه اللفظ قطعا كعدم جواز استعمال لفظ الاكل مطـ مع ارادة الخبز وبعليه
كل مخاطب ولا يكون لاخباره فايدة فعدم الصدق مع الاطلاق انما يكون لذلك السادس انه يصدق على فرد ما وصدق
المقيد يستلزم صدق المطلق وفيه انه مستلزم لصدقه في المقيد لا من حيث هو كيف من حيث العموم مع انه لو كان كذلك لكان

لوكان

لوكان كل لكان مفاد قوله زيد مساو لعمرو في العلم مساواته له في جميع الجهات السابع التبادر فان المتبادر من قوله زيد مساو لعمرو في العلم هو
جميع مراتب العلم فكذلك في صورة الاطلاق وفيه اولا منع الاصل وثانيا بانه قياس اذ عرفت كونه من باب حذف المتعلق فقد عرفت ان نفي الاستواء
ايضا لا يفيد العموم لكونه مما يحتاج الى التعلق والذهن ينصرف الى بعضه من متعلقه والغالب فيه وفي الاختلاف هو البعض كما مر وهو الفارق
بينه وبين نفي ساير الافعال والمصادر فلو كان مذكورا او معهودا او ظاهرا فيتبعه ومع عدمه مجمل ويثبت العموم بدليل الحكمة ان تمت المقدمات و
يدل على ذلك ايضا صحة التقسيم بجواز ان يقال لا يتساوى زيد مع عمرو اما في العلم او في جميع الجهات او في البعض وعدم النقض والتكرار بذكر القيد
وانه لو كان للعموم لزم المجاز بلا حقيقة لعدم استعماله فيما اريد نفي التساوي من جميع الجهات وكذا عدم التبادر ويكشف منه ايضا عدم دخول الفرد النادر
واستدل ايضا بان المساواة تفيد العموم بما مر وسلب العموم لا يفيد العموم وفيه اولا منع كون المساواة مفيدا للعموم كما مر وثانيا سلمنا لكن لا ملازمة
فان سلب العموم قد يفيد العموم واستدل من قال بانه يفيد العموم بوجوه الاول ان المساواة يصدق على القليل والكثير ونفي القدر المشترك يستلزم
نفي جميع الافراد وفيه اولا انه يحتمل ان يكون المساواة ظاهرا في البعض الغلبة استعماله فيه وانصرافه اليه في النفي وثانيا ان الطبيعة المنفية لا تستلزم
للعموم انما هو من باب الالتزام العرفي وليس موجودا هنا بل المتبادر البعض لغلبة استعماله فيه وذلك للتبادر ولبداهة الفرق بين قولك لا رجل
في الدار وقوله لا يستوي زيد مع عمرو وامثالها الثاني انه جملة والجملة نكرة كما عن الحاجبي والعضد معللا بانها حكم وهو نكرة والنكرة المنفية
تفيد العموم فكذا ذلك وفيه اولا منع كونها نكرة كما عن نجم الائمة قايلا بانها ليست نكرة ولا معرفة لكونهما خواص الاسم على ما صرح به النحاة بل الا انها
على المصدر طبيعة وهما خارجان عنها بل قيل انها في حكم المنكرة من حيث تعلقه بالفاعل والمفعول بحيث كان مذكورا او معهودا او ظاهرا بنص فيه
والنفي يتبعه كما هنا لغلبة استعماله في البعض الثالث انه فعل منفي والغالب في الافعال المنفية يراد به نفي حصول الطبيعة مطـ كقوله ما ضربت ما رايت
وفيه ان افادة النفي العموم انما هو سلب الضرب بجميع اقسامه لكن عن متعلقه خاصا او عاما والغالب في الاستواء ارادة البعض او الاغلب فيصرف
اليه وهو ان لم يكن مذكورا او معهودا او ظاهرا يجمل بخلاف ساير الافعال والمصادر فانه ظاهر في نفي الطبيعة من حيث هي هي ويلزمه عدم تحققها
ولو في فرد وهو معنى العموم وهو المرجع عند علماء اللغة ولان المساواة في الكل غير ممكن فكلما كان منفي البعض او الاغلب ولو لم يكن معلوما بالذكر او العهد
او الظهور يجمل نعم يمكن دعوى بان المساواة في الاغلب يكون لارادة العموم كما في العمومات المخصصة ولظاهره في مقام البيان وعدم ذكر البعض ظاهر
في نفيه من حيث هو فيعم كساير الافعال المنفية كما سيجيء الرابع انه لو لم يكن للعموم يلزم الاجمال وهو ينافي البيان وفيه انه لو تم لا دخل له بدلالة اللفظ
وفرعوا على فرض العموم عدم جواز تزويج الفاسق وعدم تقسيم للزوجة الكافرة مثل المسلمة واشتراط عدالة الوصي وعدم حلية الخبيث نظرا
الى عموم قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وكذا لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وكذا قل لا يستوي الخبيث والطيب وفي الكل
نظر لمنع العموم اولا ومنعه فيما كان وصف ظاهر كما في المذكورات وبما ذكرنا ظهر بطلان القول الثالث والرابع **تنبيهان** الاول ان للتماثل كالمساوات
ويتفرع عليه ما لو ورد في الوصايا والاقارير والتعليقات الثاني ان الفعل المثبت لا يعم فان المفهوم منه وقوع الطبيعة وهو اعم ولساير الامارات
وهو يتحقق بفرد وفرعوا عليه فيما لو قال الراوي صلى رسول الله داخل الكعبة لم يعم النفل والفرض وكذا لو قال يجمع بين الصلوتين في السفر لا يعم الوقت الاول والثاني
وما دل لانه على عموم الجمع في السفر وان كان ظاهرا في العرف وفاقا للجماعة الا انه ليس باعتبار عموم الفعل المثبت بل هو ناش عن خصوص هذا
التركيب اعني الجمع بين كان ويجمع ولذا لو اسقط احدهما لا يفيد العموم والتفتازاني حمل الدلالة على الاستمرار في الفعل المستقبل واما كان فجعله للدلالة
على مضي ذلك بعينه وعن المحصول لفظ كان لا يفيد الا تقدم الفعل واما التكرار فلا يفيده لغة لكنها يفيد عرفا اذ لا يقال ذلك الا عند تكرار الفعل
ثم هل مثله حجة لو صدر من الراوي قال بعض المحققين لا لان ذلك بل لم يقف على مخالفيه نعم في مثل قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر وقضى
بالشفعة للجار قولان للعدم انه حكاية فلعل الراوي راى نهيه عن فعل خاص وكذا قضى لجار مخصوص بالشفعة فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم
ويحتمل انه سمع صيغة ظنها انها عامة وليست وبالجملة فالاحتمال قايم ويرد عليه انه اخبار عما كان نحوه حجة والاحتمال ينافي العدالة فانه
تدليس اصل في ان حذف المتعلق كقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وكذا قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وكذا امهاتكم و
الحديث رفع عن امتي تسعة اشياء الخطاء الخ هل يفيد العموم او يجمل اختلفوا فيه على اقوال ثالثها التفصيل بين ما له ظاهر وغيره بالعموم في الثاني
دون الاول ورابعها التفصيل بين ما له ظاهر وغيره بالاجمال في الثاني دون الاول وعبر بعض اصل العنوان بان المقتضي هل هو عام ام لا ولا مشاحة
توضيح المطلب يتم برسم امور الاول ان العنوان هل يصح الفاعل او المفعول وساير المتعلقات اختلفت كلماتهم فيه والحق امكانهما وحاصله ما لا
يستقيم الكلام الا بتقديره واضماره قابل لان يكون امرا عاما شاملا لجهات التقدير او خاصا الثاني ان المراد فيما لم يكن المحذوف من وجه الشبه كرهم
له عنوانا عليحدة وهو ان التشبيه هل يفيد العموم ام لا وكذا الكلام انما هو فيما لم يكن دليل على تعيين المضمر والا فالامر واضح لقوله رفع بعد تقدير الحقيقة
يحتمل اضمار المؤاخذة ليشمل الحكم التكليفي دون الوضعي ويحتمل اضمار الحكم المطلق حتى يعم والظاهر هو الاول وما ذكر ظهر عدم المنافات بالقول بالعموم
هنا مع ظهور الاتفاق على الاجمال فيما تعدد الحقيقة مع تعدد المجازات وعدم الاقرب بينها الثالث ان الاصل في الكلام هو البيان وذلك لبناء العرف
والغلبة كما مر غير مرة لكن البيان الذاتي لا يستلزم البيان العرضي اعني بالنسبة الى غيره لمشاهدة في الخطاب لجواز اضمحلال القرينة وامثالها نعم يتم
عند الاصل لو كان المقام مما يجري فيه الاصل مع عدم وجود المعارض من الغلبة وامثالها كما مر الاشارة اليه في الجمع المنكر والمفرد المحلى بالنسبة الى
الاشتراك اللفظي والمجازات المتعددة اذا عرفت ذلك فاعلم ان حذف المتعلق لا يدل على العموم لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما اما فيما كان له تمام

فواضح واما مع عدمه فلما مر في الاستواء وبقيته نعم يتم لعموم الحكمة ان تمت المقدمات من ثبوت كون المتكلم في مقام البيان وهذا ثابت بالاصل
كما مر والقرينة ايضا مستغنية بالاصل واحتمال المانع من ذكرها ايضا منفي ببدويته واحتمال ثبوت الوصف الظ في زمان المتكلم وارتفاع الظهور
بعده منفي بالاصل لانه لو كان لاقتضى الاصل بقاءه اذا عرفت ذلك وبعد الخبر بما قدمناه يعلم ان نفي الطبيعة ظاهر في نفيها من حيث هي
وعدم تحققها في الوجود وهو معنى العموم الا اذا ثبت كونه في مقام الاجمال والقول بان الحمل على الجميع يكون من باب كونه اقرب الى الحقيقة
اعني نفس الذات المستلزم لرفع جميع الاحكام مدفوع بانه اقربية اعتبارية لا يساعدها العرف ولم تكن حجة بالاصل والاجماع **اصل** اختلفوا في
عموم المفهوم على ثلثة فمنهم من اثبته كما عن الاكثر الا انهم بين ناف لفظا كالغزالي ومنهم من حصره بالمعنى او مطلق كالشيخ في العدة والعلامة
صاحب لم في بحث الاستثناء وثلثة من العامة كالفخري والحاجبي والعضدي الا ان ثلثة منهم كالعلامة ومن تقدم من العامة صرحوا بعدم الخلاف
في معنى بل جعلوا الخلاف في امر لفظي وهو ان العموم هل من باب عوارض الالفاظ او لا وعن الباغنوي انه اعتذر بانهما اراد ان النزاع الواقع بين
العلماء الاعلام لا يليق ان يكون لفظيا اوله بما حاصله ان المفهوم هل يكون ملحوظا عند التلفظ بالمنطوق او لا ومنهم من نفاه كالعلامة في
لف في بعض الاستاد والمقدس في مجمعه معللا بان الخروج من العبث واللغو يحصل بعدم الحكم في بعض المسكوت عنه وتلميذه في المدارك
معللا بفقد اللفظ الدال على العموم والحق فيه ان حجية المفهوم فيما ثبت تكون من باب دلالة الالتزامية اللفظية والعرفية اعني كونه ملحوظا في
نظر المتكلم عند تكلمه بما دل على المنطوق واما العموم والخصوص فيختلف لانه سلب لمنطوقه فلو كان منطوقه عاما اصوليا يكون من باب سلب العموم
وهو اعم من العموم ولو كان منطوقه مطلقا فيكون سلب الطبيعة وقد اوضحنا افادته نعم قد يتخلف القاعدة ففي الاول يعيد العموم دون الثاني
وتفصيله في المفاهيم **اصل** لو علق الحكم على علة هل يعم ام لا وعلى الاول هل عمومه بالصيغة او بالعلة او بالقياس اقوال والحق عمومه بالعلة
الموجودة في انه كيف لو قال الخمر حرام لانه مسكر او لاسكاره وكذا لا تاكل هذا الرمان لانه حامض وامثالها مما يستفاد من العلة الصغرى بطريق
المحمول المتعارف فيما كانت كلية الكبرى مسلمة ويكون تقدير الكلام انه فرد من افراد المسكر الذي كانت حرمته مسلمة وسيجي توضيحه والدليل على
ذلك تبادر العرف وعدم صحة سلب العموم والنقض لو بين خلافه العموم والتكرار لو بين العموم وكذا التكذيب العرفي لو ظهر ارادة خلافه
التناقض لو وجد الدليل نافيا للحكم في بعض افراده واما من باب القياس العقلي الظني فلو فاد لم يكن حجة عندنا والفرق بين قولنا حرمت الخمر لاسكارها
او لانه مسكر او حرمت المسكر لاسكاره عرفا والمفهوم منهما واحد والثاني في غير احتمال الاختصاص والجواب عنه انه يعيد فما مر وقال البعض يلزم
العموم بالصيغة لو قال لوكيله اعتق غلاما لسواده صح عتق كل اسود له دون الثاني مطلقا فان تصرف الوكيل يحتاج الى الاذن في التصرف
ولم يظهر عموم الاذن في التصرف ولم يظهر عموم الاذن وفيه ان الفرق بين المثبت والثاني انما هو بالاستقلال لا بالبدلي ويلزمه على الاول عدم سقوط
التكليف عن الباقي بعد عتق واحد والسقوط على الثاني لعدم الاذن ونحوه الوصية وقال البعض واما على المختار فيبني على كفاية الاذن في التوكيل مط
او توقفه على ابنه امره نصا وقد اعتبر في النهاية الثاني **اصل** ان التشبيه مع عدم ذكر وجه الشبه يعم فيه او لا خلاف واقوال قول بافادته العموم
وقول بالاجمال وعدمها وفيه ان على فرض العموم في كل فرد صحيح مستقلا دون البدل لو لم يكن دليل على التعيين وقول بالتفصيل بين ما له ظاهر
وعدمه بالانصراف الى الثاني في الاول والعموم في الثاني على قول والاجمال على قول اخر والحق فيه ما مر في نفي الاستواء من الانصراف الى الظ لو كان
والحمل على العموم لو تمت مقدمات قاعدة الحكمة والا فالاجمال لنا ما مر فيه ومن اراد فليرجع اليه وللقائل بالعموم مط ان اداته نزلت من باب ظهور
الكلام فيه عرفا فغاسد جدا اما فيما كان له ظاهر فلانصرافه اليه عرفا واما مع عدمه فلعدم الظهور في الجميع ايضا بل تابع للمتعلق المحذوف عموما او
خصوصا ولما يكن فيحمل عند المخاطب لذا ينتظر ذكره ويستفهم لو عما لو كان في مقام البيان والزام المخاطب مع عدم امكان الاستفهام ومع ثبوت
سائر المقدمات يحمل على العموم عقلا والدليل لظهوره في العموم لا يجي تمامه من صحة الاستثناء باطراده والتكذيب العرفي لو ظهر المخالف في البعض
والجواب عنه فما مر خارج وان اراد به دليل الحكمة ففيه انه لا يجري مع ظهور وجه الشبه وفي قوله زيد كالاسد مع عدمه لو تمت المقدمات فنسلمه
ومع العدم فتم ومما ذكر ظهر حال باقي الاقوال وينبغي التنبيه على امور الاول ان التشبيه قد يعلم باللفظ الدال عليه صريحا كقوله الفقاع كالخمر وهذا
مما لا اشكال فيه فيما ذكرنا وقد يكون بالحمل كقوله الفقاع خمر والطواف بالبيت صلوة لان الحمل ظاهر في الحمل المتعارف اعني فردية الموضوع للمحمول
سواء كان الموضوع اخص من المحمول مط كزيد انسان او من وجه كقوله الارتماس في الماء دفعة غسل وقد يكون الحمل ذاتيا اي حمل الشيء على نفسه
وعلى اي منهما فمع امكان بقاء الحمل على ظاهره وعدم الدليل على الصرف كقوله ايماء الاخرس واشارته صلوة وذكوة الجنين ذكوة امه لو كان الرفع
كما هو الاصح وبينه الاستاك مع الاكل سهوا صوم يبقى على ظاهره ومع عدم الامكان وتبين كون الامتناع عقليا اعني الاستحالة الى غيره من
هولة كقوله الفقاع خمر لعدم كون الفقاع نفس الخمر ولا فردا له لغة ولا عرفا عاما ولا متشرعة ولا شرعا فلا بد من ارتكاب مجاز اما من الاضمار اعني
مثل الخمر وجعله تشبيها او من المجاز بالاستعارة ط استعمال الخمر في الفقاع من حيث انه مسكر لشباهته للخمر فيه فاستعير لفظ الخمر له واختلف ارباب
المعاني فيه فجعله منهم من الاول وسموه تشبيها بليغا حيث جعل نفسه او فرده بالحمل وجعله منهم من الثاني ومنهم من قال
ان حسن دخول اداة التشبيه عليه فلا يحسن اطلاق اسم الاستعارة عليه كما في زيد الاسد وان لم يحسن الا بتغيير لصورة الكلام كان اطلاق اسم
الاستعارة اولى من نقله باداة التشبيه وعلل الاول باجراء المشبه به على المشبه والمنع من استعمال المشبه به فيما وضع له بل هو مستعمل في معنى
الشجاع وعدم الدليل على حذف اداة التشبيه وتعلق الجار بالمشبه به كقوله اسد علي وفي الحروب نعامة وعدم حسن دخول اداة التشبيه كثيرا

ويرد

ويرد على الاول انه اعم لاحتمال حذف الاداة او ارتكاب المجاز في الكلمة وينبغي ان ينظر الى المرجح وكذا الثاني لانه قد يقام الدليل على تعيين احدهما
كتبادر التشابه او كون الحمل على الاستعارة ولا يترتب عليه غرض شرعي قال بعض المحققين وبالجملة كلاهما محتمل لكن المدار على المرجح فيقول انه
كثيرا ما لا يوجد المعنى الذي يراد استعماله فيه لفظ يعبر عنه بل لا يتعقل معنى يكون مشتركا في شيء كالصلوة في قوله الطواف بالبيت صلوة
والخمر في الفقاع خمر ونحوهما ولا قائل بالفرق هذا ولو قيل بتقديم المجاز على الاضمار اسهل الخطب كيف كان في الاحكام الشرعية لا يخرج عما
قلنا مع انه على تقدير المجاز لا يتعلق به غرض شرعي فيتعين التشبيه ولذا هجر القول بالاستعارة عند الاصوليين مع انه لو كان لما اختلف
الفرع كما بان هذا ويحتمل كون النزاع لفظيا كما جزم المسلك بنفسه في مقام اخر راجعا الى تفسير التشبيه والاستعارة فان فسر الاستعارة
باستعمال المشبه به في المشبه لم يكن ما نحن فيه استعارة وان فسر باجراء المشبه به على المشبه سواء كان باستعماله فيه او بحمله عليه او بما في قوة الحمل
يكون استعارة ثم على تقدير التشبيه فلا لانه مطابقة على وجه الحقيقة بلا خلاف اجده ويرد في قوله لا يتعقل معنى مشترك كالخمر في الفقاع
خمر ان المعنى المشترك هو مطلق الاسكار وقوله لا يتعلق به غرض شرعي يرد عليه ان المقصود في التشبيه والاستعارة هو المشابهة في وصف او كل
في الجميع ويثمر شرعا على الفرضين الا ان في احدهما يستلزم الحذف وعلى الاخر يستلزم استعارة اللفظ فان قلت مقصوده ان ارتكاب خصوص
الثاني لا ثمرة له قلنا ان ارتكاب خصوص الثاني لا ثمرة له قلت ان ارتكاب خصوص الاضمار ايضا لا ثمرة له نعم في تعيين احدهما لا يتحقق غرض شرعي
فالحق كون المتبع هو الدليل والعرف في تعيين المجاز او الاضمار فربما يفهم الاستعارة كقوله رايت اسدا يرمي وربما يفهم التشبيه كقوله الفقاع
خمر نعم الظ في الحمل هو التشبيه وعلى اي منهما الاوفق في المقام لكون الاستعمال مبتنيا على التشبيه يقع الكلام في انه مع عدم ذكر وجه الشبه هل
او مجمل الخ ما مر والحق فيه ايضا ما مر والظ عدم الخلاف فيه الثاني ان التشبيه الواقع في كلام الشارع انما يحمل على الاشتراك في الاحكام الشرعية دون
اللغوية وغيرها فان وظيفته ذلك وبعثته لها والمشاهدة للاختصاص كما ان مثله لو وقع في كلام اللغويين او الاطباء وامثالهما يقتضي الاشتراك
فيما عندهم الثالث قيل انه لو ثبت شيء في المشبه هل يحكم بثبوته للمشبه به الظ العدم فان مقتضى التشبيه اشتراك المشبه في الاحكام الثابتة
او الاحكام مط مع المشبه به واما اشتراك المشبه به مع المشبه في غيرها فلا لمجرد ثبوت الحكم في المشبه لا وجه للتعدي الى المشبه به ومثل التشبيه
المنزلة كما لو قيل التراب بمنزلة الماء او التيمم بمنزلة الطهارة المائية ويجري فيه الاقوال بل ادعى بعض كون العموم معروفا بين العلماء كافة واستدل
للعموم بصحة الاستثناء والتكذيب العرفي لو ظهر ارادته في جهة وبصحة السلب بانه لولاه لصح عد كل شيء بمنزلة شيء اخر وفي الكل تامل كما مر في الماء
والحق فيه الانصراف الى الظ فيما كان له ظاهر والعموم في غيره لو تمت المقدمات واستدل العلماء من هذا الوجه بقول النبي ص لعلي ع انت مني بمنزلة
هارون من موسى ع على خلافة علي ع بانه محمول على جميع الاوصاف ومنه كونه اولى بالتصرف من امور النبي ص لغيره كما دون بالنسبة الى موسى ع
والمطاوب فالحق ان العموم ثابت بدليل الاستثناء واما من حيث المنزلة فكذلك لو كان النبي ص في مقام البيان كما هو الظ وهل يكون عمومه على
فرض العموم بالنسبة الى الاثار كالثواب والعقاب او الاحكام الشرطية والجزئية وامثالها الاول لخاصته لا يبعد ادعاء تبادر الثاني ومعه لا يبعد
الاستدلال على شرطيته كلما هو شرط في الطهارة المائية للتيمم فتدبر ومثله البدل كما لو قيل صريحا التيمم بدل الوضوء او قيل يكفيك التراب او جعل
شيء مقام شيء بحيث يظهر منه البدلية كصلوة الاحتياط على فرض جعلها صلوة مستقلة بدلية نظرا الى الاخبار الدالة على ان الصلوة لو كانت
ناقصة كانت هذه متممة لها وان كانت نافلة وكذا اشتمالها على النية والتكبير والتسليم لاجزائها لا ابطالها فيتخلل الحدث بينها وبين الصلوة السابق
كالجزء وامثاله ولا مستقلة مستقلة وكيف كان على فرض البدلية يقع الكلام في العموم والعدم وعلى الاول يثبت فيها التخيير بين الحمد والسورة
كمبدلها وعلى الثاني لا بل يتعين الحمد والحق الثاني مط اما على الثالث فواضح واما على فرض جعلها جزء فلعدم انصراف ما دل على التخيير في الركعتين
الاخيرتين الى مثل المقام ويبقى اصالة الاشتغال سالمة عن المعارض واما على فرض جعلها بدلا فلانصرافه الى الظاهر الاوصاف وهو المسقطية
سلمنا عدم الاظهرية لكن نمنع كون البدل عاما سلمناه لكنه معارض بقوله ص لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وهو مقدم لكونه لفظيا سيما مع
كونه مطريقا الطبيعة المفيدة الدالة على العموم الاستغراقي وما ذكرنا يكون من باب العقل ودليل الحكمة وهو موقوف على عدم الدليل من جانب
الشارع على التعيين والمفروض ثبوته ولكون ما ذكرنا تجزيا لانها صلوة لعدم صحة السلب سواء كان بدلا او نافلة في الواقع ويشمله الحديث
مجردا ولان عموم البدل تعليقي موقوف على الاطلاع بنقص الصلوة حتى تكون هذه بدلا لا نافلة فيكون الدلالة من باب المقدمة والاولى
مقدم سلمنا التكافؤ فبقي اصالة الاشتغال سالمة عن المعارض فتدبر وعلى ما ذكرنا لو كان اثر ظاهر يحمل عليه والا فلو تمت المقدمات يحمل
على العموم ولخصاصه عمومه على فرض التسليم بالاثار اظهر من عموم المنزلة فتدبر ومما يثبت به العموم بدليل الحكمة هو كون المتكلم في مقام الامتنان
مع عدم نصب ما يفيد التعيين مع كون الحمل على الفرد المنتشر مخالفا للاجماع او منافيا للامتنان كقوله تع وانزلنا من السماء ماء طهورا وافتقد
ومما ادعى الله عموم العلة المنصوصة كقوله الخمر حرام لاسكاره او لانه مسكر وامثالها والدليل على العموم هو فهم العرف من كونه في بيان مسئلة
كونه صغرى الحكم الكبرى المسلم كقول الطبيب لا تاكل الخل لانه حامض يفهم عرفا النهي عن كل حامض ويكشف عن ذلك لو اكل رمان الحامض
واعتذر بالنهي عن الخل لا عن الرمان يكتفي به موما وكذا لا تدخل في هذا مع النجاسة لانه مسجد يفهم كون النهي عن كل مسجد مسلم وكذا عظم
هذا الشخص لانه مجتهد يفهم كون تعظيم كل مجتهد مسلم ومنع السيد المرتضى بوجوه اعتبارهم فاسدة كما حققنا في المفاهيم والقياس ومما دل على
عموم الحكم للادنى والاعلى مفهوم الموافقة وفحوى الخطاب والقياس الجلي كقوله تع لا تقل لهما اف ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك

من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك اصل اختلفوا في ترك الاستفصال مع قيام الاحتمال هل ينزل منزلة العموم في المقال فقيل نعم وقيل لا وعن
المحصول الفصل بين المعرفة بخصوص الحال وعدمه وعن النهاية موافقة الآمدي بالمعرفة بالعلم او الظن ومثله عن بعض الاثر جعل بالعلم ثم على
فرض العموم يظهر من بعض منع شموله للنادر ومن بعض تسليمه وتحقيق الكلام يقتضي مقدمة وامور اما المقدمة ففي بيان الفرق بين هذا العنوان
وعنوان حكاية الاحوال وهما قاعدتان منسوبتان الى الشافعي الاولى ان ترك الاستفصال في مقام جواب السؤال ينزل منزلة العموم في المقال الثانية
ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط عن درجة الاستدلال والفرق ان الاولى مختصة بما كان الجواب
عن سؤال السائل عن شيء معلوم عند السائل غير معلوم عند المجيب منه المعصوم ع كما لو كان السؤال عما وقع ويلزم تعدد الاحتمال عند المجيب
واجابه من دون استفصال والثانية مختصة بالواقعة المخصوصة مع علم المجيب بالواقعة المخصوصة من اوصافه واحواله وهكذا الحكم فيها بحكم سواء
كان مسبوقا بالسؤال كما لو قال السائل وقع انسان في بئر فاجابه انزح سبعين دلاء فمع عدم علم المعصوم ع بما وقع يكون من ترك الاستفصال
ومع العلم بعلمه ع بما وقع بكونه رجلا مسلما بالصفات والاحوال المخصوصة فيما اجتمع العلوم الاربعة يكون من حكايات الاحوال او غير مسبوق بالسؤال
كما لو راى ع رجلا خاصا وقع في البئر فقال ع انزح ثلثين دلاء سواء كان بالقول كما مر او بالفعل كما لو نزح ع ثلثين دلاء او بالتقرير وبما ذكرنا ظهر
مناط توهم من توهم اتحادهما وكون الحكمين فيهما متناقضا ومن جملة حكاية الاحوال واقعة وقعت في زمان علي ع وهي ان حفيرة كان فيها
اسد كان الناس عندها مجتمعة فوقع رجل فيها واخذ هذا الرجل رجلا اخر وهو ايضا وقع في البئر وهكذا وحضر علي ع وقال من دون سبق السؤال
على الاول ثلث دية الثاني وعلى الثاني ثلثا دية الثالث وعلى الثالث تمام دية الرابع و ح يحصل الشك في ان الحكم هل يختص بتلك الواقعة
او يجري في كلما كان كذلك وكذا في سؤال الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان وتصدقت بعين قال ع نعم وهو من جهة الغير
كذا وكون التكلم محتملا لكيفيات متعلقة يدخل في ترك الاستفصال ومن حيث الشك في اختصاص الحكم بهذا الزوج او الاعم منه وباختصاصه بالاهل
او الاعم منه ومن الزنا واختصاصه بشهر رمضان او الاعم يدخل في حكايات الاحوال والحق فيه الاجمال واختصاص الحكم بمورده حتى يعلم انتفاء مدخلية
الخصوصيات لعدم شمول الدليل لغيره وكذا لو حكم النبي ع في قضية بالشفعة وفي اخرى بالقسامة وفي اخرى طلب البينة وفي اخرى حكم بالحلف
يجب الاقتصار على المورد وسره واضح بما ظهر الكلام في اصل القاعدة الثانية بقي الكلام في تحقيق الاولى **الامر الاول** في بيان اقسام ترك
الاستفصال ومواضع السؤال اما ان يكون عما وقع وان لم يقع كقوله وقع الانسان في بئر وقال ع انزح سبعين دلاء واما ان يكون عما يقع وان وقع
كقوله ان وقع الانسان في البئر ما اصنع قال ع انزح سبعين دلاء وعلى اي منهما اما ان يكون تعدد الاحتمال ناشيا عن الكيفيات العارضة للمراد
كما مر ان الانسان من حيث المكان يتحقق في الكيفيات المختلفة بتعدد فيه الاحتمال واما ان يكون ناشيا من نفس المراد مثل اشتراك اللفظي
كما مر والمجازات المتعددة مع عدم وجود الاقرب في البين وعلى الاول اما ان يكون الاحتمالات متساوية او كان بعضها اظهر وعلى الاخير اما ان يكون
الظهور بالغا الى مرتبة تعين ارادته وعدم ارادة غيره بحيث سلب عن اللفظ حقيقة كالصلوة بالنسبة الى الدعاء او بحيث سلب ارادته كالحبرة والاكل الكثير الفاحش
بالنسبة الى الاكل ويسمى الاخير بالفرد الابد ولان ارادة الشايع من لفظ الاكل المطلق ظاهر وعدم ارادة الكلي بحيث يشمل الحبرة ايضا ظاهر او يكون بالغا الى
مرتبة يحتمل الارادة ويحتمل ارادة المعنى الحقيقي اعني الكلي الشامل له وللنادر فيكون الارادة بينهما مجملة وعلى الاجمال والاحتمالات المتساوية فاما ان يحصل
العلم بعلم المعصوم بالواقعة المخصوصة او يحصل العلم بعدم علمه بها او يكون مشكوكا وعلى الاول فاما ان يعلم علم السائل بعلمه ع بها وهكذا الى ان
اجتمع فيه العلوم الاربعة اعني علم المعصوم ع بها وعلم السائل بعلمه وعلم المعصوم بعلم السائل بعلمه بما وقع وعلم السائل بعلمه ع بعلم السائل بعلمه بما وقع
او يكون مع عدم الاجتماع بانتفاء الكل او البعض او الشك في الكل او البعض **الامر الثاني** في ان علم النبي ع والائمة بالموضوعات الصرفة وكذا
الاحكام هل يكون فعليا او يكون اراديا بمعنى انهم جاهلون بها لكن ان ارادوا علموا والحق الثاني وذلك لوجوه الاول اجماع العلماء بل غيرهم والمخالف
ليس الا بعض المتصوفة ظاهرا الثاني الاصل لكون علمهم كوجودهم حادث ووجودهم يقيني وحدوث العلم بوجودهم مشكوك والاصل بقائه على العدم
والقول بالعلم الاجمالي بعلمهم بالواقعة ولو واحدة من السؤالات مدفوع بانه من باب شبهة القليل في الكثير ولا اعتبار به والا لا يجري استصحاب العدم
اصلا الثالث اجماع العلماء بل غيرهم والمخالف ليس الا بعض المتصوفة الذي لا اعتناء بقولهم الرابع انه لو كان فعليا لكان نزول الجبرئيل ع وحيه لغوا لا يقال
انه كان لاطمينان الناس لانا نقول وبتتبع الاحوال والكيفيات يعلم انه كان لعدم العلم وعدم الالتفات الخامس ظواهر الايات والاخبار وغيرها فمن الاول
قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وصرفها الى سلب الموضوع اعني عدم العلم لا وجه له مجازا فكذا حمله على كون المراد الامة ايضا مجاز وخروج بعض الافراد
بالقرينة كقوله تعالى انا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله الخ لا يوجب صرفه عما نحن فيه لعدم القرينة ومن الثاني ما عن الصادق ع انه نزح دلوا للوضوء
فراى فيه فارة ميتة فالقاها ومنها عن النبي ع انه حين جواب مسئلة قد او لم يقل ان شاء الله ولم يرد به الوحي اربعين يوما ومنها حكاية معراج النبي ع حيث سئل في
المواضع عن جبرئيل هذا ومنها حكاية علي ع في الغزوات منها صفين وغيرها حيث قال انا كتاب الله الناطق وهذا صامت ومع ذلك لم يطيعوه ومنها خبر
حيث نزل جبرئيل فقال نصر بعلي ع وهو كان بالمدينة وعلم بنادعليا الخ ومنها خبر جبرئيل بقتل حسين ع فبكى ومنها سؤاله عن جبرئيل في خطوره
من هنا ومنها قضية الحسين ع في طريق كربلا مع الحر حيث نسي الطريق وكذا في قصة من عمر علي اكبر وبعض الشهداء وهكذا ومنها حكايات الانبياء
منها موسى ع حيث قال رب ارني فقال الله تعالى لن تراني الخ ومنها حكاية نوح في ولده فقال الله انه ليس من اهلك ومنها حكاية ادم ع في اكل الحنطة لانه
لا يتصور الا مع جهله بعاقبة امره وهكذا امثلتها لا تحصى السادس انه في الموضوعات من الطهارة والنجاسة والفراش والتذكية وامر السوق وغيرها بل البيع

والشراء

والشراء لو كان فعليا يلزم سد معاشهم ومعاشرتهم مع الناس والقطع حاصل بانهم يباشرون ويبيعون في الاسواق ومن المسلمين ويأكلون ويشربون
ويلبسون كسائر الناس ولم يكن تكاليفهم بالعلم الفعلي في الموضوعات بل كان بعضها فيها كالعلم بفروج النساء حال جماع الرجال وكذا في الحد كاللائط
والزاني وغيرهما وكذا في المرافعات من طلب البينة ومن المذكورات يحصل القطع بعدم كون علمهم فعليا ولو في الجملة **الامر الثالث** في ان استعمال
اللفظ للجامع وارادة النادر الفرد او الكلي الشامل للنادر محتاج الى القرينة للاجمال بين ارادة الظاهر والكلي الشامل له وللنادر كما مر لعدم صحة سلب
ارادة كل منهما فاستعماله في كل منهما يحتاج الى القرينة وبدونها مجمل وفي الاجمال يلزم على المخاطب الاحتياط باتيان فرد الظاهر يحصل القطع بالامتثال
الا في صورة عدم امكان النادر من اول التكليف لرجوع الشك الى التكليف والاصل برائة الذمة عنه نعم لو امكن النادر في اول الامر ولم
يات بالشايع معتصما حتى انتفى الشايع يجب على المكلف اتيان النادر بالاستصحاب لا يقال لو احتاج الاستعمال في كل من النادر والكلي الشامل للنادر
الى القرينة يلزم الاجمال في اغلب المطلقات لان الغالب في استعماله خلوه عن القرينة والغالب فيها التشكيك ويلزم توقف المخاطب في العمل بها كلا
لان بنائهم على العمل لانا نقول يلزم ذلك فيما لم يكن القدر المتيقن موجودا كالمشتركات اللفظية وفي المقام القدر المتيقن في الارادة بارادته او دخوله
فيها المصحح للعمل موجود وهو اتيان الكل لا يقال في المشترك اللفظي يلزم اتيانات متعددة بخلاف ما نحن فيه لانه اتيان واحد وهو كاف للفرق
بقي لو كان استعماله في كل منهما محتاجا الى القرينة يلزم عدم الفرق بين استعماله في الكلي الشامل للابد او للنادر وبينه لاحتياج كل منهما الى القرينة
لانا نقول فرق بين القرينتين لان القرينة في الاول صارفة لظهور اللفظ في المقابل للابد وفي الثانية مبينة للارادة المجملة بين الظاهر والكلي
الشامل للنادر كما مر واما الاستعمال في الشايع المقابل للابد لا يحتاج الى القرينة جدا لدلالته عليه جدا اعني ظهوره في ارادة الشايع لا الكلي
الشامل للابد لصحة سلب الارادة عنه ثم اعلم ان السؤال عن الفرد كقوله وقع انسان في البئر قد يكون من حيث الخصوصية وقد يكون من حيث كونه فردا من
الكلي فحقيقة سؤال عن الكلي والمثال المذكور ظاهر في الثاني **الامر الرابع** في الفرق بين المطلقات الابتدائية من غير سبق السؤال والعمومات
الاستغراقية وهو من وجوه الاول ان شمول المطلق كاكرم الرجل لافراده في مقام التكليف بدلي يسقط باتيان فرد منه لان ايجاد الطبيعة حصل باتيان
فرده وطلبها ثانيا يحتاج الى الدليل والاصل عدمه ويلزمه ثواب واحد وعلى المخالفة عقاب واحد الثاني ان دلالته على الافراد مقدمي لان مدلوله
نفس الطبيعة لا الفرد الثالث انه مجمل بالنسبة الى ارادة فرد النادر فلا يجوز الحكم بشموله واما العام كاكرم كل رجل فشموله للافراد استقلالي لا يسقط
باتيان البعض ويلزمه الثواب المتعدد على حسب اتيان الافراد وكذا العقابات المتعددة على حسب المخالفة في الافراد الرابع ان دلالته على الافراد صريحي فيقدم
في مقام التعارض لوجوب تقديم الاقوى اي النص بالنسبة الى الظاهر وكذا شموله للنادر اجماعا بديهي الخامس جواز التقييد في المطلق حتى يبقى واحد
بخلاف العام فانه لا يجوز **المطلب الخامس** في اصل المطلب والحق فيه التفصيل وتوضيحه يقتضي رسم مقامات الاول فيما كان تعدد الاحتمال ناشيا
من الكيفيات العارضة للمراد لا نفس المراد اعني المطلقات المسبوقة بالسؤال وهو بالنسبة الى الابد غير شامل جدا لكون الشيوع قرينة مفهمة كما
مر ويجي في المطلق والمقيد فالسؤال المصروف اليه لا الى الكلي الشامل للابد وكذا الجواب اما في غيره فيقع الكلام في موضعين الاول فيما كان السؤال
عما وقع في غير صورة اجتماع العلوم الاربعة كما مر ويجي وهو عام بمعنى كون شموله للاصناف والافراد فيما حكمنا بشموله استغراقي لا بدلي وفي التشكيك
شامل للظاهر والنادر اما الاول فلان في صورة عدم اجتماع العلوم الاربعة سواء علم عدم علمه ع بالواقعة التي سئل السائل او كانت مشكوكة
وعلى الاخير يستصحب لعدم العلم و ح مع خلو كلام السائل عن القرينة المبينة للخصوصية يكون مجملا عند المعصوم ع فلو كان للاصناف والافراد
فرق من حيث الحكم بكون الواجب في زيد او حمار نزح ثلثين دلاء وفي العمرو او بغال عشرين دلاء لوجب على المعصوم ع التفصيل والاستفهام عما وقع
فمن ترك المعصوم ع التفصيل مع الفرق حكما يلزم الاضلال منه لبناء العقلاء والعرف على العموم وعدم الفرق لا يقال يمكن السائل الاحتياط بالحمل على
الظاهر ولو كان مراده النادر لسئل ثانيا لانا نقول وجوب الاحتياط للسائل انما هو بعد امكان ترك الاحتياط عن المعصوم وهو غير ممكن للزوم الاضلال
في حقه في اطلاق الجواب مع عدم الاستفصال وعدم الاستفهام سيما عدم الفرق بين الظاهر والنادر للعقل القاطع ولبناء العرف عليه ايضا
لا يقال يجوز ان يكون القرينة موجودة في كلام السائل واضمحل لنا واختفى على المعصوم الاستفصال لعدم كونه مقام الحاجة او لم يكن للتقية لانا نقول
كل ذلك فاسد اما الاول فاولا بالنقض بسائر الالفاظ لاحتمال القرينة فيها واضمحلالها لنا وثانيا بالحل بانه مدفوع بالاصل بعد الفحص وعدم
وجداننا التفصيل واما الثاني فاولا بالنقض كما مر وثانيا بالحل بان الفرض كونه ع في مقام البيان وهو مقام الحاجة في نفهم واما الثالث فاولا
بالنقض بسائر الموارد والحل بانه لا يعتنى به العقلاء والعرف بل السيرة مع انه نادر على انه قد يكون المقام فيما لا يحتمل التقية اصلا هذا فيما لم يتحقق
العلوم الاربعة كما مر سواء علمنا بانتفاء كلها او بعضها او كنا شاكين في بعضها او كلها لاصالة العدم لا يقال يعارضها اصالة عدم العموم لانا نقول
الاول موضوعي مقدم واما مع العلم باجتماع العلوم الاربعة فيجعل مطلقا سواء كان متواطيا ام لا وذلك لان بعد علم المعصوم ع بالواقعة وكذا علم السائل به
وغيرهما يكون الواقع معلوما لهما ايضا يحتمل ان يكون جواب المعصوم ع ملتفتا الى نفس ما وقع لاجل العلوم وعدم الاضلال ويجوز ان يكون الى الكلي من حيث
هو نظرا الى عدم الفرق فعند ذلك المستعين يصير مجملا ويتعين الاخذ بالمتيقن وهو نفس ما وقع وهو ايضا مجمل لنا من كونه هو الذكر والنادر وفي المواطئ من
انه هو الذكر والانثى فيجعل الواقعة الخاصة ايضا لنا لا للسائل فتدبر ولكن صورة العلم باجتماع العلوم نادر في الغاية واما الثاني اعني شموله للظاهر
والنادر فعلما مر من كون مراد السائل مجملا بين ارادة الظاهر والكلي الشامل له وللنادر و ح لو كان فرق بينهما حكما يلزم من عدم تفصيل المعصوم ع وعدم
استفهامه من السائل الاضلال منه لبناء العقلاء والعرف على العموم **الموضع الثاني** فيما كان السؤال عما يقع وهو مثل السؤال عما وقع في كون

الحكم للكلي فاي فرد تحقق من المتواطيات زيدا او عمرا ذكرا كان او انثى وهكذا لانه لو كان فرق لفصل ع ومن عدم فصله يظهر الاشتراك وعدم الفرق الى الحكم ثم شموله للنادر هنا اشكال للفرق بينهما لان السؤال عما وقع انما هو عن الخصوصية الواقعة المعاومة مع كونها مجملة عند المعصوم ع من كونه من افراد النادر فيحمل على العموم لئلا يلزم الاجمال المستهجن بخلاف السؤال عما يقع كقوله ان وقع انسان في البئر او الانسان في بيت ما اصنع فانه سؤال عن الانسان من حيث الانسانية من دون منظور السائل الخصوصية لعدم علمه بما يقع حتى يكون سؤاله عنها وح جواب المعصوم ملقاة الى السؤال عن الكلي ويلزم على السائل في مقام الحاجة اعني بعد تحققه في الخصوصية العمل بمقتضا الكلي بان الكلي ان كانت متواطية فيحكم بالاشتراك الحكم بين الكل وان كان مشككة بالتشكيك المبين لعدم فيحمل على الفرد المقابل للنادر اجتهادا وان كان من باب الاجمال فيحمل على الفرد المقابل للنادر فقاهة من باب كونه قدرا متيقنا مصححا للعمل ان كان موجودا او ممكنا يجب عليه اختياره من باب الاحتياط كما مر وان لم يات به حتى اتفق يجب عليه الاتيان النادر بالاستصحاب وان لم يكن ممكنا او زمان المكلف به ينفي التكليف عن الفرد والنادر باصالة البراءة ولا يحكم بدخول النادر اجتهادا

المقام الثاني فيما كان تعدد الاحتمال ناشيا من نفس المراد كالمشتركات اللفظية كما مر في قول الاعرابي والمجازات المتعددة كما في سؤال علي ابن جعفر عن اخيه ع عن رجل رعف فامتخط فصارت قطعا صغارا فاصاب الاناء هل يصلح الوضوء قال ع ان لم تستبين فلا باس وان كان شيئا بينا فلا تتوضأ والقول في قوله اصاب الاناء لان اصابة الدم الاناء لا يوجب الشك في صلاحية الماء للوضوء حتى يسئل سيما من مثل علي بن جعفر فاما ان يكون مراده ماء الاناء او ظرف الاناء مع الشك في وصوله الى الماء او الى نفس الاناء فعلى الاول يكون دليلا على عدم نجاسة ماء القليل بالدم الذي لا يدركه الطرف وعلى الاخير لا فهل يصح التمسك والقول بعدم الباس على مجموع الاحتمالات ومنه الاول ويلزم عدم الانفعال اولا والحق انه مع العلم باجتماع العلوم الاربعة مجمل المادة واما مع العدم فيقع الكلام فيه اولا من ان هذا السؤال هل يقع بدون القرينة اولا وعلى الاول ما ذا حكمه والحق انه لا يتحقق غالبا لان السؤال غالبا يكون عن معنى خاص وعما نحاص مع نصب القرينة لا عن جميع معاني المشترك ولا عن جميع المجازات واضمحلت الثامكون بيانا ذاتيا ومجملا عرضيا لا يحمل على العموم نعم ربما يعتقد السائل وحدة المعنى ولا ينصب القرينة مع انه مشترك في الواقع او يعتقد كون هذا المعنى اظهر ولا ينصب القرينة وليس كذلك في الواقع او يكون له مانع من نصب القرينة وكيف كان لو تحقق وعلم تجرده عن القرينة مع العلم بعدم التفصيل عن المعصوم ع فلو كان الاظهر في البين يحمل عليه وبدونه يحمل على العموم والا يلزم الاضلال الا ان يثبت كون عدم التفصيل لاجل التقية او كونه في مقام الاجمال وعلم بعلمه ع باعتقاد السائل بوحدة المعنى او الاظهرية فيحمل اليه لكنه نادر ينبغي التنبيه على امور الاول ان العموم هنا عقلي لا وضعي لان العقل حكم بعد ملاحظة عدم التفصيل بالعموم لئلا يلزم الاضلال ولا ربط له بظهور اللفظ فيه وتظهر الثمرة فيما وجد دليل معارض فعلى الاول لا يحصل التعارض بخلاف الثاني ولو وجد لهذا المعارض اخر لفظيا يكون على الوضعي مرجحا دون العقلي الثاني ان ترك الاستفصال يشارك المطلق فيما ذكرنا من عدم القول للنادر في السؤال عما يقع وجواز تخصيصه الى الواحد ويشارك العموم في الاستغراق ودخول النادر في السؤال عما وقع ويخالفهما فيما ذكرنا من عدم التعارض ان وجد دليلا مخالفا فلترك الاستفصال كذا عدم الترجيح العموم بخلاف للفظ العموم والاطلاق الثالث ان الاستفصال يدل على عدم العموم لكن بعد التفصيل فلو قال ع بعد قول السائل وقع انسان ان كان انثى فانزح ثمانين يكون الحكم الاول على غير الانثى بنحو ما ذكرنا والحكم الثاني على الانثى كذلك الرابع اذا اشتبه الامر بين ترك الاستفصال وحكاية الاحوال المجملة الاصل الاجمال

اصل اختلفوا في شمول خطابات المشافهين للمعدومين والعدم على اقوال وتحقيق الكلام فيه يتم برسم امور الاول في انه لو ثبت حكم للنبي ص او احد الائمة ع او غيرهم كسلمان وزرارة وغيرهما فهل يكون المقتضي الاصل الاولي الاعتبار اشتراك الغير او يكون مقتضاه اختصاصه به والحق انه لو قلنا بجواز تخلو الواقعة عن الحكم فالاصل الاختصاص مطلقا وذلك لاستصحاب الحالة السابقة لانه قبل التميز وورود الدليل كانت الواقعة مسبوقة بعدم الحكم بالنسبة اليه كافعال البهائم وبعد وروده الجعل مع الشك في كونه جعلا للكل او البعض يجعل ويثبت للمتيقن ويبقى بالنسبة الى غيره باقيا على الحالة السابقة ولو قلنا بعدم الجواز كما هو الحق فالاصل يختلف لانه لو كان الحكم هو الاباحة فالاصل الاشتراك لانه لو لم يكن الحكم في حق الغير الاباحة لما كان اما الاستحباب او الكراهة او الوجوب والحرمة وكل واحد منها مستلزم لجعل الزائد كما مر والاصل عدمه لان الاخير ان كان مستلزمان لثبوت التكليف والعقاب الاصل برائة الذمة عنه ايضا ولو كان هو الاستحباب فالحق الاشتراك لو لم يحتمل الاباحة لانه حينئذ لو لم يكن مستحبا لكان اما مكروها وهو مخالف لاصالة عدم الجعل او واجبا او حراما وهو مخالف للفعل ولاصالة البرائة ولو كانت الاباحة محتملة فالحق عدم التعيين لان جعل الشارع الاباحة في كل الاشياء ما لم يكن دليل موجود والدليل على الاستحباب شامل للبعض ومجمل بالنسبة الى الغير وهذا الغير محل الشك من انه باق تحت الاول او خرج بدليل الاستحباب ومندرج تحت الثاني ولا ترجيح في البين الا ان نقول بجواز التسامح في مثله فيثبت الاستحباب مسامحة فتدبر واما لو كان هو الكراهة فمثل الاستحباب واما لو كان هو الوجوب او الحرمة واستلزم نفيه في حق الغير الاباحة في حق الغير الاباحة في حق الغير فاصالة البراءة تقتضي الاختصاص لا يقال الحكم بالاختصاص يقتضي الحكم بالاباحة في حق الغير المستلزم للجعل الزائد الاصل عدمه لانا نقول لا تجري اصالة عدم الجعل للقطع بتحقق الجعل العام المثبت للاباحة في كل الاشياء حتى يرد دليل على خلافه وقد ورد دليل على الوجوب الثابت في شموله لغير المشافه مشكوك فانه مندرج تحت الجعل الاولي والثانوي ومعه يرجع الشك الى ثبوت التكليف في حق غير المشافه والاصل البرائة لا يقال كما ان الجعل العام المثبت للاباحة حتى يثبت خلافه يقيني كقوله ع كل شي مطلق الخ فكذا الجعل العام المثبت للوجوب لظاهر حتى يثبت خلافه ثابت وهو الادلة الدالة على لزوم الاحتياط كقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك لانا نقول سلمنا لكن معه يحصل الشك في اندراج المشكوك تحت دليل الاباحة او الوجوب واصالة البرائة

معارض

ويبقى غير المشافه صح

تقتضي

تقتضي الاول واما لو استلزم نفي الوجوب والحرمة في حق الغير الاستحباب او الكراهة في حق الغير فيحصل التعارض بين اصالة البرائة واصالة عدم الجعل الزائد لان الاختصاص يقتضي ثبوت الاستحباب او الكراهة في حق الغير وهو مستلزم للجعل الزائد والاصل عدمه والاول مقدم لكون الشك في حدوث الجعل الزائد مسببا من الشك في اشتراك الوجوب والحرمة وعدم الاشتراك دون الشك في اصل عدم الجعل فيكون استصحاب البرائة موضوعيا وهي مقدم ولو سلمنا كون الشك في كل منهما مسببا من الاخر يحصل التعارض بين الاستصحابين ويبقى عموم ادلة البرائة سليما عن المعارض مقتضيا للاختصاص هذا اذا كان الوجوب والحرمة نفسيا واما اذا كان مقدميا فان الاصل هو الاشتراك لو ثبت مشروطا في حق غير المتيقن لاصالة الاشتغال

الامر الثاني في بيان الاصل الثانوي المثبتة للاشتراك مطلقا حتى يثبت الاختصاص فيما لو كان الحكم ثابتا في حق غير النبي ص فلوجوه الاول الاجماع عملا وقولا اما الاول فلانهم يثبتون الاحكام بالخطابات من غير نكير مع كونهم قائلين بالاختصاص بالموجودين الا النادر كالمحقق ولعين ذلك الا التسليم قاعدة الاشتراك الا فلا معنى للتمسك بها للاختصاص بالموجودين وعدم ثبوت الاشتراك واما الثاني فلتمسكهم بها لو وجد من ادعى الاختصاص في بعض المقامات واختلافهم في صلوة الجمعة انما هو الاختلاف في كون الوجوب مشروطا او مطلقا في اصل القاعدة بعد ثبوت احدهما الثاني الاستقراء الثالث الاخبار الكثيرة المتواترة كما ادعى تواترها كثير منهم البيضاوي على ما حكي عنه منها قوله ص حكم الله على الاولين حكم على الاخرين والقول بان الجمع المحلى يفيد العموم الاستغراقي ومعه لا يشمل الحكم الثابت للواحد والاثنين من الاولين مدفوع بان المراد هنا الجنس لانه لو سلمنا العموم لكنه اذا ثبت في الحكم الثابت للكل والجمع من الاولين الاشتراك يثبت في غيره بالاجماع المركب ومنها قوله ص حكم الاولين والاخرين سواء الا المانع او حادث وهم شركاء ومنها قوله ص حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لا يقال الجماعة يصدق على الثلثة فصاعدا والقدر المتيقن هو الاول لانا نقول الظاهر هنا هو الثاني وعلى فرض تسليم الاول نقول اذا ثبت في حق الثلثة يثبت في حق الكل بالاجماع المركب ومنها قوله ص حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة لا يقال المفرد المضاف لا يفيد العموم لانا نقول المراد هنا هو العموم بظهور الكلام او بقاعدة الحكمة سلمنا عدمه لكن اذا ثبت المطلق المستلزم للتخيير بين الافراد ويثبت الاشتراك في الكل عينا بالاجماع المركب لا يقال المراد حلاله الحالة في حق من يثبت له لا بنسخ لانا نقول الاصل حمله على ظاهره ومقتضاه بقاءه الى يوم القيمة ومعلوم ان يكون المراد بقاءه بالنسبة الى الحال المتحقق الى يوم القيمة او بالنسبة الى حق من ثبت وهو المطلوب الثاني لغو لان من ثبت الحلية في حقه مات ولم يبق الى يوم القيمة ولا ثمرة لاظهار بقاءه حكمه الرابع الاجماعات المنقولة الكثيرة الموجبة للقطع بالاجماع الخامس بناء العقلاء والسيرة القطعية لانهم لو علموا بثبوت حكم كذا في حق المشافهين او ثبوت شرط كذا في الصلوة او جزء يكون بناؤهم على وجوب الاتيان في حق غير المشافه واما لو كان ثابتا في حق النبي ص فلما ايضا وللادلة الدالة على وجوب التاسي لانه عبارة عن وجوب المتابعة بمجي ما فعله النبي ص من الاباحة والاستحباب الخ والمفروض ثبوت الوجه من الاباحة او الاستحباب ولان السنة حجة بالاجماع ومنها فعل النبي ص ومن ثمة جاء التمسك بالايات الناهية عن العمل بما وراء العلم المتعلقة بالنبي ص للغائبين كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ويمكن اجراء التاسي بحجية السنة فيما ثبت الحكم لاحد الائمة ع اما الثالث فلانه لو ثبت فعل الائمة ع مع العلم بالوجه يثبت في حقنا بظهور عدم القول بالفصل واما السنة فلان منها فعل الائمة وحجيته وفعله ع لا معنى الا وجوب العمل بمقتضاه ولولا الاشتراك لا معنى لكونه حجة لنا الا ان لو يقال لانه لا ينبغي ثبوت الخصائص للنبي ص كصلوة الليل والنكاح بخلاف الائمة لان لهم احد ما يختص بهم ولا فرق فيما ذكرنا بين الرجال والنساء والعبيد والاحرار وهكذا وذلك لما ذكرنا من الاجماع ثم لا يخفى ان قولنا الاشتراك اجماعي ان الاجماع متحقق الى الحكم الظاهري اعني كوننا محكوما بالاشتراك حتى يثبت الاختصاص كقاعدة البرائة وغيرها فمتعلق الاجماع متحقق على نفي التكليف ما لم يعلم التكليف وكذا الاجماع متحقق على الاشتراك ما لم يعلم الاختصاص فاذا علم الاختصاص لا اجماع على الاشتراك فلا يرد ان المراد بكون الاشتراك اجماعيا ان كان في كل واحد من الاحكام واقعا على سبيل التخيير فكيف يكون قابلا للتخصيص ولو كان على الحكم في الجملة فكيف ندعي الاجماع في كل مسئلة فتدبر

الامر الثالث في تحرير محل النزاع في الشمول للمعدومين والعدم هل يكون من حيث قابلية اللفظ له وضعا او يكون من حيث جواز الارادة عقلا بظهور الثاني من بعض استدلالاتهم كقبح التكليف بما لا يطاق ولزوم كون الطلب قبيحا ولزوم كون كلام الله نفسيا وقبح الطلب بالمعدوم وكعنوان بعض كصاحب الفصول ماله وضع الخطاب للمشافهة لا اعم بصيغة من تاخر عن زمن الخطاب لانه لو كان من حيث الوضع يلزم التكرار لان مفاده ح ان ما وضع للمشافهة لا اعم وضعا للمشافهة وفيه تامل لكون ظاهر الكلام في الوضع لان ظاهره ان ما وضع لا اعم وضعا بصيغته من تاخر ويظهر من بعض استدلالاتهم الاول ونحن نتكلم على اي منهما الثاني في ان النزاع هل يعم المجموع والمفرد الذي يكون قابلا كقوله ولا تجهر بصلوتك وانك ميت وامثالها الاصل وقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ويختص بالاول والحق الثاني لا اشتراك الامثلة كما هو الظاهر من امثلتهم الثالثة في ان النزاع هل يكون في خطاب الله او الاعم منه ومن خطاب النبي ص والحق الاول وذلك لان القايلين بالشمول مدركهم كون كلام الله نفسيا وكون هذه الالفاظ كاشفة عن طلبات نفسيه وان المعدومين كالموجودين حاضر عند الله بالحضور العلمي وهو يكفي لصحة الخطاب وهذه الامور منتفية في حق النبي ص ثم على فرض الاختصاص هل يختص بالخطابات النازلة على وجه الاعجاز كالقران او الاعم منه ومن غيره كالاحاديث القدسية والحق الاعم لاشتراك الدليل الرابعة في ان النزاع هل يكون في الخطاب بالحقيقة اللغوي اعني مطلق توجيه الكلام الى الغير وان لم يكن مشتملا على اداة الخطاب والحق الثاني وذلك لظهور امثلتهم واستدلالاتهم ودعواهم الخامسة في ان النزاع هل يكون في الشمول للمعدومين مع الاتفاق على الشمول للمعدومين للموجودين او يكون في شموله للموجودين ايضا محل النزاع والحق الاخير وبينهما نزاعان احدهما في الشمول للمعدومين والاخر في الشمول لغير الموجودين او الموجودين في مجلس الخطاب السادسة في ان النزاع في الشمول هل يكون من باب تاليف المؤلفين كما علم بانهم لا يقصدون شخصا خاصا

ولا موجوداً دون معدوم بل يقصد من كونه لمن يصلح له ويطلع عليه وان وجد بعداً ويكون من باب المكاتبة والمراسلة بانهم يقصد الارسال
الى اشخاص خاصة او يكون من باب المخاطبة اما بكون التوجيه والمضمون للكل كما على طريق الاشاعة من كفاية حضور البعض لعموم الخطاب
منجزاً او معلقاً بتحقق الوجود او تعيين او الثاني للكل والاول للموجودين او بعضهم مع كونهم مكلفين بالابلاغ والكل محتمل ونفرض الكلام في كل
منها ويحتمل احتمالاً بعيداً اخر وهو كون المراد من الشمول هو الشمول في اصل الحكم ولو ببدل اخر كقاعدة الاشتراك **الامر الرابع** في ثمرة النزاع
وجعلوا للمسئلة ثمرات الاولى الاجمال على فرض الاختصاص والبيان على فرض التعميم اما الاول فلان الكلام ملقاة الى المشافهين بحسب عرفهم
من الحقايق والمجازات واثبات الحكم للمعدومين موقوف على مقدمتين الاولى ان هذا ظاهر اللفظ للمشافهين الثانية انه ثابت لنا بقاعدة
الاشتراك والاولى اثباته موقوف على اثبات كون مفاد اللفظ كالوجوب مثلاً في عرف المشافهين مع اثبات تجرد اللفظ من القرينة والظنية
وان كان نتعبد فوقه بالاصل الا ان الحالية لا يمكن دفعها به للقطع بثبوت الحالة بين المتكلم والمخاطب مع الشك فانها اكثر او ذاته في الثاني
انها مؤكدة او صادقة او مبهمة او معينة فيكون شكاً في الحادث ولا يصح التمسك باصالة عدم كونها صارفة مثلاً لانه معارض باصالة عدم كونها
مؤكدة وح يكون مجملاً ولا يثبت كون الظاهر هو الوجوب في عرف المشافهين واما الثاني فلان للغايبين ح يكونون مخاطبين بنفس الخطاب
مجرداً عنها ظاهر ويلزم البيان لانه وجدناه بدون القرينة يكون ظاهراً في معناه فيكون مراداً لقبح ذكر الظاهر وارادة خلافه بدون القرينة
فنقول هنا ما خوطبت به مع تجرده عن القرينة وكلما كان كذلك يجب ارادة ظاهره وهو المطلوب وكل منهما محل نظر اما الاول فلانا نفض بتناول
الالفاظ الصادرة من السابقين في تعديهم وتصنيفهم وتاليفهم للقطع بالحالة ويلزم من ذلك الاجمال فيها وهو خلاف السيرة القطعية من حمل
الالفاظ على ظاهرها من دون الاعتناء بهذه الاحتمالات والتوقف ثانياً بالحل من وجوه الاول ان الاصل هو الساكتة لاصالة عدم الالتفات الى
الحالة وجعلها مؤكدة او صارفة الثاني ان الاصل هو المؤكدة للغلبة من كون الغالب هو ارادة الحقيقة الثالث ان الحمل على الحقيقة مع ذكر القاعدة
الماخوذة من السيرة القطعية من الادم الى الخاتم والاجماع والعرف ولا يختص باصالة العدم واما الثاني فلان قوله هذا ما خوطبت به ان كان المراد هو الخطاب
الملقاة من جانب المتكلم في زمان وجود المعدوم بالحضور العيني الذي يلزمه فهم الخطاب فهو ممنوع لان الخطاب انما في زمان الشفاه الذي لم يكن المعدوم
والغايبين موجودين فيه حتى يفهمون بتجرده عنها او لا وان كان المراد هو الخطاب الملقاة في زمان الشفاء مع كونهم معدومين ووصل اليهم بعد
وجودهم فلزمه فهم الخطاب الملقاة في زمان الشفاه من انه كان مجرداً او لا لان الخطاب في حق الكل ان كان مع القرينة فهو كذلك في حق الكل والا فيكون
مجرداً في حق الكل ومعه يكون الاحتمال المذكور على فرض الاختصاص قائماً هنا ويلزم الاجمال الثانية لزوم الفحص على فرض الاختصاص وعدمه على فرض العموم
اما الاول فلان اللفظ لابد من حمله على المعنى الحقيقي بحسب اصطلاح المشافهين واثبات الصغرى اعني هذا ما يفهمه المشافهون يتوقف على فهم اصطلاحهم من الحقايق
الشرعية وغيرها من العرف واللغة مع كون الاتحاد والمخالفة مشكوكاً لنا ولا بد لنا من التمسك باصالة الاتحاد واصالة التاخر او عدم القرينة وغيرها
وكلها موقوف على الفحص واما الثاني فلان المعدومين والغايبين مخاطبون بنفس الخطاب كالمشافهين ولا بد من تكلم الشارع مع كل قوم بحسب اصطلاحهم
والاصطلاح الموجود في حق المعدومين معلوم لهم ولا يحتاج الى الفحص والاول حق والثاني فاسد من وجهين الاول ان على فرض العموم لم يصدر
الخطاب للمعدومين في زمان وجودهم ايضاً بل في صدوره في زمان شفاه غيرهم وح اما ان يكون المراد منه متعدداً مختلفاً بحسب اختلاف الاصطلاحات او
يكون المراد واحداً والاول باطل قطعاً للزوم استعمال اللفظ الواحد في المعاني المتعددة المختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات للزوم كون الموضوع
الواحد ذا احكام متعددة مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات وهذا باطل ضرورة واجماعاً من المخطئة والمصوبة كلا الان المصوبة يقولون بتعدد
حكم الله بحسب اختلاف الاعتقادات في فهم عرف واحد اصطلاح واحد لا بحسب اختلاف الاصطلاحات وللزوم نفي الاشتراك وتحققه ضرورة وتسلمه
عند الطرفين ولبناء العرف على اتحاد المراد مثلاً لو قال المولى لعبيد افعل وكان لكل عبد اصطلاح في زمان وجوده وكان بعضهم موجوداً دون بعضهم
واطلع المعدومون بعد صدور الخطاب مع العلم باصطلاح الموجودين يكون بناء الكل على كون مراد المولى هو اصطلاح واحد عند الموجودين
في زمان صدور الخطاب اما الثاني اعني كون المراد عرفاً واحداً فاما ان يكون المراد عرفاً خارجاً عن المخاطبين وهو بديهي الفساد او يكون المراد هو عرف
المعدومين وكان المشافهين مكلفين بالرجوع اليه وهو ايضاً بديهي الفساد بقي العكس وهو المطلوب يلزمه لزوم الفحص عن معرفة الحقايق والمجازات
في زمان الشفاه على المعدومين والغايبين كما في الاختصاص الا نقول لا نسلم كون وجوب حمل اللفظ على كل بحسب اصطلاحه مخالفاً للاجماع لما قال البعض
الاصحاب العرفية اذا تعددت يجب على كل طايفة حمل اللفظ على مصطلحه والا لزم الاغراء بالجهل لانا نقول هذا فاسد كما حققنا في تعارض العرف واللغة
الا في صورة جهل المخاطبين باختلاف الاصطلاحات ومعه يجيء من باب الحكم الظاهري لبطلان التكليف بالايطاق لا الواقعي لاتفاق المصوبة والمخطئة
على بطلان هذا كما مر الثالث انه على فرض التسليم تكون الخطابات تدريجية بل وصلت كالقران الى المعدومين دفعة واحدة مع القطع بتخصيص بعض
عموماتها وتقييد بعض مطلقاتها وصرف بعض ظواهرها اما بها او بالاجماع او في البين ومعه كيف يجوز العمل بها قبل الفحص الثالثة عدم وجوب
صلوة الجمعة للمعدومين على فرض الاختصاص ووجوبه على فرض التعميم اما الاول فلان غالب احوال المشافهين هو وجدان الشرط المشكوك اعني الامام
او نايبه الخاص والاطلاق ينصرف الى الغالب ومعه لا يثبت وجوبها في حق المشافهين مطلقاً حتى يثبت في حقنا والقدر المتيقن ثبوته مشروطاً ويثبت
في حق المعدومين ايضاً مشروطاً ولما لم يتحقق الشرط لهم فلم يتعلق بهم الوجوب لان ثبوته في حقهم مع عدم الشرط موقوف على الدليل والمفروض انتفائه
واما الثاني فلان غالب احوال المكلفين الملقى من الموجود والمعدوم لم يكن هو الوجدان فيكون الاطلاق متواطئة محمولاً على الكلي اعني سواء امكن

خلف

خلف الامام ع او نايبه الخاص وكلا اذا ثبت وجوبها في حق المشافهين مطلقاً يثبت في حقنا كذلك ولا زمه الوجوب في حقنا وكفاية امام الجماعة وفي كلا
الوجهين نظر اما الاول فلان الاصل هو التواطي وكون تجرد غلبة الوجود في حق المشافهين منشأ لانصراف اللفظ محل تامل والاصل بقيه
حتى يثبت ولكن فيه انه لو تم ذلك يلزم عدم اعتبار التشكيك الا نادراً لان سببه اما ان يكون غلبة الوجود ويمنع بما قلنا او كثرة الاستعمال و
الاصل تاخره عن زمان الشارع وهو نادر بل لم يوجد نعم يمكن ان يقال ان الغلبة في حق كل من المشافهين من الحاضرين في مجلس الخطاب والغايبين سيما
الناءين عن بلد الامام ع ممنوعة بل مقطوع العدم وتحققها في بعضها لا ينفع لان يثبت كون الخطاب مختصاً بالحاضرين في بلد الامام وهو ممنوع
مع ان ادعاء الانصراف موقوف على كون دلالة الامر على الاطلاق من باب الاطلاق بكون اللفظ موضوعاً للطلب الطبيعة لا بشرط شيء لا من باب الالتزام
بكون اللفظ موضوعاً لطلب الطبيعة المجملة المقابلة للطبيعة المطلقة والمقيدة ومن عدم نصب القرينة ينتقل الى المطلقة وهو ممنوع لجواز كونه
من الثاني ومعه يكون استعمال الامر بدون القرينة مع ارادة المشروط مجازاً بغير قرينة وهو موقوف على القرينة ولا يحمل عليه اللفظ بمجرد غلبة الوجود
او كثرة الاستعمال فيه او لا انا قد بينا من كون دلالة الاوامر مادة وهيئة على الاطلاق من باب الاطلاق وثانياً بان الوجه انما يكون مشتملاً الورود
لان الظن من الغلبة ان كان منشأ الظهور اللفظي في الجملة المانعة عن ظهور اللفظ في ارادة الاطلاق فعلى فرض المجازية يكون من المجاز المشهور
يجب فيه التوقف والقدر المتيقن هو المشروط ولو لم يكن كذلك فيجب الحمل على الاطلاق والتواطي وان كان من باب الاطلاق وثالثاً بما ذكره بعض المحققين
بان دلالة الامر على الاطلاق من باب الالتزام انما هو في صورة عدم حدوث الشرط بالنسبة الى الكل والبعض واما مع حدوث الشرط فيكون من باب الاطلاق
والمقام من الثاني هذا هو الاول واما الثاني فلان على فرض التعميم يكون التكلم على حسب حال المشافهين كما مر ويجب على المعدومين الرجوع في الخطاب
الى حال المشافهين والمفروض كون غالب احوالهم الوجدان ومعه لا يثبت الاطلاق ولا يثبت الوجوب على فرض التعميم ايضاً على انه ان سلم الاطلاق لا يصح
التمسك به هنا لانه قد قيد بما دل على اشتراط الامام فيه الظاهر في امام المعصوم ع ومعه لا يثبت ارادة الاطلاق فتدبر والحق عدم كونه ثمرة وربما
يجعلها من وجه اخر وهو انه على فرض الاختصاص الحكم الثابت للمشافهين وان سلمنا كونه مطلقاً لكن اثباته في حقنا موقوف على قاعدة الاشتراك
ومدركه ليس الا الاجماع وليس هذه المسئلة اجماعية للخلاف بخلاف ما لو قلنا بالتعميم فانه يثبت في حق الكل لتسليم الاطلاق من دون الاحتياج
الى قاعدة الاشتراك وفيه اولاً ان مدرك القاعدة ليس منحصراً بالاجماع كما مر وثانياً بان الخلاف في هذه المسئلة لا ينافي الاجماع على اصل القاعدة
كما مر توضيحه وهو يقتضي ثبوته هنا حتى يثبت الاختصاص وثالثاً بمنع الخلاف هنا ايضاً لان الخلاف انما هو في الصغرى من ان الحكم ثبت مشروطاً
او مطلقاً واما على فرض تسليم الاطلاق وكونه اجماعياً فالاشتراك اجماعي فتدبر **الامر الخامس** في بيان وضع الخطاب مادة وصيغة اما الاول كخاطب
وخاطبتك وامثالهما فاعلم انه قد يستعمل للمخاطب الحاضر بالحضور العيني في مجلس الخطاب مع كونه فاهماً سامعاً وقد يطلق للمخاطب مع انتفاء الكل
وذلك كنداء الاحياء بالاموات مع قصد تفهيم والاسماع بجعلهم منزلة الحاضر الفاهم السامع والكلام في انه مجاز في المسند ام لا وقد يطلق للحاضر
السامع الغير الفاهم مطلقاً وذلك كخطاب النساء باطفالهم الغير الفاهم بمحض سماع المخاطب ان كان فاهماً بالواسطة وذلك كخطاب العرب للعجم بالعربي
فانه يمكنه التفهم بمن عنده بالعجمي وقد يطلق للفاهم السامع الغير الحاضر وذلك كالخطاب بالغايب ولو كان ميتاً كما يقولون في خطاب الزينب ع في كربلا
بالنبي ص في المدينة والى امه ع في البقيع والى ابيه ع في النجف وقد يطلق للحاضر الفاهم الغير السامع كالخطاب بالاصم وقد يطلق على غير القابل للفهم كالخطاب
بالاشجار والاحجار وقد يطلق على الموجود والمعدوم تغليباً كالنداء بالاولاده واولاد اولاده كالخطاب بهم بان لا تذهبوا الى بيت فلان لانه عدو صلبا
لاريب في كون اغلب ما ذكرنا قبيحاً عقلاً لكونه استاداً وخطاباً الى غير من هو له كجري النهر لكن نعتبر بل لامثال المخاطب كالمعدوم والغايب بل يثبت امثالها
فيكون لغواً قبيحاً والكلام انما هو في ان المسند اعني استعمال الخطاب مجاز او حقيقة وح يحتمل ان يكون حقيقة في الاول ومجازاً في غيره او يكون حقيقة
في الكل على سبيل الاشتراك اللفظي او المعنوي مقتضى التبادر هو الاول والمجازية في الغير لكن مقتضى عدم صحة سلب الخطاب فيما نزل المخاطب
منزلة الحضور والفهم والسماع هو الحقيقة في الكل وذلك لان العرف لا يسلبون الخطاب بانه ليس بخطاب او لم يخاطب بل يثبتونه بانه يخاطب بالمعدوم
او الاصم او الطفل والحجر ويفهمونه عقلاً بانه يخاطب بالحجر مثلاً لعدم ترتب الثمرة على خطابه لا لفظاً ولذا لا يسلبونه وهو مقدم على عدم التبادر
كما مر في مقام كما مر الذي في المقام لانه قبيح عقلاً لكنه امر حقيقة ومع وجود الجامع الاشتراك المعنوي اولى فيتعين والجامع هو توجيه الكلام
الى من يلاحظ حضوره وفهمه وسماعه بلا واسطة او بالواسطة سواء كان حاضراً خارجاً او ذهنياً ام لا فلو كان حاضراً ولو لوحظ غيبته يكون استعمال
الخطاب فيه مجازاً ولو كان غايباً ونزل منزلة الحضور ولوحظ حضوره يكون استعمال الخطاب فيه حقيقة واستعمال الغايب فيه مجازاً او اذا ثبت في العرف يثبت
في اللغة بالقطع بالاتحاد والاجماع والاصل لا يقال عدم صحة السلب معارض بتنصيص اللغويين ان الخطاب موضوع للحاضر فان المتبادر منه
هو الحضور الخارجي لانا نقول ولا يلزم من ذلك خروج الغايب الذي لوحظ فيه الحضور وبالعكس عن الغايب والحاضر وكان استعمال اللفظ فيه مجازاً
وهو بعيد غاية البعد وعدم صحة السلب هنا مقدم لانهم يخبرون عن اجتهاداتهم في العرف ونحن ايضاً مجتهد في العرف ونرى خلافه وخطاهم و
يكون قولهم موهوماً او لا يكون حجة مع ان اعتبار كلامهم في امثال المقام مما يمكننا فهمه باجتهادنا في العرف محل التامل كما حقق في مقامه نعم يعتبر
كلامهم فيما لا يمكننا وذلك كبعض الهيئات او المواد التي تثبت فيه النقل او يحتمل فتدبر واما الثاني اعني صيغة الخطاب كالنداء والامر وضمير
الخطاب في امثال المسائل المتقدمة من كونها للاعم لا يقال عدم صحة السلب يجري في الهيئات ويبقى عدم التبادر سليماً عن المعارض لانا نقول نثبت ذلك
بعدم المنافرة بحسب اللفظ **الامر السادس** في اصل المطلب اعني بعد ثبوت كون الخطاب قابلاً للموجود الحاضر او الغايب عن المعدوم

ادام الله

اوللاعم هل يكون المراد من خطابات الله هو الموجود او الاعم منه ومن المعدوم ويقع الكلام فيه في مقامين الاول في ان شموله للمعدومين اولا
الحق الثاني وذلك لوجوه الاول انه قابل للموجود فقط وله وللمعدوم والقدر المتيقن هو الموجود وعلى المثبت للعموم اثبات التعميم الثاني
اصالة عدم الطلب والحكم لانه حادث والاصل عدمه وتاخره الثالث ظهور الخطاب في الموجود بل ظهوره المبين العدم لان الخطاب الجمع قابل
للثلثة فصاعدا من الموجود والمعدوم او كلاهما ومع عدم القرينة وان كان ظاهرا في العموم كما مر سابقا لكن لا ريب ان عمومه ينصرف الى الموجودين
والحاضرين بالحضور العيني لا يقال الظهور ممنوع على فرض جعل الخطابات من باب تاليف المؤلفين لانا نقول اولا جعله من باب تاليف المؤلفين
فاسد كما يجيء وثانيا بانه يصح في التاليف يكن فيه صدور اللفظ واما مع صدور اللفظ كما في المقام ولا ريب ان اللفظ ظاهر والظاهر في المقام هو
الموجود لا يقال العنوانات كقوله يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا لاشتماله على اسم الجمع والموصول ظاهر في العموم والتشكيك لا يكون مضرا بالعموم
اللغوي بل يحمل على الظاهر وغيره لانا نقول نمنع كونه للعموم هنا بل يكون للعهد الخارجي بقرينة النداء سلمنا كونه للعموم لكن العموم اللغوي لا يشمل الا اند
كما مر والمقام كذلك سلمنا ظهور العنوانات في الكل لكن الخطاب ظاهر في الموجود ويحصل التعارض بينهما الظهورين فيبقى الاصول سليمة عن المعارض
ومثله قوله يا معشر الجن والانس ويا ايها الثقلان الرابع القبح العقلي كما في خطاب الاباء لاولادهم ولاولادهم من لم يكن موجودا حين الخطاب
بافعل كذا يكون مذموما عند العقلاء وسره واضح لان الخطاب انما هو لوجود المخاطب فيه حتى يمكنه الاشتغال به او بمقدمته وبالمعدوم لا يترتب
عليه ثمره ومن قال بعموم خطاب الله وشموله للموجودين والمعدومين اما ان يقول بكون حكم المستفاد من الخطاب عاما ثابتا للموجود والمعدوم ولو كان ثبوته
في حق المعدوم بدليل اخر اعني الادلة الدالة على اشتراك المعدوم للموجود في الحكم كما مضى من باب التاسيس لا من باب كونها مؤكدا ومبينا الارادة
العموم من الخطابات فهو حق ومسلم ولكن لا دخل لكون الخطاب عاما واما ان يقول بكون شموله للموجود والمعدوم من باب الكلام النفسي اعني
اتصاف الله بصفة المعلومات العياذ بالله كعلمنا بقيام زيد مثلا فالكل لما كانوا حاضرين بالحضور العلمي عند الله فطلب منهم نفسا لا لفظا
ايجاد المامورات وترك المنهيات من يوجد في زمان وجودهم بعد استجماع شرايط التكليف في حقهم فهو فاسد من وجوه الاول كون الكلام النفسي
باطلا في حق الله تعالى كما حققناه في بعض اصولنا الفقه الثاني مستلزم لتحقق الطلب قبل الوجود بالعين المطلوب منه وهو قبيح عقلا كما مر في الاباء
بالنسبة الى اولادهم الثالث ان الطلب في النفس مع عدم لفظ يرشد المكلف اليه قبيح لعدم فهم المكلف اياه وتكليفه بما لا يطاق الرابع ان
الكلام انما هو في الخطابات اللفظية الحادثة في زمان النبي ص المتعلقة الى النبي ص والحاضرين معه من ان الله اراد الموجودين او الاعم ولا يكون الكلام
الصوري العلمية قبل وجود المخاطبين والخطابات اللفظية واما ان يقول بكون شموله من باب تغليب الموجود على المعدوم وهو ايضا فاسد لانه
مجاز وخلاف الظاهر يحتاج الى القرينة والمفروض عدمها مع ان التعميم مستلزم لحمل الخطابات مجازا بالنسبة الى الحاضرين الواجدين للشرايط
ومعتمد بالنسبة الى المعدومين اي بعد وجودهم واستجماع شرايط التكليف لهم واما ان يقول بكونه شموله للمعدومين من باب شمول تاليف المؤلفين
للمعدومين فهو ايضا فاسد لان في التاليف والتصنيف لم يقصد شخصا بخصوصه بل يكون مقصوده بما انه من يصلح لفهمه وعقوله ومن استجمع شرايط
القبول من دون كون تركه موجبا للاستحقاق وكذا فعله مع عدم صدور لفظ وقول من المؤلف يقع الكلام منه ارادة الخصوص او العموم بخلاف المقام
لانه طلب وخطاب يتعلق بخصوص المكلف مع ايجاب طاعته ومخالفته لاستحقاق مع صدور لفظ وقول دال على الطلب مشكوكا في ارادة الخصوص الى العموم
واما ان يقول بكون شموله للمعدومين من باب شمول المكاتبة والمراسلة فهو ايضا فاسد لان فيها يقصد اشخاصا بخصوصهم وكيفيهما كلام وخطاب
لفظي يواجه به الغير بخلاف ما نحن فيه واما ان يقول بكون شموله من باب توجيه الخطاب الى من يواجه به بجعل المعدومين منزلة الحضور في المبهم لان
يعلموا به بعد وجودهم واستجماع الشرايط لهم ولو بالواسطة بناء على تحقق كلام الله اولا في لوح محفوظ على اختلاف فيه من انه الملكان كما عن الصدوق
او درة بيضاء طوله من فوق السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب كما عن بعض ثم نزل الى سماء الدنيا او السفرة او بيت المعمور وهو بيت الله
في الارض يطوف به ادم وفي زمان طوفان نوح رفع الى سماء الرابع او الدنيا ثم امر ابرهيم ع ببنيانه ثم نزل جبرئيل الى النبي ص في مدة ثلث وعشرين
سنة لانه زمان مبعوثية بعد اربعين سنة ففيه انه يلزم استعمال اللفظ وتوجيه الخطاب الى الموجودين الحاضرين في الطلب منهم بنحو الحقيقة والى
المعدومين بجعلهم منزلة الحضور والطلب منهم مقيدا بعد وجودهم واستجماع الشرايط لهم وهو استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد اعني في فرد الظ
وغيره لا يجوز وان سلم وجود الجامع اعني جعل الكل منزلة الحضور سواء كانوا حاضرين ام لا وكذا الفهم والسماع وجوازه فهو خلاف الظ ويحتاج
الى القرينة وليس لان دليلهم لا يخلو من وجوه الاول الاصل بانه لو كان مختصا بالموجودين لكان تكليف المعدومين بها الى دليل جديد والاصل
عدمه بخلاف ما لو كان عاما فلا يحتاج الى كون هذا الخطاب دليلهم وفيه اولا ان على فرض ارادة العموم يحتاج الى قرينة ودليل اخر لكونه خلاف
الظ محتاجا الى القرينة والدليل وثانيا بان دليل الاشتراك كما مضى موجود ان حملنا على الخصوص يكون تاسيسا وان حملنا على العموم يكون تاكيدا
والاصل على ما قال به بعض هو التاسيس سلمنا عدم الاولوية يكون مجملا لا يصح التمسك به الثاني اجماع العلماء قديما وحديثا في اثبات حكم
الغائبين والمعدومين بهذه الخطابات من دون اشارة الى قاعدة الاشتراك من غير نكير لهم ولو كانت الخطابات مختصا الانكرهم بانها مختصة بالموجودين
لا ربط لها بالمعدومين وفيه ان قاعدة الاشتراك لما كانت ضرورية مسلمة عند الكل فلم يحتاجوا الى ذكرها في كل مورد مع انها مشحونة في كتبهم
الاصولية والفرعية من دون نكير لها الثالث ان الرسول رسول للاولين والاخرين ولو كان مختصا يلزم عدم كونه رسولا للمعدومين وفيه ان
رسالته هو ارساله وابلاغه الحكم الى المعدومين فقد ارسله وابلغه اليهم بقوله ص حكم الاولين والاخرين سواء وهكذا غيره وان كان مراده

البلاغ

ابلاغ شمول الخطاب للمعدومين وعدمه ففيه منع كيف ولو كان كذلك لا يلزم ولو في خبر ان الخطاب عام شامل للمعدومين ولا ولم يكن له اثر الرابع استحباب لبيك
للموجودين والمعدومين عقيب قوله تع يا ايها الذين امنوا ولا معنى لاستحباب لبيك في حق المعدومين الا لاندراجهم تحت النداء لانه موضوع للجواب
بعد النداء والجواب عنه او لا يمنع استحبابه للمعدومين لانه موضوع لجواب النداء عقيبه متصلا من دون فصل الزمان لكونه قبيحا مع فصل الزمان كما
لو سمع المخاطب نداء المتكلم ولم يجبه حتى انقضى زمانه ثم قال لبيك فلا ديب في قبحه وكذا في المكاتبات لو كان فيها نداء ثم وصل الى المرسل اليه وطالعه
قال لبيك يكون قبيحا بلا ريب والمعدومين كذلك لانفصال الزمان مع ان في الاية ما يدل على الاختصاص وهو ذيل الاية لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت
النبي ولا ريب في صراحته في الاختصاص بالموجودين لوفات النبي ولم يصل الى المعدومين حتى ينهاهم عن رفع صوتهم فوق صوت النبي ص وثانيا سلمنا
استحبابه في حقهم لكن لا يستلزم كونه للاندراج لجواز كون ثبوته بدليل الاشتراك وثالثا بانه لو كان للاندراج لاستحب عقيب قوله تع يا ايها
الناس اتقوا وليس فيكشف عن كونه لاظهار الايمان لا الاندراج مع انه خبر واحد لا يكون حجة في المسئلة الاصولية اعني تعميم الارادة في الخطاب
وان كان كافيا لاثبات الحكم الفرعي اعني استحباب لبيك مع انه يدل على عموم هذا الخطاب لا يدل على غيره والتمسك بعدم القول بالفصل ممنوع
الخامس استحباب لا بشيء من الاء ربنا اكذب للموجود والمعدوم عقيب قوله فباي الاء ربكما تكذبان ولا معنى للمعدوم الا الاندراج تحت الخطاب
الجن والانس وفيه اولا ان الاستفهام انكاري يكون في مقام المنصر لظهور الاية فيه مع ان الحقيقي محال في حق الله تع لكونه مبناه جهل ومعه
يختص الخطاب بالمكذبين واستحبابه مشروط بقرائة الاية لا مط والا لزم كون استحباب قرائة الاية مقيدا بالحصول استحباب لا بشيء الخ وهو خلاف الاجماع
وح يرد عليه اولا ان هذا الاستحباب المشروط لقوله لا بشيء الخ اما ان يكون للمكذبين او غيرهم او هما معا والاول باطل لعدم قرائة الاية من المكذب
مع ان المطلق ينصرف الى الشايع وهو القرائة مع الاعتقاد والمكذبين غير معتقدين به والاخيران ايضا باطلان لانه يستلزم اندراج غير المكذبين
تحت الخطاب لا نه لا معنى لكون الخطاب للمكذبين والجواب من غيرهم واذا ثبت بطلان الكل فيكشف عن كون السر في الاستحباب شيء اخر لا الاندراج
وثانيا بجواز ثبوت الاستحباب بدليل الاشتراك مع انه خبر واحد على انه دليل العموم هذا الخطاب السادس قوله تع كنتم خير امة اخرجت للناس الخ بناء
على ما ورد في الاخبار كنتم خير ائمة لا امة كيف كانوا خير امة وقد قتلوا ابن بنت رسول الله ص ولا ريب انه شامل للائمة الموجودين والمعدومين وفيه اولا انه
خبر الاحد سيما مع الدليل على عدم التحريف في القران كما حقق في مقامه وعلى التنزل يحتمل ان يكون تفسيرا للبطن والرموز ولا يكون مرادا منه ويحتمل ان يكون
من باب التحريف وح تكون مجملة ولا يصلح للاستدلال مع ان على فرض التنزل يكون دليلا للعموم هذا الخطاب لا غيره السابع قوله تع واوحي الي هذا القران
لانذركم به ومن بلغ اي بلغ الامامة او القران وكان قابلا للابلاغ او الوجود والتكليف ح عطف من بلغ اما ان يكون على ضمير المجرور ولا يصح ح حمل
من بلغ الا على الامامة او القران وهو فاسد من وجهين الاول لاتفاق النحاة على عدم جواز عطف المجرور الا باعادة الجار الثاني ان وحي القران لا يكون
سببا لانذار النبي امامة الائمة بل كان واجبا مط وكذا من بلغ فهم القران وكان قابلا لانذاره على انه لا يثبت به عموم خطاب كم للمعدومين مع انه لا ثمرة
بعد اعلام النبي ص القران واحكامه للمخاطبين انذاره من بلغ القران لعدم احتياجهم الى انذاره الا ان يكونوا شاهدين على كونهم من المنذرين لغيرهم واما ان
يكون عطفا على ضمير المنصوب اعني كم وح يكون معناه لاعلمكم القران ومن بلغ الوجود والتكليف القران وهو يقتضي اختصاص كم بالموجودين بقرينة المقابلة
من بلغ الوجود والا يلزم التكرار وح انذار من بلغ الوجود بالقران اما ان يكون المراد اعلام احكام القران وفوائده من التلاوة والتفكر في القصص
والحكايات وغيرها او ابلاغ نفس القران والظهور الاول لان الظ من الانذار هو الاعلام سلمنا كون المقصود هو اعلام نفس القران وابقائه الى يوم
الى يوم القيمة لان يتلوه ويتفقهون به ويتفكرون في قصصه وحكاياته ويفهمون احكامه لاشتراكهم للحاضرين فيها كما علم باخبار الاشتراك ولا يكون ظاهرا
في كون خطابا به عاما للمعدومين لانه لو كان هو لذكر في خبر عموم الخطاب للمعدومين وان تنزلنا يكون مجملا لا يصح الاستدلال واما ان يكون عطفا على ضمير
المرفوع اعني فاعل انذر ويكون معناه ح لاعلمكم القران وعلمكم من بلغ الامامة او فهم القران ايض بالقران وح لو كان المراد بكم الموجودين فلا ثمرة لاعلام من
بلغ الموجودين بعد اعلام النبي ص لهم فيخص بكون المراد بكم الموجودين والمعدومين وكان اعلام النبي ص ومن بلغ لهم بالتوزيع باعلام النبي الموجودين واعلام
من بلغ المعدومين وفيه اولا العطف على ضمير المرفوع موقوف على الدليل لاحتمال العطف على ضمير المنصوب وثانيا بانه موقوف على كون اعلام النبي ص لكل
الموجودين محققا حتى لا يتم اعلام من بلغ اياهم ويوجب العموم وهو ممنوع لعدم حصول اعلام النبي ص لكل الموجودين سيما بجميع القران سيما بالنسبة الى
النائين في البلاد فيجوز ان يكون التوزيع في الموجودين بكون اعلام النبي ص لبعض الموجودين او لبعض القران وكون اعلام من بلغ لبعض اخر من الموجودين او لبعض
القران وثالثا سلمنا التعميم لكن الظ من اعلام القران هو اعلام احكامه او ابلاغه لتلاوته وفوايده لا عموم خطاباته كما مر سلمنا عدم الظهور فيه فيصير مجملا
ولا يصح الاستدلال به واستدلوا ايض بوجوه غير قابلة للذكر منها قوله تع الم ذلك الكتاب الشارة الى الكتاب اشارة الى الموعود يكون معنى الكتاب
الموعود بذلك الكتاب في خبر الاستدلال ان الله تع اطلق الكتاب على القران والكتاب لم يكن مقصودا لشخص خاصة بل يكون المقصود كل من يصلح
لرؤيته واثر انه لم يكن من باب المكاتبة والتاليف بل من صدور الكلام واللفظ بل مع اللفظ والكلام فيه في توجيه الكلام من لم يواجه به وهو موجود
على صدور اللفظ ومنها قوله ص في يوم الغدير بعد ما اوحى الله اليه بقوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك فاجمع الناس على ما نقل سبعين الف تقريبا في
حق علي ع من كنت مولاه فعلي مولاه ثم بعد الست بكم اولى من انفسكم قال فليبلغ الشاهد الغايب وجه الاستدلال ان المراد بالغايب هو المعدوم ومعه لا بد ان يكون
خطاب بكم شامل للمعدومين والا فلا معنى لقوله ص فليبلغ الشاهد الغايب وفيه اولا ان الظاهر من الغايب هو الموجود الغائبين والظ كون توجيه كم الى الحاضرين
وان كان غيرهم مشتركا في الحكم والمراد بتبليغ من كنت مولاه فعلي مولاه مع انا لم نقل بالامتناع فاين كون هذا دليلا على عموم هذا الخطاب ثم منها عن ابي بصير

العيون عن الوشاء عن ابن اللّه ان رجلا سأل ابا عبد الله ع ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس الا غضاضة فقال ع ان الله تع لم يجعله لزمان
دون زمان ولناس دون ناس فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غض الى يوم القيمة وحيث لا استدلال ان الخطابات القرآنية لم يكن عاما
ولم يكن القرآن بالنسبة الى المعدومين جديدا وغيره ان الظ منه ان القرآن فوائده باقية الى يوم القيمة من احكامه وتلاوته واعجازه ولم يكن لزمان خاص كما
في زمان دون زمان اولناس دون ناس ومنها قوله ص اوصي الشاهد الغائب من في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة وضعفه ظاهر لان
الظ منه بقاء كالعمر ووصاياه بالنسبة الى كل مكلف الى يوم القيمة هذا هو المقام الاول **المقام الثاني** فان على فرض الاختصاص بالمواجه بالخطاب
الموجودين هل هو كل الموجودين او الموجودين في بلد النبي ص كالمدينة او الموجودين الحاضرين في مجلس الخطاب قال البعض بالعموم مستدلا بان بناء العرف
في خصوص الخطاب وعمومه بقصد احاطة المتكلم بالمخاطب الموجود بالوجود العيني لقبح ما لا وجود له عينا كما ترى بان المخاطبين في الحضور مختلفون
باعتبار تعدد الخطاب وح ان كان المراد في هذا المجلس شخصا خاصا خاصة حاضرة فاما ان تكون الارادة تابعة لعلمه تع بحضور اشخاص خاصة في هذا المجلس
وهكذا او ارادوا اشخاصا خاصة وحضروا من باب الاتفاق او اجبرهم على الحضور كما على طريقة الاشاعرة او ارادوا من النبي ص باحضار الاشخاص الخاصة ولكل
فاسد اما ما سوى الاول فبديهي البطلان واما الاول فهو مما يكذبه الوجدان واذا ثبت بطلان الكل يتعين حمله على العموم وفي الاول انه وان سلم كون
خصوص الخطاب وعمومه بقصد احاطة المتكلم بالمخاطب لكنه بقصد ما يسمع به المخاطب خطابه لقبح الخطاب على لا يسمع مع منع مبناه العرف على ذلك للاختلاف
في العرف والشرع في الفهم والسماع وهكذا وفي الثاني اختيار الاول ومنع تكذيب الوجدان له بل يصدقه الوجدان على ما يعتبر الخطاب لعلم المخاطب حضور د
المخاطب مع انه وجوه اعتبارية لا يحتاج الاستناد اليها فالقدر المتيقن هو الحاضرين بحسب الاحاطة والاستقلال لا بحسب الاطلاق وان تنزلنا وقلنا بالتعميم
فهو بالنسبة الى الموجودين في بلد النبي ص كالمدينة وان كان الحكم ثابتا للغائبين والمعدوم بدليل الاشتراك ثم الكلام في العموم ولما كان في مقابل العموم
ما يخرج منه بعض افراده وسمي في الفقه والاصول بالتخصيص كما يسمى في المقابل المطلق ما يخرج بعض ما يشمله بالتقييد وفي مقابل الحقيقة ما يصرف
بالمجاز وبالاضمار وهكذا ويترتبون عليه ثمرات منها ما يقولون في تعارض الاحوال التقييد مقدم على التخصيص وهو مقدم على المجاز والاضمار ومنها
ان التقييد على الواحد جائز بخلاف التخصيص ومنها ان التقييد في المتصل يكون من باب الحقيقة اتفاقا بخلاف التخصيص ومنها لهم اتحاد التكليف في المتيقن
من الاطلاق والتقييد بخلاف العام والخاص المثبتين وهكذا فلابد من معرفة التخصيص في بيان معناه والاحوال العارضة للتخصيص من جوازه الى
الواحد لا ومن الحقيقة او المجازية والحجية والعدم ولزوم الفحص او العدم وهكذا ويتم ذلك برسم مقدمة واصول اما المقدمة ففي بيان معناه وهو في اللغة
قصر الشئ وحبس الشئ وحصر الشئ على الشئ وفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين عرفه بعض بانه قصر العام على بعض ما يتناوله والحق انه اخراج لبعض
ما يتناوله وهو يوجب قصره على بعض ما يتناوله والدليل عليه التبادر فانا المتبادر من التخصيص كقوله اكرم العلماء الا زيدا هو اخراج زيد من العموم
وهو يوجب قصره على غير زيد كيف كان الحق تعريفه بانه في الاصطلاح هو اخراج بعض ما دل عليه اللفظ بحسب الاحاطة مط وضعا كان او بالقرينة
للتبادر وصحة سلبه عن غيره من الاخراج عن شمول الاطلاق ولو في العموم الناشي من جهة اطلاقه كقوله اكرم العلماء الا في الحمام فانه بالنسبة الى الامكنة
والازمنة وهكذا مطلق يكون اخراجه تقييدا وعن شمول السرياني كقوله احل الله البيع وحرم الربوا وعن شمول الاجمالي كقوله اشتري العين الا
الذهب وعن شمول المورد كقوله هذا المورد شامل للكليات الا الصوم وعن شمول الشيوعي كقوله رايت الرجل الا الحبشي وعن شمول الاجزائي كقوله
اشتريت العبد الا نصفه او الدار الا ان قلنا بعدم دلالته على احاطة جميع اجزائه وكفاية شمول التركيب لاجزائه للاستثناء كما هو الظ ولعدم صحة سلب
التخصيص عما دل على الاحاطة ولو بالقرينة مط كقوله الدرهم البيض والدينار الصفر لكون البيض مفيد للعموم فيكون المراد من الدرهم الدراهم
ليصح التوصيف بالعموم احاديا او مجموعيا او جمعيا واما الاخراج عن عموم العقلي كالحكمي وحذف المتعلق والتشبيه المنزلة والبدل وترك الاستفصال
وامثالها فلا يكون من باب التخصيص لان بعد وجود الدليل على بعض الافراد بعينه ولم يحكم العقل بالعموم لانه يحكم به فيما لم يكن دليل على تعيين بعضه
فيكون تخصصا لا تخصيصا وبما عرفنا من كونه اخراج بعض ما دل عليه اللفظ بحسب الاحاطة لا فرق بين كون الاستثناء قبل الاخراج وكونه استثناء الاول
اسنادا كرم في قوله اكرم العلماء الا زيدا الى جميع العلماء او لانه اسند نفي الاكرام عن زيد بالاستثناء واخراجه من عموم العلماء المتعلق للاكرام او بعد
الاخراج وجعل الاستثناء واحدا يكون معناه ح العلماء الا زيدا اكرم فيهما قصر العموم على العلماء بغير زيد كما ذكرنا اولى عرفه بعض بانه قصر ما يراد
منه العموم صورة على بعض ما يتناوله لان ظاهره قصر العموم الصوري في الكل على بعض ما يتناوله وليس كذلك لكون غير زيد مرادا واقعا وصورة بخلاف
ما قلنا لانه الاخراج عما دل على العموم ح يكون دليلا وقرينة على عدم ارادة العموم من لفظ العموم واقعا بالنسبة الى زيد ولا ضير فيه ولا فرق بين
كون الاخراج بحسب الاثبات كالتوصيف والاضافة وغيرهما كقوله اكرم العلماء الهاشميين او الى ان يتوبوا او بالنفي بالاستثناء وعدّ وسوى وامثالها
والمخصص قد يطلق على فاعل التخصيص وقد يطلق على آلة التخصيص كالاستثناء وفي الثاني حقيقة لعدم صحة السلب وهو بمعنى الثاني وقد يكون متصلا
وهو يحتاج في دلالته على الحكم الى انضمام ما سبق كالاستثناء والصفة والغاية والشرط وهكذا وقد يكون منفصلا وهو ما لا يحتاج الى الآخر كقوله لا
تكرم زيدا العالم بعد قوله اكرم العلماء هذا في اللفظيات وكذا العقليات كحكم العقل بان الله تع لم يكن خالقا لنفسه ولا يحتاج في هذا الحكم الى انضمام
قوله تع والله خالق كل شئ ولا اشكال فيما كان المخصص العقلي كان محتاجا الى انضمام ما سبق كقوله اكرم هؤلاء الرجال مع الاشارة بنفي بعضها
والحق انه من المنفصل للتغاير بين اللفظ والاشارة ويثمر على مذهب التفصيل بين المتصل والمنفصل في الحقيقة والمجازية وكذا الحجية وعدمها ثمت
المقدمة **اصل** في انه هل يجوز تخصيص الاكثر في العموم او لا تحقيق الحق فيه يتم برسم امور الاول في الاقوال الثاني في بيان التناقض بين

من جهة الاحاطة والعموم صح

هذا

هذا البحث والاستثناء من وجهين ووقعا الثالث في تحرير محل النزاع منه الرابع في ثمرة النزاع الخامس في الاصل وبيان الحق اما الاول فنسب
الى الاكثر اشتراط بقاء جمع يقرب الى مدلول العام وهو الظ في الزائد على النصف وذهب بعض الى جوازه الى الواحد كالتقييد وبعض الى جوازه
الى الاثنين وبعض الى جوازه الى الثلثة قال بعض الظ ان الاختلاف متفرع على القول بالعموم بان من قال بكونه مجازا قال بجوازه الى الواحد ومن
قال بكونه جمعا مع قوله بكون اقل الجمع الاثنين قال بجوازه الى الاثنين ومع قوله بانه الثلثة قال بجوازه الى الثلثة ونسب الى بعض انه في المتصل
بالاستثناء وبدل البعض يجوز الى الواحد وبغيرهما يجوز الى الاثنين وفي المنفصل ان كان العام غير محصور فمذهب الاكثر وان كان محصورا فيجوز
الى الواحد واما الثاني اعني التناقض ففي وجهين الاول نسب الى المشهور في التخصيص عدم جوازه الى الواحد وفي الاستثناء نسب الى المشهور جوازه فيه
وهو تناقض لان النسبة بين التخصيص والاستثناء عموم من وجه مادة الفرق في التخصيص التخصيص بغير الاستثناء كقوله اكرم العلماء الخاشعين
ومادة الفرق في الاستثناء الاخراج عن شمول الاطلاق والسرياني مادة الجمع اكرم العلماء الا زيدا في مادة الجمع تناقض وعموم مطلق ان قلنا بكون
الاستثناء قرينة لارادة العموم من المستثنى منه والتناقض ح ايضا ظاهر في مادة الجمع الثاني نسب الى المشهور عدم جواز التخصيص الى النصف وفي الاستثناء
ادعوا الاتفاق على الجواز الى النصف وفي رفع التناقض بان جمع كثير قالوا بجواز التخصيص الى الواحد ومن قال بعدم الجواز فمراد بعضهم في التخصيص غير
الاستثناء ومراد بعضهم في جواز الاستثناء الى الواحد هو غير التخصيص وبعضهم قالوا بعدم الجواز في التخصيص لكن في الاستثناء رجعوا وقالوا بجوازه فيه
الى الواحد فمن اجتمع ما ذكرنا يحصل الشهرة في الاستثناء الى الجواز ولا تناقض كما عرفت واما دفع التناقض بحمل نسبة عدم الجواز في التخصيص الى المشهور
بالخطاء او في الاستثناء بالخطاء او رجوع الكل في الاستثناء عن قولهم بعدم الجواز في التخصيص فبعيد جدا فالحق في دفعه ما ذكرنا يمكن ان يقال ان مراد
المشهور في الاستثناء هو الاخراج بحسب التقييد لانه جائز الى الواحد كما سيجيئ لا بحسب الاستثناء التخصيص وان الاستثناء لما قال البعض بكونه اخراجا عن
العموم الصوري وبعض بكونه الاخراج فيه قبل الاسناد وبعض بكون المركب موضوعا لما بقي ولا ضير على انها اخراج الاكثر فيه فكان مرادهم في التخصيص غير الاستثناء
واما الثالث اعني تحرير محل النزاع ففي وجوه الاول ان النزاع في جواز التخصيص الى الواحد وكلا انما هو في جواز العرفي واللغوي من كون الاستعمال صحيحا وضعا
او مجازا للعلاقة المصححة او غلطا بناء على عدمهما وهو ظاهر ولا يكون النزاع في وضع الشارع لعدم الحقيقة الشرعية في التخصيص ولم المراد بالجواز الحكم
الشرعي اعني العقاب والعقاب والصحة والفساد لان استعمال التخصيص الى الواحد لا يوجب العقاب ولا يوجب الصحة في العبادات اعني موافقة الامر لعدم امر
فيه ولا في المعاملات لعدم عقد وايقاع حتى يقع الكلام في ترتب اثره وكذا الفساد لانه لو قال بعتك العشرة الا تسعة مع قصد يحكم بالصحة وان قلنا بكون
الاستعمال غلطا وليس المراد بالعقلي اعني الامتناع لعدم اباء العقل عن التخصيص الى الواحد لان من فرضه لا يلزم محال لعدم التلازم بين قبح اللفظي من كون
الاستعمال غلطا بعدم الوضع والعلاقة المصححة ومستنكر انه يقع الكلام في القبح العقلي بان على فرض صحة استعماله وضعا او مجازا مع العلاقة المصححة هل
يكون قبيحا عقلا كقوله اكرم العلماء فاخرجه حتى بقي واحد زيد او عمرو لانه عدول عن لفظ مختصر بان يقول اكرم زيدا الى التطويل سواء كان باخراج
واحد او اكثر كقوله اكرم العلماء الا عمرا الا بكرا الا خالدا الا وليدا وهكذا حتى بقي واحد لانه لا بد من فائدة وبدونها قبيح عقلا الا كون الاستعمال
غلطا الثاني في اشتراطهم بقاء الاكثر هل هو الاكثرية بحسب الفرد او الصنف او هما او احدهما والحق انه ان لوحظ فيه العموم الفردي وكان الاخراج
فردا من عموم الفردي كقوله اكرم العلماء الا زيدا فيعتبر فيه بقاء اكثر الافراد وان لوحظ فيه العموم الصنفي كقوله جائني جميع اصناف الرجال الا القصاب
فيعتبر فيه بقاء اكثر الاصناف وان لوحظ فيه العموم من الجهتين كقوله اكرم اهل السوق الا اللئيم فيعتبر احد الامرين بكون الباقي جماعة يعتنى بها كان
الخارج منها الثالث هل يشترط بقاء العلم ببقاء الاكثر فالجاهل بعلماء البلد لا يجوز له الاخراج مط حتى يعلم كون الباقي اكثر او يكفي عدم العلم بخروج
الاكثر والحق الاول لانه الظ هو بقاء الاكثر بحسب نفس الامر فلا بد في الحفظ من العلم به او الظن المعتبر به ولان من قال به يجعل العلاقة المشابهة الى كون
العام اذا العموم والخصوص او الكل والجزء مع كون بنائه في العلاقة على الاحاد والنوع وح لا بد له من العلم بالقدر المتيقن اعني الاكثر حتى
يثبت الزائد عليه نعم ان كان بنائهم فيها على كفاية نوع العلاقة فلا بد من القول بالجواز حتى يعلم الاستنكار فتدبر الرابع هل الاكثرية انما هو بحسب النظر
كما لو اعتقد بانه يجئ مائة رمان فقال للعبد بع كل رمان جاء الا العشرة ثم جاء خمسة عشر او الحقيقة والحق الاول لان صحة الاستعمال تابع لاعتقاد
المستعمل وقد اعتقد بقاء الاكثر الخامس ان النزاع انما يكون في جهة العموم والخصوص لا في مجاز اخر كما لو استعمل العام في الواحد تعظيما له كقوله تع
كل تقي وعقد قيل انما امة او تهديدا كقوله تعالى الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم حيث كان المراد من الناس الاول النعيم بن مسعود وحده حيث قال للنبي ص والمسلمين
ان الناس اعني ابا سفيان مع اتباعه قد جمعوا لكم فاخشوهم لانه يجي جوازه السادس لا نزاع فيما لم يلاحظ فيه جهة الاحاطة كما مر من شمول الاطلاق و
السرياني والاجمالي والشيوعي وهكذا جواز تقييده الى الواحد عرفا واتفاقا بل النزاع فيما لوحظ فيه الاحاطة سواء كان بحسب الاثبات كقوله اكرم العلماء
المؤمنين وكان واحدا او بالنفي كالاستثناء وغيره كقوله اكرم العلماء الا غير المؤمن مع كون المؤمن قليلا او بالدفعات كقوله اكرم العلماء الا زيدا الا عمرا
الا بكرا وهكذا الى ان يبقى واحد لاشتراك الادلة بل في الاستثناء سيما الاخير يكون اقبح السابع التخصيص اعم من كون العموم زمانيا او غيره وكذا النسخ لعموم
التخصيص التقييد والتخصيص غير الزماني داخل في النزاع والنسخ التقييدي خارج عنه كقوله صل الى البيت المقدس ثم نسخ بعد زمان حضور العمل بيوم
مثلا لانه تقييد يجوز الى الواحد والاشكال في تخصيص الازماني كقوله صل ما دام عمرك ثم نسخ بعد يوم وعمره ستين لان اطلاق قولهم يجوز النسخ
قبل زمان حضور العمل جوازه هنا واطلاق قولهم لا يجوز التخصيص الى النصف او الواحد عدم جوازه والحق جوازه لكونه داخلا في النزاع لاشتراك الادلة و
قولهم بجواز النسخ بعد زمان حضور العمل يكون المراد بالنسبة الى ما قبل زمان العمل لا من كل لفظ بل لفظ يصح اداء تمامه الثامن هل النزاع في جميع الفاظ

العمو ولو كان من الاستفهاميات والمجازات والعمومات المعقبة بالجزاء كمن ومتى وكلما وامثالها او يختص بغيرها والحق الاول لاشتراك الادلة والملازمة
العنوانات وما نسب الى العلامة من ادعاء الاجماع على جوازه الى الواحد في الاستفهاميات والمجازات غير ثابت مع ان ادعاء الاجماع في مثل هذه المسائل من الوضع
او العلاقة مع اطلاق كلام الاكثر والاستنكار العرفي غير وجيه التاسع في ان ضماير الجمع كقوله اقيموا او يجب عليكم مع كون الحاضرين ثلاثة
ثم اخرج الاثنان والاثلان حتى يخرج الاكثر هل يكون داخلا في النزاع ام لا والحق الاول لاشتراك الادلة واطلاق العنوانات العاشر هل يكون
هذا النزاع على مذهب من قال بكون هذه الالفاظ حقيقة في العموم ومجازا في الخصوص او يجري مع فرض كونه حقيقة في الخصوص ايضا ومجازا في العموم
او حقيقة فيهما ايضا والحق انه جار على فرض المجازية في الخصوص ظاهر واما على فرض الحقيقة فيه كما عليه شاذ لا يعتني به فاشكال من ان الموضوع
المخصوص يتحقق في كل خاص لكونه فردا له الا ان يقع على فرض الخصوص هو الخصوص لقدر المشترك بين الخصوصيات الزايد على النصف لكن يرد عليه ان
على هذا الفرض النصف وجمع بعض مدلوله الزايد على النصف مجازا واللازم القول بجواز النصف القدر القريب الى النصف للعلامة المصحح
بينه وبين الموضوع له الحادي عشر هل يكون النزاع على مذهب من قال بكون العام في الباقي مجازا او يجري ولو على فرض الحقيقة فيه والحق انه جار
على الاول واضح واما فرض الحقيقة فلا يتصور المنع الا باستهجان نفس التركيب بذكر العام مع اخراج اكثره او قال بالحقيقة ما لم يخرج الاكثر منه واما
الرابع عشر الثمرة في موضعين الاول في جهة الصدور بان كان دليل لفظي لم يكن العموم مرادا بالدليل فكان القرينة منحصرا بتخصيص الاكثر وح ان
كان الدليل اللفظي مما كان صدوره قطعيا كالكتاب والمتواتر اللفظي مما كان صدوره قطعيا كالكتاب والمتواتر اللفظي والمحفوف بالقرينة الصدورية فيكون دليلا
على جواز تخصيص الاكثر وان كان المانع متعلقا جهاده بالقطع بالصدور مع القطع بخلوه عن استعمال الغلط والفاسد لانه من الله او المعصوم وان كان
المانع منعه اجتهاديا بالقطع بالصدور مع القطع بخلوه عن استعمال الغلط والفاسد لانه من الله او المعصوم وان كان صدوره ظنيا كخبر الواحد المعتبر
في الحكم الفرعي فان كان منقولا باللفظ مع كون منع المانع فقاهتيا فيجب اتباع مضمونه لفرض حجيته وخلوه عن المعارض ويكون دليلا على جوازه
ان قلنا بحجية الخبر الواحد في الموضوع المستنبط والا فلا وان كان المنع اجتهاديا فيحصل التعارض بين الظن الناشي من خبر الواحد والدليل الذي
يقتضي عدم جواز تخصيص الاكثر فان كان الاول اقوى فيجب اتباع مضمونه ويكون دليلا ان قلنا بحجيته في الموضوع المستنبط وان كان الثاني
اقوى فيلزم كون الخبر موهوما فلا يجب اتباع مضمونه لانه في صورة افادة الظن والمفروض انتفاء الظن منه لاستلزامه صدور الغلط من المعصوم
ولا يكون حجة الاثبات جواز تخصيص الاكثر لفرض كونه موهوما وكذا في صورة التساوي لانتفاء الظن بصدور الخبر من المعصوم للشك فيه واما
ان كان الخبر منقولا بالمعنى فان كان هذا اللحن مضرا فلا يجوز العمل بمضمونه ولا يجوز وهل يكون دليلا على الجواز ام لا والحق ان الناقل ان كان من اهل
اللسان فيكون دليلا على الجواز ان كان المنع فقاهتيا وان كان المنع اجتهاديا فيحصل التعارض بين الدليل الاجتهادي وقول اهل اللسان فان
كان الثاني اقوى يجب العمل بمضمونه ويكون دليلا على الجواز وان كان الاول اقوى فلا يكون دليلا لكن يجب العمل بمضمونه لان هذا الغلط انما كان
من الناقل فيكون الظن بالصدور باقيا على حاله مع فرض عدم كون هذا اللحن مضرا وكذا في صورة التساوي يجب العمل بمضمونه لكنه لم يكن دليلا على
الجواز وان لم يكن الناقل من اهل اللسان فلا يكون دليلا على الجواز لعدم حجية قول غير اهل اللسان ولعدم الظن فيجب العمل به ويكون هذا الغلط من الناقل
مع عدم كون هذا اللحن مضرا واما ان كان النقل مشكوكا من انه باللفظ او المعنى فان كان الناقل من اهل اللسان مع كون المنع فقاهتيا يكون دليلا
على الجواز لانه اما ان يكون من المعصوم او من اهل اللسان وقولهما حجة ويجب العمل بمضمونه ايضا لفرض عدم كون هذا اللحن مضرا لافادته الظن مع خلوه عن المعارض
وان كان المنع اجتهاديا فيحصل التعارض بين الخبر والدليل على المنع فان كان الاقوى الاول فيكون دليلا على الجواز ويجب العمل بمضمونه لفرض عدم المضرية
وان كان الثاني اقوى فيكون الخبر موهوما فلا يكون دليلا على الجواز فيجب العمل بمضمونه للظن بكونه غلطا فلا يكون هذا الاستعمال من المعصوم وقيل
الظن بكونه منقولا بالمعنى وكون هذا الغلط من الناقل مع عدم مضريته فكان مضمونه حجة وكذا في صورة التساوي واما ان لم يكن الناقل من اهل اللسان
فلا يكون دليلا على الجواز واما العمل بالمضمون فيجب ان قلنا بعدم المضرية واما الموضع الثاني ففي جهة الدلالة بان كان دليل لفظي عام لم يكن العموم مرادا
وجاز فيه تصرفان فصاعدا منها تخصيص الاكثر فعلى فرض عدم جوازه يتعين غيره وعلى فرض الجواز فلا بد من الترجيح في الحمل على احد التصرفين وعلى
فرض التساوي وعدم الترجيح يحمل ويرجع الى الاصل وامثلته كثيرة منها قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا وجه الاستدلال لكون مادة النهي وصيغته هيا عن عام مع
تسليم عدم ثبوت كون صدقا لنهي في المكروهات مجازا لمادة كان او صيغة لكونه اول الكلام ويرد بابتنائه الاية مع كون الموصول حقيقة في العموم والامر
حقيقة في الوجوب والانتهاء حقيقة في الوجوب في الانتهاء حقيقة في الترك ويكون ح معناه كلما صدر من مادة النهي او صيغته يجب عليكم تركه حتى معلوم
الكراهة يبقى معلوم الحرمة والمجرد عن القرينة تحت العموم ويجب تركه فيكون دليلا على افادة النهي المجرد الحرمة وهو المطلوب واما الثمرة فلان
حمل الموصول على الحقيقة اعني العموم يلزم وجوب ترك المكروهات وهو خلاف الاجماع فلا بد من التصرف وهو امور الاول اخراج المكروهات وهو تخصيص
للاكثر لكونها بالنسبة الى المحرمات اكثر الثاني حمل الامر على الاستحباب مجازا مع اخراج المحرمات المعلومة الثالث حمل الامر على القدر المشترك من طلب الترك
اعم من بلوغه حد الوجوب كما في المحرمات او لا كما في المكروهات الرابع حمل الانتهاء على المطاوعة والقبول بمعنى وجوب قبوله بنحو ما صدر حتى في تركه
فكراهة ان لم نقل بكونه حقيقة فيه لكونه من باب الافتعال ويكون بمعنى المطاوعة وعلى الاول يصح الاستدلال وعلى غيره لا يجوز كما هو واضح وح ان قلنا
بعدم جواز تخصيص الاكثر يتعين غيره ولا يصح الاستدلال على كون النهي للحرمة والا فيحمل على تخصيص الاكثر لكونه اولى من غيره ويصح الاستدلال اما اولويته
بالنسبة الى الثاني فلكونه تخصيصا ومجازا واما بالنسبة الى الثالث فلبعد حمل الامر على القدر الجامع واما بالنسبة الى الرابع فلكون الظاهر من الانتهاء

هنا

هنا الترك ومنها قوله تعالى اوفوا بالعقود بناء على كون العقد في اللغة والعرف حقيقة في العهد وعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه وح يكون معناه
يجب عليكم الوفاء بكل عهد وهو خلاف الاجماع فلا بد من التصرف وهو من وجوه الاول اخراج العهود الغير اللازمة كالعهود الغير المعنون في ابواب
الفقه كما يقولون لو ولدت ذكرا نعطي الفقراء درهما بدون اجراء الصيغة المعنونة المجوزة فيها كالوكالة والامانة والوديعة وامثالها واللازمة
المنفية عنها شرطها او شروطها الثاني حمل الامر على الاستحباب او القدر الجامع الثالث الحمل على العهد اعني العهود الصادرة المعلومة والاول تخصيص
للاكثر لاكثريته قطعا سيما غير المعنونة كالعهود بين المسلمين ويصح الاستدلال وعلى الاخيرين لا يصح وح ان قلنا بعدم جواز تخصيص الاكثر فيتعين
احد الاخيرين ولا يصح الاستدلال على وجوب الوفاء في المشتبهات وان قلنا بالجواز فيتعين لاولويته على العهد لعدم الدليل على العهد وكذا على حمل الامر
على الاستحباب لبعده مع لزوم تخصيص العهود اللازمة وكذا الحمل على طلب المطلق لبعده غاية البعد لا يقال اشتراط بقاء الاكثر هو لاكثرية النظرية لانا
نقول هذا فاسد من وجوه الاول انه يصح فيما كان المتكلم جاهلا بالمحققات وهو بالنسبة الى الله تعالى بين الفساد الثاني انه فيما كان الخارج محدودا
دون الباقي كقوله اشتر كل رمان يجيئك غدا الا العشرة وهنا بالعكس لان العهود الخارجة كثيرة غير محدودة لا يجب الوفاء بها والباقي اللازم وغالبه محدود
في الشرع ومعنون كالبيع والاجارة والنكاح وامثالها الثالث كيف يتصور كون الباقي اكثر بحسب نظر الشارع مع انا نعلم كون غير اللازم اكثر
بمراتب واما الخامس اعني الاصل فالاصل عدم الجواز فلكون اللغات في الحقايق والمجازات موقوفة على ثبوت الوضع او العلاقة المصححة ولا كلام فيه انما الكلام
في ان هذا الاصل منقلب في المجازات بالاصل الثانوي كما على مذهب من قال بكفاية نوع العلاقة الا ما ثبت عدم الجواز كما على مذهب الحاجبي والوسط بين الذين
توضيحه يقتضي تحقيق الكلام في العلاقة المصححة لاستعمال المجاز فنقول تحقيقنا في ذيل الكتاب اجمالا ان المجاز ليس كالحقيقة في لزوم الاقتصار على ما وصل
فيه من الوضع شخصا او نوعا من دون جواز التعدي الى ما لم يصل شخصا كان او نوعا فلا يتعدى في المشتق الذي وصل وضعه نوعا للذات المتصف
بالمبدأ حال الاتصاف الى الذات التي اتصف في الماضي وهكذا بل في المجاز يتعدى من استعمال الموضوع فيما يناسب الموضوع له فالاسد الموضوع للحيوان
المفترس يستعمل فيما يناسبه كزيد الشجاع وان لم يستعمل اهل اللغة فيه لعدم احتياجهم اليه والدليل اتفاق جميع اللغات من الاتراك والاعراب والفرس
على استعمال اللفظ في المناسب للموضوع له ما لم يكن مستنكرا عرفا من دون بنائهم على التفحص من ان هذه المناسبة وصل من اهل اللغة واللسان
ام لا والسيرة القطعية من الادم الى الخاتم في جميع اللغات قائمة على ذلك بل ضرورة ومنكره يعد من اصحاب الجنون بل بناء المتشرعة والشارع على
ذلك بناء على وضع التعييني كاستعمال الالفاظ في المستحدثات من دون ملاحظة وصول الاحاد من العرب بل لم يسمعوا العرب واللغات السابقة
لان الاركان المخصوصة اخترعها الشارع بعد اللغات كيف يتصوره من لم يعرفه اصلا وهذا يكشف عن الرخصة منهم في استعمال اللفظ فيما
يناسبه لكن لم نقل بكفاية نوع العلاقة المحدودة في كتب البيان حتى يلزم جواز استعمال الاسد في العضو الشجاع للاصل الثوقيفي بل
نتبع ما يكشف عن وصول الرخصة اما من وصول الاحاد او الاستقراء كالكل والجزء الذي ينتفي بانتفائه الكل لاستعمال العرب في اغلب افراده
هذا الصنف فنلحق به جواز استعماله في بعض افراده مما لم يصل ما لم يكن مستنكرا عرفا للظن بوصول هذا الصنف ولكن لم نلحق به صنف اخر
الا ان لا يكون مستنكرا عرفا وكذا المشابهة وصل استعمال الاسد في اغلب افراد الرجل فنلحق بعض افراده مما لم يصل ما لم يكن مستنكرا للظن بالرخصة
في نوع الرجل ولم نلحق به عضوه الشجاع الا ان لا يكون مستنكرا عرفا لكونه كاشفا عن الرخصة وجوازه او عدم المنافرة عرفا وان لم يكن المناسبة
والعلاقة بينهما من العلايق المحدودة لان عدم المنافرة في العرف دليل اجتهادي على الرخصة والجواز كما ان المنافرة دليل على عدم الرخصة وقول اهل
البيان في تعداد العلايق لم يكن في مقام الحصر سلمنا لكنه من اجتهاداتهم وتتبعهم بقدر فهمهم والرجوع اليهم تقليد محرم لامكان الاجتهاد بالرجوع الى
العرف فيجب طرحه والرجوع الى الاجتهاد في العرف قال بعضهم انما يمكننا الرجوع الى عرفنا العرب او كونه موجبا للعسر كالفاعل مرفوع والمفعول
منصوب والمضاف اليه مجرور فيكون قولهم حجة يجب اخذه وفيه انه لا يجب الرجوع الى عرف العرب لان عرفنا يكشف عن كون لسان العرب ذلك ووصل الى عرفنا
فصار بينهم غير مستنكر فقول الفاعل مرفوع وهكذا نرجع الى عرفنا ونرى انه على رفع الفاعل ونصب المفعول من دون المنافرة فنعلم كون لسان العرب قديم
ذلك للقطع بالاتحاد بين العرفين وعدم النقل فيما ذكرنا اذا عرفت ذلك فنقول العلاقة المتصورة هنا اربعة العلاقة الكلي والفرد والمشابهة علاقة
العموم والخصوص وعلاقة الكل والجزء لكون دلالة اكرم العلماء الازيد على ارادة الباقي كعمرو وخالد في حال انضمام دلالته على ارادة الخارج اعني زيد
فالموضوع له هو المركب اعني ارادة عمرو وخالد مع الانضمام بدلالته على ارادة زيد فلما خرج بقي ارادة عمرو وخالد بانتفاء الانضمام ارادة زيد فهو
جزء للموضوع له فاستعمال للكل في الجزء لكنه جزء لا ينتفي بانتفائه الكل والاول هنا فاسد لانه لم يكن كلي وفرد في العموم الاصولي اعني الاحاطة
نعم هو متصور في العموم المنطقي اعني الكلي والثلاثة الاخر موجودة فيما كان الباقي اكثر من النصف لكن الصحيح هو المشابهة او العموم والخصوص لا الكل
والجزء لانه يصح فيما كان الكل تركيبا حقيقيا ينتفي بانتفاء جزئه ولم يكن الاجزاء مستقلا في الارادة والتركيب هنا اعتباري لا ينتفي بانتفائه مع
كون الاجزاء فيه اعني ارادة زيد وعمرو وخالد مستقلا اعني كونه كل فرد مرادا لا بشرط شيء وكون هذه العلاقة مصححة ممنوعة لعدم الدليل بما ذكرنا
من وصول الاحاد او الاستقراء وعدم المنافرة واما فيما كان الباقي اقل من النصف سيما فيما كان واحدا او اثنين او ثلثة فجوازه في العموم الحقيقي غير مسلم
لانتفاء المشابهة وكذا الكل والجزء لما مر بقي العموم والخصوص والاصل وان كان مقتضيا لعدم جوازه لكن الدليل موجود وجوه الاول تحققه في العرف
فيما وجد الداعي من عدوله من كلام مختص الى التطويل كما لو قال لي عليك مائة دينار فيقول من باب التمليح والاستهزاء لك علي مائة دينار الا تسعة وتسعين
وكما يقول من لا يسمع كلام الناس في الحال انه واحد او اثنين لا ريب في عدم المنافرة وعدم القبح عقلا ولفظا وكما في استعماله في العهد في قوله تعالى الذين قال

اولويته

لهم ان الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم والمراد بالناس الاول هو نعيم بن مسعود كما في قول القائل اعط جميع هذا الرمان الى هذا الطفل ثم اشار بواحد
منها او عدم ارادة غيره لئلا يبكي الطفل والاستنكار فيما خلا عن الداعي انما هو عقلي لكون عدوله من المختصر الى المطول بدون الداعي لغوا ولا يكون الاستنكار
لفظيا والا لكان فيما كان الداعي موجودا ايضا مستنكرا لان الغاية المجوزة عقلا لا توجب كون الاستعمال صحيحا غير غلط ولذا يقولون انه مجنون
ولا يقولون انه غلط لا يقال لو كان كك لجاز تخصيص المستوعب هو خلاف اتفاق اهل اللسان ولو فيما وجد الداعي لانا نقول بمنع الملازمة اولا
لوجود الاستهجان فيه مطوقا ثانيا بمنع كونه خلاف الاتفاق واما في الاستثناء فلانه للاخراج لا له مع البقاء الثاني انه لو لم يجز في صورة العلم لخرج
الاكثر لما جاز الاستعمال في صورة الشك لما ذكرنا في تحرير محل النزاع والتالي باطل لوقوعه في العرف كقوله اخذت كل ما في الصندوق الا الذهب مع
عدم علمه بكون الذهب اعلا هذا في غير تلك البعض واما فيه فجائز بلا ريب كقوله اكرم العلماء احدهم او غالبهم وهو واحد ولكن لا ثمرة له في اخبارنا اما الاول
فلعدم خبر يحصر المنصرف فيه بتخصيص الاكثر واما الثاني فلان جوازه كان فيما كان الداعي من التمليح وغيره مما ذكرنا موجودا وهو في اخبارنا غير متصور واما
في غيرها مما لم يظهر الداعي فلا يجوز الحمل عليه وهو ابعد من المجاز والاضمار ففي صورة التعارض المجاز والاضمار مقدم كما ان التقييد مقدم عليه ولو لم
يكن تخصيص اكثر واستدل بعض بان العلاقة هو العموم والخصوص وهو في الكل موجود وليس بعض الخصوص بالنسبة الى بعض كالواحد اولى واجاب بعض
بانا لا اولوية مع الاكثر واجاب بعض عن هذا الجواب بان الاول متيقن والكل فاسد اما الاستدلال فلان مجرد مناسبة العموم مع الخصوص غير كاف بل لا بد
من اثبات كونه مصححا لما قلنا من كون الاصل عدم الجواز وعدم انقلاب الاصل لتوقيفي واما الجواب فلان الاولوية بهم لتعيين الارادة ولا تتعين لجواز
ارادة الواحد ايضا عندا واما الجواب عن الجواب فلان تيقن الارادة انما يتم في صورة الشك واجمال الدليل لا لتعيين دلالة اللفظ اجتهادا والكلام في
الثاني لا في الاول على انه يتم فيما لم يكن بقاء الاكثر اقرب عرفا وهو اقرب لكثرته وندرة بقاء الواحد والمانع من جواز التخصيص الى الواحد ان كان متمسكا
باصالة عدم الجواز ففيه انه متبع ما لم يتحقق الدليل والدليل موجود وهو عدم المنافرة وان كان متمسكا بالمنافرة ففيه انه عقلي لا لفظي كما مر وان
كان متمسكا باعتبار العلاقة بالمشابهة وهي غير موجودة في التخصيص الى الواحد او الاثنين وهكذا فقد مر الجواب عنه بان البناء على عدم المنافرة وان
كانت العلاقة من غير المذكورة في كتب البيان اولم نعلم العلاقة اصلا ثم ذلك في الاستثناء وهو اما ان يكون بنحو الاستيعاب كقوله له علي عشرة الا العشرة
واما ان يكون بغير الاستيعاب اما الاول فالحق الجواز مع وجود الداعي كما ذكرنا في التخصيص في مقام التمليح والسخرية كقوله له علي عشرة الا العشرة لا ادري
جوازه وعدم المنافرة وهو يكشف عن كون القبح فيما كان خاليا عن الداعي عقليا لا لفظيا وهل يكون بطريق الحقيقة او المجاز يرجع الى ان الاستثناء
موضوع للاخراج مع ابقاء شيء في المستثنى منه او موضوع للاخراج المطلق اعني رفع المستثنى منه سواء كان رفعا للكل او بعضه قال بعض بالاول والثاني
وبلزوم المجازية لكنه معارض بعدم المنافرة مع وجود الداعي وبتصريح اللغويين بانه للاخراج ويلزم الحقيقة ولا يجوز هذا الاستعمال مع عدم الداعي
لقبح العقلي من حيث لزوم اللغوية لكن لا يكون غلطا وجعل الثمرة قبول الاقرار بالمستثنى منه لا الاستثناء مستدلا بان قبول الاستثناء مستلزم اللغو
وهو قبيح من العاقل والتالي باطل وكذا المقدم وفيه قبول الاستثناء مدفوع بانه يحتمل ان يكون من باب التمليح ويحتمل ان يكون من باب الاشتباه والنسيان
ويحتمل ان يكون من باب الاعتراف ثم البداء والعام لا دلالة له على الخاص وحصل الشك في اصل الاقرار ما لم يتم الكلام فالحق ان الاستيعاب كغير الاستيعاب
ان كان منفصلا بان صدر منه بعد ذكر العموم بفصل زمان يقبل الاقرار ولا يقبل الاستثناء وان كان متصلا فقد يكون في مقام التمليح وقد يكون
اقرار المتكلم اشتباها فان تم تذكر فانكر بالاستثناء وقد يكون معترفا ثم حصل له البداء فانكر بالاستثناء والاقرار في التمليح والاشتباه غير مسموع كما
ان الانكار في الاخير غير مسموع لعدم تمامية الكلام قبل الاستثناء ولكونه اعم كان مع الشك في الاقرار واما الثاني اعني غير المستوعب فهل يجوز الى الواحد
ام لا والحق الاول الا فيما كان المستثنى منه مطلقا غير علم وكان تقييدا فظاهر الاتفاق على جوازه لعدم المنافرة ولكون المستثنى منه واحدا وهو الكلي ولا ضير في ارادة فرد
في زيد او خالد وهكذا ومنه يظهر ان كلام المشهور في جواز الاستثناء الى الواحد هو الاستثناء المقيد لا الاعم فلا يناقض مع قول المشهور في التخصيص بعدم
جوازه الى الواحد ومنه يظهر ايضا كون الكلام في هذا المركب اعني الاستثناء بعد العموم والاخراج عن العموم لا في نفس الاستثناء والا كان النزاع في
جوازه الى الواحد جاريا في الاستثناء مط ولو كان اخراجا من المطلق وليس كك اجماعا واما فيما كان المستثنى منه عاما وكان تخصيصا فالمشهور في التخصيص
من جوازه الى الواحد مع وجود الداعي وقبحا عقلا بدونه ولا يحمل اللفظ عليه حتى يظهر الداعي كالتمليح وغيره ويدل على جوازه الى النصف ولو مع عدم ظهور
الداعي الايتان الاية الحاكية عن قول ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين والاية الحاكية ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
الا من اتبعك من الغاوين لان المستثنى في الاول هو المستثنى منه في الثاني وبالعكس ويلزم من كون احد الايتين تخصيصا للاكثر او النصف في كقوله تعالى
وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين لان نفي الايمان عن الاكثر يستلزم كون الغاوين اكثر وجعل الاضافة للتشريف اعني عبادي الكاملين وكون استثناء
الغاوين منقطعا او عدم كونه تخصيصا للاكثر مدفوع بان الاستثناء المنقطع خلاف الظاهر من الاستثناء لانه اخراج وهو موقوف على دخوله في المستثنى
منه وفي المنقطع غير داخل ولا بد من القرينة والمفروض عدمها ولا يقع في كلام الفصحاء وكذا القول بان الغاوين وان كانوا اكثر الا انهم لتحقيرهم كالمعدوم
كالاقل مدفوع بانه ايضا خلاف الظاهر لان الظاهر ارادة الغاوين من حيث هي والاستدلال بجواز تخصيص الاكثر في الاستثناء بحديث القدسي كلكم جائع
الا من اطعمته والمانع من جوازه الى الواحد اما ان يتمسك بالاصل او بالاستهجان وكلاهما فاسد اما الاول فلوجود الدليل واما الثاني فلكونه عقليا
لا لفظيا كما مر في التخصيص اصل في ان العام المخصص هل يكون حقيقة في الباقي ولا نوضح ذلك برسم مقدمة الاولى في بيان الدال في الحقايق والمجازات
اما الحقايق فهو اللفظ والقرينة كاشفة من الموانع كما حققنا في العلايق في اوايل الكتاب كذا في بيان الشرع وبطلانها وكذا في بيان الدال في المشتركات

لكون المطعمين اكثر ... لان الظ انكم جائع ... تشبعون الا من اطعمته صح

اللفظية

اللفظية والمعنوية واما المجازات فيحتمل ان يكون الدال هو اللفظ والقرينة او الاول بشرط القرينة او العكس او هما معا والحق فيه ان المجاز يحتاج
الى ثلث قراين احدها صارفة ظاهر اللفظ عن ارادة الحقيقة والثاني ارادة سنخ المجاز والثالث ارادة شخص المجاز والمراد بالدال هو الكاشف وقد يكون
المراد به هو محل الارادة وعلى الاول يكون الكاشف عن صرف ارادة الحقيقة هو القرينة مط والكاشف عن ارادة سنخ المجاز يكون هو العقل لئلا
يلزم اللغوية كما يدل عليه القرينة غالبا والكاشف عن ارادة شخص المجاز فقد يكون هو الكلام المشتمل على القرينة كما في رايت اسدا يرمي فان الكاشف عن
ارادة الرجل الشجاع من الاسد هو يرمي بعد ذكر الاسد لا يرمي من حيث هو والا كان دالا عليه وان لم يذكر بعد الاسد كقوله رايت من يرمي والتالي باطل
فكذا المقدم ومحل الارادة هو الاسد لانه لفظ استعمل في غير ما وضع له وقد يكون الكاشف عن شخص المجاز هو اللفظ مع القرينة وهي كثيرة منها
المنطوق بعد ارادة المفهوم فانه مجاز والقرينة يكشف عن عدم ارادة المفهوم فصرفه بها الحقيقة واللفظ يكشف عن ارادة المنطوق ويكون المركب مجازا
مستفادا من اللفظ والقرينة ومحل الارادة هو اللفظ ومنها العموم لان العام كقوله اكرم العلماء الا زيدا هو الدال على ارادة زيد انما هو مع لحاظ انضمام
ارادة عمرو بارادة زيد وهكذا فاذا وجد القرينة على ارادة زيد مصروفا ارادة انضمام الباقي الى الخارج ويكون المراد هو الباقي مع عدم ارادة الخارج
والكاشف عن ارادة الباقي هو اللفظ والكاشف عن عدم ارادة انضمامه الى زيد هو القرينة من الاستثناء وغيره والمركب من الباقي مع ارادة عدم انضمامه
الى الخارج اعني زيد هو المعنى المجازي لارتفاع الانضمام وهو غير الموضوع له وهو واضح نعم يمكن القول بالحقيقة على وجه بان يقال اللفظ حقيقة في الارادة
الصورية طابقت للداعي الواقعي ام لا كالامر التوطيني من باب الاشتراك المعنوي والعام في اكرم العلماء الا زيدا ظاهر في ارادة جميعه صورة مطابقة
للداعي لما لم يكن مطابقا فيبين عدم مطابقته للداعي في المخرج اعني زيد بذكر المخصص فهو حقيقة وفيه انه ان سلم لكن عدم المطابقة للداعي في ارادته
لا يصرف اليه اللفظ فيحتاج الى القرينة كالمجاز بلا تفاوت فتدبر وكذا المطلقات المقيدات بالمنفصل كقوله اعتق رقبة مؤمنة بعد قوله اعتق
رقبة لانه يكشف عن كون المراد بالرقبة المطلقة هو الرقبة المؤمنة وهو غير الموضوع له والكاشف هاهنا هي القرينة اعني اعتق رقبة مؤمنة ومحل الارادة
هو المطلق ومنها الاوامر والنواهي لان الامر حقيقة في الوجوب حال انضمامه بالدلالة على المنع من النقيض المطلق فاذا صرف الوجوب بالقرينة بقي الاجزاء بدون
ارادة الوجوب وهو معنى مجازي يكشف عن النقيض المطلق بنفس اللفظ والكاشف عن عدم ارادة الوجوب هي القرينة وهو غير الموضوع له والحاصل ان
ما دل على ارادة اشياء متعددة بطريق اللازم والملزوم والمساواة اذا صرف ارادة بعضها لازما كالمفاهيم وغير لازم كالعموم والمطلقات والاوامر والنواهي
يبقى الباقي مجازا في اللفظ ولا يحتاج ابقاء الباقي الى دليل اخر بل اخراجه يحتاج الى الدليل كما عرفت ومثله المركب الخارجي فاذا صرف ارادة بعض اجزائه
بالكاشف عن عدم ارادة بعض اجزائه سيما بالاستثناء كقوله بع الدار الا فلان موضعه بقي باقي اجزائه مجازا في اللفظ والكاشف عن ارادة الباقي
بعدم انضمامه بالخارج هو اللفظ مع القرينة كالاستثناء نعم ان صرف القرينة ارادة المركب من دون دلالته على اخراج بعض اجزائه يحمل بين النصف والاقل واما
المركبات العقلية كاكرم انسانا الا ناطقا فيصرف ارادة الفصل وينتفي ارادة الجنس في ضمنه لانتفائه بانتفاء الفصل الموجود معه ولا
يبقى مجازا في اللفظ ارادة الجنس من حيث هو لعدم دلالته عليها اصلا ويحتاج في تعيين المراد منه الى الدليل تم الكلام في المرام ويثبت به كون العام
المخصص مجازا في الباقي مط ولو كان المخصص متصلا كقوله اكرم العلماء الخاشعين لانتفاء انضمام الخاشعين مع غير الخاشعين من العلماء وهو معنى
مجازي له كما عرفت الثاني في بيان اقسام العام المخصص هو قد يكون متصلا وهو على اقسام لانه اما ان يكون بالاستثناء او يكون بالصفة او الشرط
او الغاية او بدل البعض مشتملا على الضمير الراجع الى العام كقوله اكرم العلماء بعضهم او لا كاكرم العلماء الرجال النساء وقد يكون منفصلا وهو ما لا يحتاج
في افادة الحكم الى انضمام السابق لفظيا كان كقوله لا تكرم زيدا العالم بعد قوله اكرم العلماء او عقليا الثالث في بيان التناقض في الاستثناء والجواب عنه
اما الاول فلان قوله اشتريت العبد الا نصفه او اشتريت العشرة الا ثلثة او اكرم العلماء الا زيدا او اشرب الماء الا ماء الملح ظاهر في الاسناد الى الاقل ان الاسناد الى
المجموع العبد الثاني نفي الشراء عن النصف وهو تناقض وكذا الباقي واما الثاني اعني الجواب فاختلفوا فيه على اقوال اربعة نسب الى القاضي ابو بكر ان هذا
التركيب موضوع لافادة ما بقي بعد الاخراج وهو نصف العبد والسبعة في الثاني والعلماء غير زيد في الثالث والماء الغير الملح في الرابع ونسب الى العلامة ره
كون الاسناد بعد الاخراج اعني العلماء غير زيد اكرمهم ونسب الى المشهور ان العبد استعمل في الباقي مجازا اعني نصف العبد في الاول والسبعة في الثاني
وهكذا وكان الاستثناء قرينة لارادة هذا المجاز واختار بعض المتاخرين ارادة جميع المستثنى منه بالارادة الصورية غير مطابقة للداعي لان الداعي
الواقعي هو النصف والسبعة في الاول وهكذا ويثبت عدم الانطباق مع الداعي في المخرج كالثلثة في المثال باستثنائه والاول فاسد لاصالة عدم النقل
شخصا كان او نوعا مع استلزام الاول اوضاعا غير متناهية لاختلاف الاستثناء بما لا تحصى الا عند العالم بالعواقب ولوجب افادة المفردات من العشرة
والاستثناء والثلثة معناه المطابق للامارات وللاجماع على بطلانه بل الضرورة والثاني اعني قول العلامة ايضا باطل لفهم العرف من وجوه ثلثة الاول
ان المتبادر من التركيب كون الاسناد قبل الاخراج وكون الاخراج عن الحكم لا الموضوع فقط الثاني ان المتبادر منه الاسناد بعد اثبات الحكم للعموم ونفيه
عن المخرج لا اسنادا واحدا كما يلزم من قوله الثالث لا يصح الا بجعله بمعنى الصفة كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا لان المخرج العشرة المتصفة بعدم
الثلثة اكرمهم وهو ايضا خلاف الظاهر والثالث اعني مذهب المشهور ايضا فاسد من وجوه الاول مخالفته لفهم العرف في العشرة مثلا لان المتبادر من العشرة
ارادة جميعه صورة لا السبعة الثاني الاصل لان الاصل الحقيقة وهو ارادة العشرة صورة طابق الداعي ام لا كالامر التوطيني لان المتبادر من
الذبح هو معناه الحقيقي صورة لا مقدماته الذبح من التهيؤ ولما له الثالث لزوم الاستخدام والدلالة على غير المقصود والتسلسل حتى ينتهي الى الجزء الذي
لا يتجزى لان على فرض كون المراد من العبد النصف فاستثناء النصف اما ان يكون عن ظاهر العبد اعني تمامه فهو استخدام او عن المراد منه اعني نصف

في الاول س

العبد

العبد وح يكون معناه استثنيت نصف العبد النصف ويكون الباقي ح ربعه هو خلاف المقصود وتناقض لابد من رفعه بجعل المراد من النصف
نصفه اعنى الربع الاستثناء ح اما ان يكون عن ظاهر النصف او عن المراد منه اعنى الربع والاول استخدام والثاني خلاف المقصود وتناقض لابد من رفعه بجعل
المراد فقام المستثنى منه نصف الربع وح استثناء النصف عنه اما ان يكون عن ظاهره اعنى تمام الربع او يكون عن المراد اعنى نصف الربع والاول
استخدام والثاني تناقض لابد من رفعه وهكذا وهو تسلسل يوجب الانتهاء الى الجزء الذى لا يتجزى وهو فاسد بقى الاخير وهو الحق توضيحه ان اشترت
العبد الا نصفه لما كان العبد ظاهرا في ارادة جميع العبد فافاد مع انه ليس مرادا فاقتصر فيه بالاستثناء بان هذا الظاهر ليس مرادا فافعال
المراد الواقع هو النصف مع علم انضمام نصف المخرج فعدم البناء[?] مستفاد من الاستثناء والباقي بعد الاخراج يستند الى حاق اللفظ وليس تناقضا
لان اللفظ لا يحمل على حقيقته ومجازه حتى يتم الكلام بالاستثناء او غيره وبعد ذكر الاستثناء يكشف عن عدم ارادة الظاهر بعد المخرج فيحمل على ما دل
عليه اللفظ والقرينة كما ذكرنا سواء سميت كون العبد ظاهرا في ارادة الجميع مضرة او ظاهرا في ارادة العموم الصوري الظ في المطابقة للداعي وهي فيه
بالاستثناء بانه ليس مطابقا للداعية في المخرج وهو اظهر لاصالة الحقيقة وعدم فهم العرف استعمال العبد اولا في النصف ولما مر من بطلان مذهب المشهور
ولا ثمرة فيه وان قلنا بالحقيقة على الاخير لامر ح استعماله في الفرد لاند اعى عدم مطابقة عموم الصوري للداعي الواقعي في المخرج لا حاجة الى القرينة
كالمجاز بلا تفاوت بينهما ومثل الكلام في اكرم العلماء الا زيدا واعتق رقبة الا الكافرة والاول واضح واما الثاني فلانه كلي مط ظاهر في جواز ايجاده
في الكافرة وليس مرادا فاضمر بالاستثناء ويكشف عن ارادة الرقبة في ضمن غير الكافرة وهو تقييد حقيقة ومثل الصفة كاكرم العلماء الصالحين
والشرط كقوله اكرم العلماء ان دخل دارك والغاية كقوله اكرم العلماء الى ان يعطيك درهم لانها تقييد الا ان عموم العلماء انما هو بالنسبة الى افراده من
زيد وعمرو وهكذا لا بالنسبة الى اوصافه من الخشوع وغيره وكذا الاحوال كالدخول في الدار واعطاء الدرهم فزيد العالم داخل في العموم لكن لا بجميع اوصافه
من الخشوع والعلم والفقه والسخاوة وهكذا الازمنة والامكنة بل مطلق يكفي ايجاد اكرام زيد بحال من احوال وح العلماء ظاهر في ارادة افراده عموما ومط
بالنسبة الى احواله واوصافه وهكذا وبعد ذكر الخاشعين بالنسبة اليها يقيد افراد العموم بالخشوع ويخرج غير الخاشعين عن ارادة الاطلاق فكان تقييدا
حقيقة لا تخصيصا فينحصر التخصيص باخراج افراد العموم كقوله اكرم العلماء الا زيدا مثلا وهكذا ومجازا لان العلماء افاد ارادة غير زيد مثلا في حال انضمامه
بارادة عمرو وخالد والاستثناء الزيد فاذا ذكر يكون المراد ارادة عدم انضمام غير زيد مع الباقي فارتفع الانضمام فكان مجازا يكشف عن عدم ارادة زيد من
والباقي يكشف عنه العام ومما ذكرنا ظهر بطلان من قال بكونه حقيقة وان كان استعماله في البعض لكونه من باب استعمال العام في العموم المقامي
كاكرم العلماء العائب[?] وهو حقيقة ووجه البطلان انه رفع للانضمام فكان مجازا واما بدل البعض المشتمل على الضمير كقوله اكرم العلماء بعضهم ظاهر
في ارادة العموم الصوري وذكر البعض يكشف عن عدم مطابقته للداعية حقيقة كما مر واما غير المشتمل كاكرم الرجال زيد فظاهر في ارادة زيد من
العلماء فكان مجازا واما بدل الغلط كقوله اكرم الجهال العلماء يكون مراده العلماء فاشتبه وذكر لفظ الجهال وليس ح ذكر الجهال حقيقة ومجازا لكونه
اشتباها بقي الكلام في تخصيص المنفصل لفظا كان كقوله اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا العالم او عقلا كما مر وكونه مجازا او كاشفا عن عدم مطابقة
الصوري للداعية فيعلم مما ذكرنا في المتصل الرابع في الثمرة ذكروا لها امورا ثلثة الاول جواز الاستعمال الواحد على فرض الحقيقة
وعدمه على فرض المجازية اما الاول فلان الوضع مصحح للاستعمال مط واما الثاني فلانه موقوف على اثبات العلاقة المصححة والاصل عدمها والاول ممنوع
اما على مذهب القاضي فلمنع تعميم الوضع الى التركيب الذي يبقى واحدا كما في المفرد الا انه كلما زاد ازدادت الندرة لكونه مستنكرا عرفا واما على مذهب
العلامة فليس باب الحقيقة لا في التركيب لكون الاخراج عن الموضوع قبل الاستثناء خلاف الظ ومجازا فيه وكذا في لفظ العام لارتفاع الانضمام من العام فمجاز
وفي الثاني ايضا ممنوع على مذهب النوعي لان الاصل الجواز على مذهبه الى ان قام الدليل على عدم جوازه كلا لاستنكاره وهو وان كان موجودا فيه الا انه عقلي كما
عرفت ولم يثبت كونه لفظيا انه يتم على مذهب الاحادي الوسط وقالوا بتفرع عليه ثمرتان الاولى لزوم الفحص على فرض المجازية لان لازم النوعي كون الاصل
هو الجواز والعمل بالاصل موقوف على الفحص وعدمه على فرض الحقيقة لانه قد ثبت الوضع بالدليل الاجتهادي وفيه ان الفحص انما هو عن استنكار الاستعمال فلو
كان فعلى المذهبين يضر والا فلا يضر على المذهبين الثاني انه لو وجد الدليل على عدم الجواز يرتفع الجواز الثابت بالاصل على فرض القول بكفاية نوع
العلاقة ولا يحصل التعارض بخلاف ما لو قلنا بالحقيقة فان اثبات الجواز يكون ح بالدليل ويقع التعارض ولا بد من الترجيح وفيه ان الحقيقة قد يثبت بالاصل
فلا فرق الثاني الاجمال على فرض المجازية لان المخصص يكشف عن عدم ارادة المعنى الحقيقي واما تعيين المجاز من ارادة جميع الباقي او بعضه موقوف على القرينة
وليست فيكون مجملا واما على فرض الحقيقة فتمام الباقي باق بحاق اللفظ ويكون مبينا وفيه ان ارادة الباقي تماما او بعضه يحتمل على الفرضين وح ان كان
جميع الباقي باقيا بحاق اللفظ مع كون الاخراج غير محتاج الى القرينة الاخرى كما هو الحق وعرفت فلا فرق والا فعلى فرض الحقيقة ايضا افراده متعدد من تمام الباقي
وبعضه اما من باب الاشتراك المعنوي او اللفظي او الوضع العام والموضوع له خاص ومع عدم القرينة يحمل على المذهبين الثالث تظهر في التعارض فانه
لو قال دليل بالدلالة المجازية على وجوب شيء ودل العام المخصص على عدمه فعلى فرض الحقيقة يقدم العام المخصص على المجاز وعلى فرض المجازية يحصل التعارض
بين المجازين ولا ترجيح وفيه ان الظهور في تمام الباقي شيء واحد سواء سميته مجازا او حقيقة وليس المناط وصف الحقيقة والمجازية فالحق ان الثمرات
التي ذكرها ليست بموضعه كما عرفت الخامس في الاصل فان قلنا بكون الاستعمال في العموم الصوري حقيقة كما هو الحق لاصالة الاشتراك المعنوي وعدم صحة السلب
عن غير المطابقة للداعية في البعض مجازا كما هو المحقق ايضا وعرفت وشك في استعماله في البعض او الكل فالاصل الحقيقة لاصالة الحقيقة وبالعكس فبعكس وان
قلنا بكونه حقيقة سواء استعمل في العموم الصوري او في البعض في المتصل اما الاول فلما مر واما الثاني فمن باب كون استعمال العام في العموم المقامي حقيقة او من

انضمام المخرج الى صحح

بالنسبة اليها

باب

باب قول القاضي فلا اصل وان قلنا بكون الاستعمال في العموم الصوري مجازا للتبادر للمطابقة مع الداعي وكذا في استعماله في البعض فلا اصل ايضا السادس
في ذكر ادلة الاقوال وهي سبعة وابطالها الاول الحقيقة مط ووجهها اما من باب النزاع في الصغرى بكون القائل بالحقيقة قائلا بكونه مستعملا في العموم
الصوري وهو حقيقة او من باب النزاع في الكبرى بان على فرض تسليم كون استعماله في البعض حقيقة اما من باب قول القاضي او من باب كون استعمال
العموم في العموم المقامي والعهد حقيقة والمتصل منه او من باب كون العام دالا على ارادة كل فرد منه لا بشرط فاذا خرج بعض لا يضر بارادة الباقي لا
بشرط اما ابطالها فانا لا نمنع الصغرى بكونه مستعملا في البعض وهو مجاز وثانيا بمنع الكبرى ايض بان على فرض استعماله في العموم الصوري مجاز التبادر
مطابقة الصورة مع الداعي ليست وقد عرفت ان الحق في الصغرى كون الظ ارادة العموم الصوري لفهم العرف ولاصالة الحقيقة وهو حقيقة لاصالة
اشتراك المعنوي وعدم صحة سلبه عن غير المطابق للداعي وعلى فرض كون النزاع في الكبرى بتسليم كون استعماله في البعض فمجاز لرفع الانضمام كما عرفت والبطلان
قول القاضي كما مر وكذا الثالث لان العام وان كان موضوعا لافادة ارادة كل فرد منه لا بشرط لكن الدلالة على ارادة زيد انما هو في حال انضمامه
بالدلالة على ارادة باقي افراده فاذا وجد المخصص واخرج زيدا مثلا يرتفع الانضمام الى زيد فكان مجازا وان كان متمسكا بالاصل بان العاقل فذكر المخصص
يحصل الشك في بقائها وارتفاعها والاصل البقاء سواء كان الشك في استعماله في الكل او البعض او الشك في الحقيقة والمجازية وان فرض استعماله
في البعض او الكل ففيه اولا ان الاتصاف بارادة الحقيقة انما هو بعد تمام الكلام كما عرفت وهو قبله فلا يحكم باحدهما وثانيا بان الاتصاف بالحقيقة اما
ان يكون في الواقع او الظاهر والاول اما ان يكون باعتبار استعماله في البعض او الكل او الاعم والاول ممنوع لجواز كون استعماله في الكل وعلى فرض التسليم
مجاز في البعض لما مر ولا يصح الاستصحاب وكذا الثالث واما الثاني فاما ان يكون الاعتقاد بارادة الكل بعد ذكر المخصص او قبله والاول حقيقة قطعا ولا
يحتاج الى الاستصحاب وعلى الثاني يكون الشك ساريا الى الشك في السابق من انه اراد الكل اولا ولا يكون حجة واما الثاني اعني كون الاتصاف بالحقيقة
في الظ ففيه انه كان باعتبار اعتقاده قبل ذكر المخصص بتجرده عن القرينة وبعد ذكر المخصص تجرده عن القرينة وبعد ذكر المخصص يقع الاعتقاد ولا يجري
اصالة عدم القرينة ايض للقطع بوجود المخصص مع الشك في قرينيته وهو شك في الحادث الثاني المجازية مط اما من باب النزاع في الصغرى بكونه
مستعملا في البعض مجازا كما على مذهب المشهور او من باب النزاع في الكبرى على تسليم استعماله في العموم الصوري وكان عنده مجازا والجواب عن الاول قد مر في
ابطال مذهب المش في الاستثناء بكونه مستعملا في العموم الصوري وحقيقة الا في البدل الغير المشتمل على الضمير كما مر وجه عن الثاني بكون استعمال اللفظ
في معناه صورة وكان حقيقة لا مجازا الا انه لصورة الغير المطابقة للداعي فزيادته يحتاج الى القرينة كالمجاز الثالث التفصيل بين المتصل من العهد والعموم
المقامي كقوله اكرم هؤلاء العلماء او العلماء الاصوليين وجه في المتصل ارادة العموم من العلماء والاصوليين من الاصوليين فاستعمال كل منهما في معناه فيكون
حقيقة ولازم التركيب انضمام العمومين ويلزم منه علماء الاصوليين كالمطلق المقيد بالمتصل كقوله اعتق رقبة مؤمنة والمراد من العلماء هو العموم صورة
غير مطابقة للداعية في المخرج هو حقيقة واما في المنفصل فيكشف المخصص عن ارادة البعض من العام وهو مجاز كالمطلق المقيد بالمنفصل كقوله اعتق رقبة ثم قال
اعتق رقبة مؤمنة فانه يكشف عن ارادة المؤمنة من المطلق اولا وهو مجاز والجواب عنه في المتصل بالوجه الاول ان المطلق لم يكن فيه دلالة على الاحاطة
وانضمام كل فرد بغيره من الاخر بخلاف العام فاذا وجد المخصص يرتفع الانضمام ويكون مجازا وبالوجه الثاني مسلم والجواب عن المنفصل بانه مثل المتصل في ان
بعد ذكر المخصص يكشف عن عدم مطابقة الصورة للداعي بعد المخرج بلا فرق الرابع الحقيقة من جهة الباقي والمجازية من جهة الخارج لدلالته على ارادة
كل فرد لا بشرط وفيه ان بعد الخروج يبقى الباقي بلا انضمام الى الخارج ويكون مجازا لانه وان كان كل فرد في جهة الارادة لا بشرط لكن في حال انضمام ارادة
كل فرد بدلالته على الارادة فرادى الخامس التفصيل بين اللفظية والعقلية ووجهه ان العقل يكشف عن ارادة البعض من العلماء فكان مجازا بخلاف اللفظية
فان العموم في العلماء مستعمل في معناه والقرينة كالاصوليين ايضا مستعمل في معناه ولازم التركيب ما مر وفيه في اللفظية ما مر وفي العقلية ان العقل يكشف
عن عدم ارادة جميعهم واقعا وعدم مطابقة الصورة لداعيها كاللفظية بلا فرق السادس التفصيل بين غير المحصور والمحصور ووجهه ان بعد الاخراج ان
بقي على غير المحصور فحقيقة لان العام موضوع لمطلق غير المحصور واذا صار بعد الاخراج محصورا فخرج عن معنى العموم وفيه ان الكلام ليس في مادة العموم بل في الفاظ
مخصوصة من الجمع المحلى والمضاف وهكذا وهو الاحاطة في افراد مدلوله محصورا كان او غير محصور السابع التفصيل بين الشرط والصفة والاستثناء والمجازية
في الاخير والحقيقة في الباقي لكون الاخير منفصلا والباقي متصلا وفي المتصل حقيقة دون المنفصل وفساده قد مر من عدم الفرق وان كان من
انه في الشرط والصفة والغاية تقييد فيكون حقيقة بخلاف غيره وفيه انه لا يتم في الاستثناء لانه قد يكون تخصيصا واما بدل البعض الغير المشتمل على
الضمير كقوله اكرم العلماء زيدا فقد مر ان الظ استعماله في زيد هو مجاز ثم الكلام فيه اصل في حجية العام المخصص في الباقي اختلفوا فيها توضيح المطلب يتم
برسم امور الاول في تحرير محل النزاع وهو من وجهين الاول النزاع فيها فقد يكون في الصغرى وهو من وجهين الاول في ان القائلين بالحجية يقولون بانه ظاهر
في تمام الباقي فحجة والمنكر ينكر الظهور ويبني حجية الثاني في ان القائلين بها يقولون انه حقيقة في تمام الباقي فيكون حجة والمنكر يقول انه مجاز
فلا يكون حجة لتعدد المجاز من تمام الباقي وبعضه وقد يكون في الكبرى بانه حجة في تمام الباقي مط سواء كان ظاهرا فيه ام لا حقيقة كان ام لا متمسكا
باستصحاب الحجية كما يجيء والمنكر ينكره ونحن نذكر الاقسام كلها الثاني في ان العام المخصص قد يكون مخصصا بما يوجب الاجمال من جميع الجهات من المستثنى جهة
والمستثنى منه كقوله اقتلوا المشركين الا بعضهم حيث كان الشك في البعض مع عدم الدليل على التعيين وقد يكون مخصصا بالاجمال من جهة دون
كقوله اقتلوا المشركين الا بعض اليهود مع عدم الدليل على التعيين فانه من حيث اليهود مجمل ومن غيره مبين وقد يكون مخصصا بالمبين من جميع الجهات و
كقوله اكرم العلماء الا زيدا النزاع في الاخير قطعي وفي الثاني في غير اليهود ايضا قطعي لاشتراك الدليل الخ واما في اليهود وفي الاول مط ان كان الاجمال في المتصل

وعزيها

[illegible]

بان كان ارادة بعض المحوا والمشركين بالخصوص معينا لكن كان الشك في انه اراد زايدا عليه ام لا فالزايد مدفوع بالاصل ضرورة واجماعا وسيرة وح يكون
مبينا بالاصل ولو كان لا اجمال في التعيين بان علم ارادة البعض بالخصوص كالثلثة مثلا مع عدم الدليل على التعيين فلا يكون داخلا في النزاع لكونه مجملا من حيث
اللفظ فيجب التوقف لكون العمل بالكل موجبا للمخالفة القطعية وفي البعض الترجيح بلا مرجح واما من حيث العمل فيرجع الى الاصل ويجرى فيه احكام الاجمال
من البراءة والاحتياط والتفصيل وهكذا الثالث في ان النزاع هل يختص بالمخصص من عموم الاصولي ويجرى في كل اخراج يصرف ظاهر اللفظ مع علم
القرينة على تعيين المراد من خلاف ظاهر اللفظ فيجرى في قوله اشتريت العبد الا نصفه لان الاستثناء اخراج النصف ان الظ من العبد اعنى تمامه ليس مرادا
لكن المراد هل هو تمام الباقي او بعضه فلم يكن قرينة خاصة على تعيينه وهكذا في الاخراج عن الاطلاق والسريان لان قوله اكرم العلماء الا في الحمام الاستثناء
صرف ظاهر الاطلاق وح يحتمل ان يكون المراد تمام الامكنة غير الحمام او بعضه بطريق البدل والسريان نعم لا يجرى فيما لم يصرف فيه ظاهر اللفظ كاكرم الا انسان
الطويل وهكذا الظ من عنوانهم العام المخصص حجة في الباقي ام لا اختصاص النزاع بالعام المخصص لكن اشتراك الدليل يقتضى العموم في كل اخراج صرف
ظاهر اللفظ مع عدم الدليل على التعيين الثاني في الاقوال ثالثها التفصيل بين المتصل والمنفصل رابعها التفصيل بين ما لو كان العام منبئا عن الباقي
قبل التخصيص كالعام بالنسبة الى الافراد الظاهرة والنادرة وغير المنبئ كالعام بالنسبة الى بعض افراده النادرة مما لا يدخل في العموم كالاكل بالنسبة الى
الذرة الثالث الاصل وهو مع المنكرين لان الاصل في النزاع الصغرى عدم الظهور او لعدم الاصل هو الثاني لان الاول يحصل من الوضع او القرينة والاصل عدمهما
وكذا من الحقيقة والمجازية لان الشك يكون في تشخيص الحقيقة والمجازية لان الشك يكون في تشخيص الحقيقة والمجاز لا الشك في استعمال اللفظ في احدهما بعد
معلوميتهما والاصل في الاول اعم من الحقيقة والمجاز كما على مذهب المشهور خلافا للسيد المرتضى ره وقد تحقق في اوايل الكتاب وكذا النزاع في الكبرى لان
الاصل عدم الحجية حتى تثبت نعم لو ثبت صحة التمسك باستصحاب الشامل للحجية كما تمسك البعض وسيجيء بطلانه او اثبات عدم احتياج الباقي الى القرينة
وكون الاخراج محتاجا اليها كما هو الحق فالاصل هو الحجية لكنه اصل ثانوي وارد على الاصل الذي ذكرنا الرابع في الثمرة ولم تر ان منها في التعارض كما لو قال
اكرم العلماء الا زيدا وكان خبر اخر كقوله لا تكرم عمرا العالم فعلى فرض الحجية يحصل التعارض ولا بد من ملاحظة الترجيح ودون فرض عدم حجيته لانه ح مجمل ولا تكرم
عمرا العالم مبين ولا تعارض بين الاجمال والبيان الثاني الترجيح لو كان فيه خبر خاص اخر كقوله اكرم عمرا العالم فعلى فرض حجيته يكون الخبر الناهي كاكرام عمرو العالم معتقدا
بالعموم ويكون الترجيح معه وعلى فرض عدم حجيته لا ترجيح لكون العام المخصص مجملا غير حجة فلا اعتضاد ولا ترجيح الثالث لزوم العمل بجميع الباقي على
فرض حجيته بخلاف فرض عدم حجيته لانه مجمل بين ارادة تمام الباقي او بعضه ويجب فيه التوقف وفي العمل يرجع الى الاصل ويجيء فيه اقسام الاجمال
والاقوال فيه من البراءة او الاحتياط او التفصيل وهكذا الخامس في اصل المطلب فان كان النزاع في الصغرى اعني كونه ظاهرا في تمام الباقي لولا ... فالحق
مع المثبتين لتبادر تمام الباقي من اكرم العلماء الا زيدا واكرم الحضار الا عمرا والمذمة بترك بعض الباقي معتذرا باجمال الارادة تمام الباقي ... واستحقاق
الثواب المدح عرفا وعقلا لو امتثل باتيان تمام الباقي وللتعارض لو قال بعده لا تكرم عمرا العالم ولو كان مجملا يكون هذا مبينا لعدم ارادة تمام
الباقي ويلزم عدم التعارض لعدم التعارض بين الاجمال والبيان وللتكرار في عمرو العالم لو قال بعده اكرم عمرا العالم وللسيرة القطعية من الادم
الى الخاتم على العمل بتمام الباقي ولاجماع العلماء على حمله على تمام الباقي ولانه لو لم يكن حجة يلزم اجمال اغلب العمومات لانه ما من عام الا وقد خص الا ما يشار
مما ذكرنا من الاخراج من عموم السرياني والاطلاق والاجزائي وهو يوجب انسداد باب العلم في اغلب الاحكام من هذه الجهة وهو خلاف الاجماع لانه لم ينقل بالانسداد
من هذه الجهة احد القول بان التبادر ان سلم فيكشف عن الحقيقة ويلزمه القول بكون العام المخصص حقيقة في الباقي مط ويلزمه بطلان التفاصيل منها
بين المتصل والمنفصل فاللازم اما التفصيل هنا او ثمة لانا نقول التبادر اعم من كونه من الوضع ومن باب كونه اقرب المجازات او اقرب الى مدلول العام مع
كون الاخراج محتاجا الى القرينة لا البقاء وامثل ايضا بوجوه فاسدة منها استصحاب الظهور والحجية بانه قبل ذكر المخصص كان ظاهرا في افادة جميع افراد
العموم ومنه تمام الباقي وكذا كان حجة في العموم ومنه تمام الباقي وبعد ذكر المخصص يحصل الشك في بقاء الظهور والحجية بالنسبة الى تمام الباقي و
الاصل البقاء وفيه اولا ما مر من انه اذا تيق او ظاهري الخ وثانيا بانه قبل ذكر المخصص كان ظاهرا في تمام الباقي منضما الى الخارج وبعد ذكر المخصص يبقى
بلا انضمام الى الخارج وهو مغاير له وح استصحاب الاول فاسد لارتفاعه والثاني لم يثبت حتى يستصحب وان ثبت لا يحتاج الى الاستصحاب وثالثا بان
المخصص صرف ظاهر اللفظ وعين الخارج لكن لم يعين الباقي تماما او بعضا وهو متعدد يحتاج التعيين الى القرينة فان كان الاقرب هو تمام الباقي
سواء جعلته احد المجازات واحد افراده عدم مطابقة الصورة للداعي فلا يحتاج الى الاستصحاب وان لم يكن اقرب فلم يثبت حتى يستصحب ومنها ان افادته لتمام
الباقي قبل ذكر المخصص اما ان تكون موقوفة على افادته للمخرج اولا وعلى الاول فاما ان تكون افادته للمخرج قبل ذكر المخصص موقوفة على افادته
لتمام الباقي اولا والثاني يستلزم الترجيح بلا مرجح لتساوي العام بالنسبة الى افراده قبل ذكر المخصص وعلى الاولين يلزم الدور وهو باطل فثبت افادته
لتمام الباقي وحجيته مطلقا اخرج المخرج ام لا ومنها ان افادته لتمام الباقي في حال انضمامه بدلالته على المخرج لكون دلالة العام على الجميع بدلالة واحدة مساوية
بالنسبة الى افراده من غير السبق واللحوق فلا يكون دور ولو سلم فهو دور معي كالمتضايفين ومنها انه حقيقة في الباقي فيكون حجة وفيه اولا
منع الحقيقة مطلقا كما في بدل البعض وثانيا بان على فرضها يكون من باب استعماله في العموم الصوري الظاهر في مطابقته للداعي والمخصص صرف هذا الظاهر
بين كون الداعي غير مطابق للصوري وهو متعدد لجواز كون الداعي تمام الباقي او بعضه فان قلنا يكون عدم المطابقة بقدر المخرج مع كون تمام الباقي باقيا
بحاق اللفظ وكان الاخراج محتاجا الى القرينة لا البقاء او كان الاول اقرب باعتبار فيحمل عليه وان كان مجازا والا فيصير مجملا لتعدد افراد الحقيقة من كون الداعي
تمام الباقي او بعضه نعم على مذهب القاضي بكون كل تركيب موضوعا لتمام الباقي او مذهب العلامة ره بكون الاسناد واردا بعد الاخراج اعني العام

المتصف

المتصف بخصوصية بعينه يكون حقيقة واحدة خاصة في كل تركيب ولو بالوضع النوعي بملاحظة كل تركيب اجمالا لافادة غير المخرج وبداهة فساده فقد
مر ومع انه يجوز ان يقول بوضع كل تركيب لافادة خروج المخرج اعم من كون المراد تمام الباقي او بعضه وح تكون الحقيقة متعددة اما من باب الاشتراك اللفظي
اذ الوضع العام والموضوع له الخاص او الاشتراك المعنوي مع كون المراد فرده الخصوص من تمام الباقي او بعضه لكن الانصاف ان هذا الاحتمال بعيد من
قولهم جدا كذا ظهر فساد القايل بالحقيقة على التفاصيل في الاقوال اما البطلان انه اصلا او ولو سلم يكون افراده متعددة من تمام الباقي وبعضه ولا فرق بين
الحقيقة والمجاز ومما ذكرنا ظهر الحال في النزاع الصغرى الاخرى اعني من قال ان المحل قال بكونه حقيقة في الباقي ومن انكر قال بالمجازية فيه يمنع كونه حقيقة
مط وعلى التسليم لا يستلزم الحمل لتعدد افراده وكذا المجازية لمنع مجازيته كما مر فساد مذهب المشهور وعلى فرض التسليم لا يستلزم الاجمال المانع من كون تمام
الباقي مستندا الى اللفظ وكان الخروج محتاجا الى القرينة لا البقاء او لكونه اقرب المجازات ولا فرق عليهما بين الحقيقة والمجاز واما لو كان النزاع
في الكبرى بان سلم كونه ظاهرا في تمام الباقي لكن بعض قال بحجية هذا الظهور لما مضى وقال البعض بعدمها اما لانه ظن يحتاج الى الدليل حجيته او لكونه معارضا
بغلبة ما من عام الا وقد خص او بان سلم كونه حقيقة لكن قال البعض بلزوم العمل بالحقيقة وقال بعض بمنعه لتعدد افراده كالمجاز فالحق مع المثبتين
اما مع تسليم الظهور فلما مر من الوجوه على حجية هذا الظاهر سيما مع انه ناش من اللفظ ولو لم يكن حجة يلزم عدم حجية باقي ظواهر الالفاظ واما معارضته
بغلبة ما من عام الا وقد خص ففاسد اولا بانه في العام لغير المخصص مستلزم لعدم حجيته وفي العام المخصص غلبة التخصيص معارض بغلبة بقاء
اكثر الافراد ويكون ظاهر اللفظ سليما عن المعارض مع ان غلبة التخصيص يندفع بفرض ورود التخصيص فيه وكان الكلام في الزايد وغلبته ممنوعة
جدا واما مع تسليم الحقيقة او المجاز فلما عرفت من الادلة على لزوم حمله على تمام الباقي سميته حقيقة او مجازا واما لو فرض الكلام في ان العام المخصص
هل حجة في الباقي وان لم يكن ظاهرا فالحق عدم الحجية للاصل والتمسك باستصحاب الظهور او الحجية فاسد لما مر فساده واما التمسك بالادلة الاربع
ذكرناه من السيرة القطعية وبناء العقلاء على مذمة تارك البعض واجماع العلماء على حمله على تمام الباقي كتابا او سنة فاسد هنا لكون عمل الكل باعتقاد
ظهوره في تمام الباقي لا مط والقول بكون عدم حجيته مستلزما لانسداد باب العلم في الاغلب هو مخالف للاجماع لعدم كون احدهم قايلا بالانسداد
من هذه الجهة ايضا فاسد لانه موقوف على حصول الظن بارادة تمام الباقي والمفروض عدمه بقي الكلام في دليل المنكر وهو ان قال بمنع الظهور او معارضته
بغلبة ما من عام الا وقد خص فقد ظهر فساده وان قال بكونه مجازا في الباقي بصرف المخصص ظاهر اللفظ ولم يعين تمام الباقي او بعضه فقد ظهر فساده
من كونه حقيقة من باب العموم الصوري مع كون الظ عدم مطابقة الصورة للداعي بقدر المخرج لا الزايد وعلى فرض تسليم المجازية كان تمام الباقي باقيا
بحاق اللفظ او كان الخروج محتاجا الى القرينة لا البقاء او كان اقرب المجازات بلا فرق بين الحقيقة والمجازية وقال البعض بان القدر المتيقن
مرجح لارادة بعض الباقي لاصالة البراءة وفساده بديهي لان المراد ان كان الارجحية بحسب اللفظ وظهوره في البعض ففساده بديهي لانه لا يصير سببا
لظهور اللفظ مع ان الظهور كان في تمام الباقي وان كان من حيث الفقاهة فهو فرع الاجمال وعدم الظهور في تمام الباقي مع ان الغالب في ارادة بعض
الباقي ارادة البعض الخاص ومعه يجب العمل بالاشتغال واتيان الكل لا الاخذ بالمتيقن باصالة البراءة مع ان احتمال ارادة الخصوصية كافية وبما ذكرنا
ظهر بطلان ساير التفاصيل منها التفصيل بالحقيقة في البعض والمجازية في البعض كالمتصل والمنفصل لما مر من عدم الفرق بين الحقيقة والمجاز ومنها التفصيل
بين المنبئ عن الباقي قبل ورود المخصص وعدمه وفيه ان الاخراج ان كان من فرد غير المنبئ كقوله كل الا بقدر الحبة او اللقمة فيدل على ارادة ما فوقها المستثنى من
اللقمتين فصاعدا وقبل الاخراج كان غير شامل للقمتين وبعد الاخراج يبين شموله وان كان الاخراج من فرد المنبئ كالافراد المتواطية او النادرة
فلا يدل بعد الاخراج على ارادة ما دونه كقبل الاخراج واما التفصيل بين ما لو كان الباقي قبل ورود التخصيص محتاجا الى البيان وبين ما لا يحتاج فالحق
انه خارج عن محل النزاع لانه لا يصلح الا في المجملات كالمشتركات اللفظية والمجازات المتعددة والمشتركات المعنوية فيما لم يكن قدر الجامع مرادا وكذا الافراد الا
نادرة وحال الاخير قد ظهر واما غيره فقبل التخصيص مجمل والتخصيص لا يخرجه عن الاجمال الا ان يكون التخصيص قرينة لارادة جميعه كقوله اشتريت العين الا
الذهب فكان قرينة لارادة جميع حقايقه الا الذهب او ارادة المسمى بالعين من باب عموم الاشتراك واخراج فرد منه هذا تمام الكلام فيه اصل هل يجوز
العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ام لا او فيه تفصيل ... امور الاول ان النزاع في هذا البحث انما هو في تشخيص المراد من انه العموم بلا تخصيص او مع تخصيص
لا الفحص من جهة الصدور او الدلالة او هما معا الثاني في ان النزاع في مطلق العام سواء كان اعتقاده بالعقل وانسداد باب العلم كما لو كان العام
من الظنون المطلقة كالاخبار الاحاد وغيرها او بالشرع كما لو كان العام من الظنون المخصوصة الثالث ان النزاع انما يكون في الفحص عن المعارض
لا عن قراين اخرى التي يكشف عن ارادة المجاز كقوله اكرم العلماء الفحص ارادة زيد من العلماء لتعظيمه للمشابهة او في معنى من المعاني المجازية غير
التخصيص توضيحه ان اللفظ الظ في المعنى قد يكون من الحقايق الخاصة كالاسد وقد يكون من المطلقات اعني الكليات لا بشرط وقد يكون من العمومات
عند الاصولي وعلى كل منها قد يكون ظاهره مرادا وقد يكون خلاف ظاهره مرادا ففي الاول لا يحتاج الى القرينة الحالية او المقالية متصلا ان كان زمان
الحاجة بلا مانع كالتقية او منفصلا ان لم يكن زمان الحاجة او كان فيه مانع كالاخبار والايات المعارضة لها ناظرا الى كون بعضها كاشفا عن بعضها
وفي الثاني يحتاج الى ما يظهر تقييده متصلا او منفصلا كما مر وفي الثالث يحتاج الى ما يظهر تخصيصه متصلا او منفصلا كما مر والنزاع لا يكون في الفحص
عما يظهر ارادة خلاف الظاهر مط ولو كان من المتصلات كالحالية والمقالية والمقيدات والمخصصات المتصلة لظهور هذا وجدانا من ملاحظة اصل الكلام
خالدا في الحالية والمقالية صرفا وتقييدا وتخصيصا وجودا وعدما ولا يكون بناء العرف والعقلاء والسيرة فيه على الفحص زايدا على ملاحظة اصل الكلام
ولا يحتاج في هذا هذا العنوان من انه يجب الفحص عن المخصص ام لا لانه حاصل لكونه لازما للحال الخالي من ملاحظة كلام المتكلم والظهور الملتهم من انه لولا

بلزوم الهرج والمرج والمخالفة القطعية لانها الاجرى في الامور المتصلة اعني المستلزم علمها وجودا وعدما من ملاحظة الخطاب كلام المتكلم كما هو ظاهر محل النزاع في الفحص عن معارضها مما يوجب صرفه او تقييده او تخصيصه او بالعكس مط ولا يختص بالعام لاشتراك الادلة ولا ضير في اختصاص العنوان ببعض اقسام الادلة او شيوعه وتقطعه غيره مما يشاركه في الدليل الثاني في الاقوال التي قال بانه لا يجوز مط ووجوب الفحص حتى يعلم عدمه كما عن بعض او يعتقد عدمه ولو ظنا كما عن بعض او لريظه بوجوده كما عن بعض وقيل شاذ نادر كما نسب الى السيد صدر الدين والمدقق الشيرواني جوازه وعدم وجوبه الثالث في الثمرة ومن وجهين الاول كان لثواب العقاب بترك الفحص الموجب للعمل بغير العلم المنهي عنه والموجب للشك في امتثال التكاليف في عدمه وكك في الافتاء بالثاني الصحة و الفساد الان على فرض عدم الجواز يكون العمل بمقتضاه عملا بلا دليل بل بالمنهي عنه ويلزمه عدم الحكم بالصحة وكون العمل عن جهل يجري فيه ما سيجي في الجاهل في العبادات والمعاملات وعلى فرض جوازه يكون عملا بالدليل ويلزمه الحكم بالصحة مط او ما لم يظهر خلافه الرابع الاصل وهو مع عدم الجواز من وجهين الاول كانه على غيره والاصل حرمته والقدر المتيقن من الخارج غير هذا الاصل هو بعد الفحص الثاني قاعدة الاشتغال والاستصحاب لانا نعلم باشتغال ذمتنا بالتكاليف الثابتة من باب الاشتراك وغيره حاصل وكذا بلزوم فهمها وتشخيصها من الادلة وبعد الفحص يحصل العلم بالبراءة من التكاليف الثابتة المقدمة ومقدمتها واما قبل الفحص فمحل الشك والاصل بقاؤها او لزوم الاحتياط حتى يعلم البراءة منها وهو بعد الفحص الخامس في اصل المطلب والحق لزوم الفحص عن المعارض في الدليل عليه وجوه الاول الاصلان الذين ذكرناهما الثاني ان كل حكم يحتاج الى اثبات المقتضي ورفع المانع والمقتضي وان كان موجودا الان المانع ايضا موجود لانا لا الالفاظ من الكتاب والسنة وصلت الينا دفعة ونعلم كون اغلبها صارفا او مقيدا او مخصصا لبعضها ويكون من باب شبهة الكثير في الكثير فالعلم الاجمالي بالمعارضات الكثيرة فيها حاصل واللازم فيها التخصيص لمصروف عن غيره بالعلم او الظن المعتبر وربما كان العام الذي ابيناه اقوى وربما كان معارضه اقوى وربما كان مساويا واللازم فيه الفحص عقلا لان العمل بما ابيناه قبل الفحص موجب للعمل بالمرجوح او المساوي وهو موجب لمخالفات كثيرة في الدين من اول الفقه الى آخره وهو هدم للشريعة المطهرة وموجب للهرج والمرج لانه لو عمل قبل الفحص في المعاملات مثلا فحكم بصحة من البيع والاجارة والنكاح وغيرها ثم وجد معارضه اقوى او مساويا يلزمه الحكم بخلافه ويلزم الهرج والمرج والعسر والضرر وهو موجب للوهن في الشريعة وكذا في العبادات الثالث بناء العرف والعقلاء والاجماع والسيرة القطعية على لزوم الفحص لمن علم اجمالا في الكتابة والرسائل بكون ذيله معارضا لصدره وبالعكس فلا يعملون بمحض ملاحظة الصدر بل بناؤهم على ملاحظة تمامها حتى يتبين لهم المصروف والصارف والمراد الواقعي ومن عمل بخلافه فهو ملوم عندهم بل يعكفون من اصحاب الجنون نعم ان كان الكلام التام في الالفاظ الصادرة حين الخطاب الى المخاطبين السامعين الفاهمين لم يكن بناؤهم على الفحص زايدا من ملاحظة كلام المتكلم حين التكلم واتضاح حالهم من وجدان القرينة والمقيد والمخصص وعدمه ولا يكون بناؤهم على لزوم السؤال عن المتكلم من انك اردت ظاهره او عمومه او لا بل كك في المكاتبات والمراسلات ثم لو علموا اجمالا بعض ظواهرها بالبعض ان لوحظ ما من عام الا وقد خص او ما من مطلق الا وقد قيد لعدم الاعتناء بعرف وعقلاء في مقابل ظهور اللفظ في العموم والاطلاق سيما في العمومات التي خصص بواحد منها عدا وكذا المطلقات وهذا مما لا ريب فيه بل بجبلة العقلاء والسيرة من ادم الى الخاتم في جميع اللغات عليه ومنع المانع فيما ذكرنا اولا من لزوم الفحص عن المعارض في الايات والاخبار لا يخلو من وجوه الاول ان المقتضي موجود والمانع منفي بالاصل وفيه ما مر من العلم الاجمالي المانع كثيرا مع ان بعد العلم بالاخبار لا مع الشك في قرينتها صرفا او تقييدا او تخصيصا يكفي لعدم جريان اصالة العدم الملازم للقطع بالحدوث مع الشك في القرينية الثاني عمل الصحابة بل عمل بني ادم من الادم الى الخاتم للقطع بحملهم الالفاظ على ظواهرها حتى يعلموا تخصيصها وفيه انه في الالفاظ الصادرة حين الخطاب وعدم ذكر المتكلم المخصص مسلم ولا كلام فيها كما مر الثالث تقرير المعصوم لانهم كانوا عالما بعمل الصحابة والتابعين بالعمومات والظواهر ما لم يعلموا المخصص وجوابه قد ظهر الرابع بناء العرف والعقلاء والسيرة على عدم الفحص كما لو قال المولى لعبده اكرم هؤلاء لم يكن بناؤهم على السؤال بل لو سئل العبد لارادة الكل او البعض يكون مذموما بل يعد سفيها وجوابه قد ظهر الخامس انه لو وجب الفحص عن المخصص لوجب الفحص عن القرينة في الحقايق وجوابه قد ظهر السادس مفهوم اية النبأ ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا بانه سلب التبين المطلق من جهة السند والدلالة وفيه انه ظاهر بل نص في جهة الصدق من الصدق والكذب لا في جهة الدلالة مع انه معارض بمنطوقه على انه غير تام كما حقق في حجية المفهوم السابع حمل الالفاظ على الحقايق في الامور المنفصلة انما هو من باب عدم ظهور القرينة وهذا قبل الفحص حاصل وفيه انه قد مر العلم الاجمالي بوجود المعارضات من المخصصات والمقيدات كثيرا وعلى فرض السلم يكون كفاية عدم ظهور المعارض بعد الفحص عنه لا قبله ومما ذكرنا ظهر فساد من تمسك بمنطوق الاية على وجوب الفحص من السند والدلالة لانه ظاهر بل نص في الصدق والكذب ان كان مراده في عدم لزوم الفحص في الالفاظ حين الخطاب فالحق معه لما مر والقايل بوجوب الفحص ان كان مراده ما ذكرنا اولا من لزوم الفحص فالحق معه لما ذكرنا وان كان مراده في الالفاظ حين الخطاب فيما لم يعلم اجمالا الصرف مطلقا فالحق عدم وجوبه وفيه لما مر والتمسك بقوله ما من عام الخ او ما من مطلق الخ او بمنطوق اية النبأ فقد ظهر جوابه بقي الكلام في ان فيما ذكرنا من لزوم الفحص هل يجب تحصيل العلم بالعدم او يكفي الظن بالعدم والاصل وان كان هو تحصيل العلم الا انه موجب للفحص في كل مسئلة كالماء القليل الملاقي للنجس من الايات وكل كتب الاخبار من الاول الى الاخر سواء كان من الكتب المشهورة كالكتب الاربعة وغيرها من المحاسن والعيون وامثالهما وهو موجب للعسر والحرج الشديد بل تعطيل الاحكام وهو منفي بالادلة القطعية فوجب المصير الى منع امام الاكتفاء بالظن او الرجوع الى البراءة او الاحتياط او التخيير او التبعيض وهكذا وكلها الا الاول باطل بالضرورة كما حقق في حجية المظنة بلا فرق الا انه من جهة السند وهذا من جهة تشخيص المراد فوجب المصير الى كفاية الظن بالفحص في المسئلة المفروضة عن الاخبار الواردة في باب المياه طهارة ونجاسة على جامع المشايخ العظام شكر الله سعيهم واسكنهم الله في بحبوحة جناته اخبار طهارة المياه المتفرقة في الابواب في باب واحد مخصوص وبعد الفحص فيها ان وجد المخصص او المقيد او الصارف فيعمل على قانون التعادل والتراجيح وان لم يجد فيها وفي بعض الكتب المبسوطة

من العلماء

من العلماء كالحدايق يظن عدمه لانه لو كان لذكره المشايخ في هذا الباب وكذا العلماء اشاروا به ولو كان في غير هذا الباب والكتب الغير المشهورة لوجدنا وذكروا او اشاروا في هذا الباب لكثرة فحصهم وتتبعهم وتبحرهم في الاخبار والزايد على ذلك تعطيل للاحكام بلا شبهة نعم ان احتمل وجوده في باب مناسب لهذه المسئلة كالاطعمة والاشربة المناسب للماء فيحصل الظن الاقوى بالرجوع اليه ان لم يوجب التعطيل او عمل كذا في كل مسئلة في غاية الجودة وان كان وجوبه محل نظر الا ان يظن وجوده فيها فتدبر اصل القيد المتعقب للجمل المتعددة تخصيصا كان من الاستثناء وغيره او تقييدا او صرفا هل يرجع الى الجملة الاخيرة دون غيرها اجمالا او من باب كونه قدرا متيقنا حتى تثبت خلافه او الى الجميع حتى يثبت خلافه وهكذا احتمالات واقوال كما يجي توضيح الكلام فيه بتمهيد امور الاول في الاقوال نسب الى الشافعي القول بالرجوع الى الجميع ونسب الى الحنفي القول بالرجوع الى الاخيرة ونسب القول بالاشتراك اللفظي بينهما الى السيد المرتضى ره ونسب الى صاحب المعالم القول بالاشتراك المعنوي اعني الاخراج المطلق من حيث هو ونسب الى المحقق القمي ره القول بكونه حقيقة في الرجوع الى الواحد مع عدم القرينة يرجع الى الاخيرة من باب كونه قدرا متيقنا ونسب الى القاضي والغزالي التوقف الثاني في تحرير محل النزاع وهو من وجوه الاول فانه لا فرق في القيد اثباتا كان كاكرم العلماء والصلحاء والشرفاء الخاشعين او نفيا واخراجا بحرف الاستثناء او بالاسم كسوى وغير وخلا او بالفعل كلا يكون لاشتراك الدليل وكذا لا فرق بين كون المخرج من حيث الوضع والموضوع له عاما كالا رجلا او خاصا كالا زيدا او الاول عاما والثاني خاصا كالا هذا وكذا لا فرق فيما كان الة الاخراج من حيث الوضع الموضوع له عاما كسوى وعدا وخلا او الاول عاما والثاني خاصا كالا على ما حققنا في اوايل الكتاب في الحروف واسماء الاشارة وامثالها من كونها من باب الوضع العام والموضوع له الخاص الثاني ان الامور المتعددة قد يكون متحدا بالنوع انشائيا او اخباريا او مختلفة كقوله اكرم العلماء والشرفاء والصلحاء وهم مخلعون الا زيدا وعلى اي منها قد تكون متحدة في العموم مختلفة في الحكم كقوله اكرم العلماء واضفهم وخلعهم الا زيدا وقد تكون مختلفة في العموم متحدة في الحكم كاكرم العلماء والصلحاء والشرفاء الا زيدا وقد تكون مختلفة فيهما كاكرم العلماء واضف الشعراء وخلع الصلحاء الا زيدا وكذا لا فرق بين كون المخرج فردا او صنفا من الامور المتعددة كما ذكرنا او كان زمانا او وصفا او ظرفا مكانيا او زمانيا من الامور المتعددة كقوله اكرم العلماء والشرفاء والصلحاء الا في الحمام وكذا لا فرق بين ان يكون المتعدد مع حرف العطف بالواو كما ذكرنا او بالفاء او بلا حرف عطف كقوله اكرم العلماء الصالحين العاملين العابدين الا زيدا والنزاع فيما كانت العمومات او الجمل المتعددة صالحا للاخراج عن الاخيرة او الجميع او الاول فما لا يصلح له واضح ويعلم ذلك بامور منها عدم دخول المخرج في غير الاخير كقوله اكرم العلماء والشعراء والتجار الا زيدا مع العلم بكونه تاجرا غير عالم ولا شاعر ومنها كون المخرج جمعا او مثنى مع العلم باشتمال كل عام على فرد منه كاكرم العلماء والشرفاء والتجار الا زيدين مع العلم بكون كل منها مشتملا على زيد واحد ومنها كون العمومات متناقضة لا يمكن اجتماعها في المخرج كقوله اكرم العلماء واهن الجهال الا زيدا لامتناع كون زيد عالما وجاهلا معا ومنها كون الحكم في العمومات مختلفة النوع بكون الاخير انشائيا وغيره خبريا او بالعكس كقوله اكرم العلماء واضف الشعراء واستقبل الظرفاء وهم مستحقون الا زيدا لظهوره في الاخراج عن الاخير فقط وكذا فيما كان الاخير انشائيا دون غيره وكذا فيما كان المخرج صفة كقوله اكرم العلماء والصلحاء والشرفاء الخاشعين لظهوره في الرجوع الى الاخير فقط وكذا في بدل البعض كقوله بلى الخاشعين بعضهم واما في الشرط مع اتحاد النوع فظاهر في الجميع كقوله اكرم العلماء واضف الشعراء واستقبل الظرفاء ان دخلوا دارك وكذا الغاية كقوله بلى ان دخلوا دارك الى ان تستغنوا لظهوره في الجميع الثالث في تحقيق المسئلة وهو ان حمل الالفاظ على الحقايق هل يكون من باب الظن بعدم القرينة او من باب التعبد المطلق اعني ما لم يحصل الظن على خلافه وان لم يكن الظن معتبرا او من باب التعبد المطلق اعني ما لم يحصل الظن المعتبر على خلافه او التفصيل كما هو الحق تحقيقه ان الوضع موجب لحصول الظن بارادة الحقيقة فانتفاء الظن لا بد له من مانع وهو اما ان يكون من الامور المتصلة بالكلام كالمجاز المشهور والامر الوارد بعد الحظر والقيد المتعقب للجمل المتعددة وامثالها او يكون من الامور المنفصلة وعلى الثاني فاما ان يكون من الامور المعتبرة او غير المعتبرة وعلى الاول فاما ان يكون مبنيا في الصرف كقوله اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا العالم او مجملا في الصرف كقوله اغسلوا وجوهكم وايمو الصلوة والصوم مستحب وكذا الصدقة ثم قال لا ريب يكم العسر بناء على ان المراد بالارادة هل هو الطلب الالزامي والاعم فيكون مجملا على الاخير في نفي الطلب المستحب من اية يبنى مشروعية المستحبات التي فيه عسر بعد ادلة الاستحباب او الطلب الوجوبي فلا ينفي الاستحباب لا يعارض ادلة الاستحباب في العسر وبذلك يحصل الشك الاجمالي في ادلة الاستحباب فيما كان عسرا وعلى الثاني فاما ان يكون عدم اعتباره بالاصل كالشهرة وعدم الخلاف والاولوية الظنية وهكذا على فرض عدم ثبوت اعتبارها او بالدليل كالقياس والاستحسانات والمصالح المرسلة والرؤيا والاستخارة وهكذا اما ان كان من الامور المتصلة فالحق كون حمل اللفظ على الحقيقة من باب الظن للاصل لانه عمل بغير العلم والقدر المتيقن صورة حصول الظن ولبناء العرف على التوقف كالمجاز المشهور والشهرة العظيمة واما ان كان من الامور المنفصلة المعتبرة المبينة كقوله اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق فالحمل ايضا من باب الظن فلو حصل الترجيح مع الاول يخصص الثاني وبالعكس العكس ومع عدم الترجيح والظن يتوقف لبطلان الترجيح بلا مرجح واما ان كان من الامور المعتبرة المنفصلة المجملة فالحق كونه من باب التعبد المقيد لانه في المفروض ان كان الطلب الاعم او شك في صرف ادلة الاستحباب يكون بناء العرف والعقلاء على العمل بادلة الاستحباب حتى يظهر الصرف وعليه السيرة من بني ادم الى الخاتم وكذا اجماع العلماء عملا على العمل من دون توقف بمحض هذا الشك واما ان كان من الامور غير المعتبرة بالدليل كالقياس فيحمل على الحقيقة من باب التعبد المطلق وان كان الظن مع القياس للقطع من الاجماع والايات والاخبار على عدم الاعتناء بشأن القياس ولو لم يعمل بالدليل المقابل للقياس يلزم الاعتناء به وللاجماع على العمل بالدليل المقابل للقياس ولبناء العرف والعقلاء والسيرة على العمل به في مقابل ما نص وقطع بعدم حجيته واما ان كان من الامور المنفصلة الغير المعتبرة بالاصل كالشهرة المعارضة للاية او الخبر الصحيح على فرض عدم حجيتها مع انتفاء الظن منهما فيحمل على الحقيقة من باب التعبد المقيد اعني ما لم يحصل الظن على خلافه سواء كان الظن مع الدليل او ارتفع الظن من الجانبين اما الاول فواضح لانه ثبت دليليته والقدر المتيقن صورة عدم الظن وهو حاصل معه واما الثاني فلان ما دل على اعتباره ان كان من الادلة اللفظية كقوله ان جاءكم الخ فاطلاقه يقتضي

حجية ولم يثبت ما يقيده وان كان هو العقل من باب الانسداد فلان المفروض ارتفاع الظن الشخصي منهما واما الظن النوعي فمع الخبر الصحيح دون الشهرة فيجب اخذه
لان المناط في العمل احد الظنين اما الشخصي او النوعي كما حقق في حجية المظنة والثمرة بين الاقوال الاجمال والبيان في موضعين الاول فيما ارتفع الظن من الجانبين فعلى
فرض كون الحمل من باب الظن يجمل ويرجع الى الاصل وعلى التعبد كذلك مطلقا وعلى الحقيقة الثاني فيما كان الظن الغير المعتبر على خلافه فعلى فرض كون الحمل من باب الظن او التعبد
المقيد يجمل وعلى فرض كونه من باب التعبد المطلق يحمل على الحقيقة الثالث في الاصل بين الاقوال في المسئلة من الشافعي والحنفي والسيد وصاحب المعالم والمحقق القمي
ره الاصل مع صاحب المعالم لانه استعمل في الرجوع الى الجميع والى الاخير والى الاول والى الثاني وهكذا مع وجود الجامع في البين اعني الاخراج المطلق سواء كان من باب
الوضع العام والموضوع له الخاص كالحروف بمعنى الاستثناء او الوضع العام والموضوع له العام كما في غير الحروف كسوى وعدا ولا يكون واشباهها ولا وجه
مع انتفاء القرينة الحمل على الاخير اذ اعتبار الاقربية كما هو الحق مع الاجمال في غيره لا من باب كونه قدرا متيقنا لمنعه على مذهب المحقق القمي ره لانه الاخراج عن الواحد
مطلقا او لا ثانيا او اخيرا او على هذا المذهب يجمل ولا يكون الاخير قدرا متيقنا الرابع في الثمرة بين الاقوال فيما لم يكن قرينة وهي ظاهرة لانها على فرض اعتبار الاقربية
الاخيرة كما هو الحق لغلبة دخول الاخيرة فقط او مع الباقي او مع الاول او مع الثاني في الاخراج وبذية استعماله في الاخراج عن غير الاخير ولتبادر دخوله في الاخراج
عرفا لا يفيد عن غيره فالثمرة هي الاجمال في غير الاخير على مذهب السيد وصاحب المعالم والمحقق القمي ره والفاضل وبيان غير الاخير ايضا اثباتا في الاخراج على مذهب
الشافعي ونفيا على مذهب الحنفي وعلى فرض عدم اعتبار الاقربية والثمرة هي الاجمال في الكل على مذهب السيد وصاحب لم والمحقق القمي ره والفاضل وبيان
الجميع اثباتا على الشافعي في الاخراج ونفيا في غير الاخير على مذهب الحنفي هذه على مذهب من قال بكون حمل الالفاظ على الحقائق في الامور المتصلة من باب الظن
وظهور عدم القرينة ولما ان قلنا بكونه من باب التعبد مطلقا مع اعتبار الاقربية بيان الاخراج عن الاخيرة على جميع المذاهب وفي ما غيرها فيبين الاخراج عنها على
مذهب الشافعي ويبين عدم الاخراج عنها على مذهب غيره اما الحنفي فظاهر لان بكونه حقيقة في الاخراج عن الاخيرة لا غيره واما على مذهب غيره فلوجوب حمل اللفظ
على الحقيقة من العموم وغيره من باب التعبد حتى يظن خلافه وفي المقام مشكوك فيه وعلى فرض عدم اعتبار الاقربية فالبيان على الشافعي اخراجا عن الكل وبيانا الاخراج
من الاخيرة وعن غيره على الحنفي والاجمال في الكل على غيرهما لجواز كونه اخراجا عن الجميع او الاخير او الاول او الثاني وهكذا فالاخراج قطعي والمخرج عنه مجمل الخامس
في اصل المطلب والحق فيه الرجوع الى الاخيرة فقط اما الرجوع الى الاخير فلكونه قدرا متيقنا كما عرفت من بناء العرف والغلبة واما عدم غيره فلبناء العرف فيما اراد
الرجوع الى الجميع وغير الاخير بنصب القرينة او ذكر القيد بعد كل جملة ولغلبة ارادة الرجوع الى الاخيرة فقط في الخالي عن القرينة والملازمة بل المخرج في
غير الاخيرة معتد بها بالاجمال واستدل الحنفي بوجوه الاول ان التخصيص خلاف الاصل ولا يرتكب الا بالدليل وهو في الاخير موجود لكونه قدرا متيقنا دون غيره وفيه
ان المراد من الاصل ان كان هو الظن فيجوز ارتفاعه بذكر القيد والمخصص وان كان اصالة عدم القرينة فالعدم قطعي والشك انما هو في القرينية وان كان هو قاعدة
حمل الالفاظ على الحقيقة فمن باب التعبد ممنوع في الامور المتصلة كما مر ومن باب الظن ارتفع الظن بذكر المخصص وان كان هو استصحاب الظهور والحجية فقد
اجيب عنه بان الشك فيه سار لا يكون حجة الثاني ان الاستثناء انكار بعد اقرار وهو باطل عقلا وشرعا لانه اما رجوع او نسخ قبل حضور زمان العمل
او كذب في الكل باطل بالاجماع وفيه اولا بالنقض بالرجوع الى الاخيرة وكذا في كل القرائن وثانيا بالحل بانحلال اللفظ والاقرار لا يحمل على الحقيقة الا مع
عدم تمامية الكلام فاذا ذكر فيه القيود المنافية يكشف عن عدم ارادة الظاهر عموما كان او اطلاقا او حقيقة خاصة الثالث انه لو صح رجوعه الى الجميع
فاما ان يكون مع الاضمار او بدونه والاول خلاف الاصل وعلى الثاني يلزم توارد العلل والعاملات على معمول واحد وهو باطل نصا واعتبارا اما الاول
فلتصريح سيبويه بعدم جوازه واما الثاني فلحكم العقل بعدم جوازه في العلل ولا يعارضه كلام سيبويه بتصريح الكسائي بجوازه وثانيا بتصريح سيبويه
بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وتصريحه بجواز قام زيد وقعد عمرو الظريفان وثالثا بانه لو لم يجز لما وقع في كلام البلغاء وقد وقع كقوله هذا
حلو حامض لانه اما ان يشتمل على كل واحد منها على ضمير مستقل او المجموع على ضمير واحد او لا يكون فيها ضمير اصلا والاول باطل والا لزم التناقض وكذا
الثالث لان الخبر لا بد من ربط الى المبتدأ وكذا لو كان احدهما مشتملا دون الآخر للزوم عدم الربط في الخالي عن الضمير فيتعين الثاني وهو المطلوب ولا يوجب
بلزوم اجتماع الضدين لانا نقول معناه ان له كيفية متوسطة وفي الاعتبار اولا انها في العلل الحقيقية والعلل انما هو من المعرفات والكواشف وثانيا
بجواز كون كل واحد علة مستقلة ان لم يجتمع مع الآخر واما ان اجتمعا فكلها علة واحدة كما في انتفاء اجزاء المركب فان انتفاء كل جزء يستلزم انتفائه وكذا
الزايد على الواحد لكن في الاول علة مستقلة بشرط الوحدة وبعد الاجتماع يكون كل واحد ناقصا الرابع انه لو رجع الى الجميع لرجع اليه دائما والتالي باطل لعدم
رجوعه الى الجميع في الاية والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا
الذين تابوا واصلحوا فان الله غفور رحيم ولا يجوز رجوع هذا الى غير الاخير لانه ماسوى الاخير حق الناس لا يرفع بالتوبة وفيه اولا بانه لو لم يصح رجوعه الى الجميع
دائما والتالي باطل لرجوعه الى الجميع في سورة آل عمران في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف
عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا ومع ان الوضع لا يستلزم عدم التخلف والا لزم عدم جواز المجازات بل الوضع مقتضي للظهور لولا المانع فاذا وجد القرينة
يحصل الظهور بالنسبة الى المجازات والحقائق المتعددة واحتج الشافعي بوجوه الاول ان حرف العطف يجعل الجمل المتعددة في حكم واحد وفيه اولا ان المعطوف عليه لا بد
له من مناسبة ومغايرة والقدر المتيقن في جهة المناسبة انما هو الاشتراك في الحكم مع انه قياس لان جوازه في الواحد لا يستلزم جوازه فيما هو بمنزلته الثاني
ان الاستثناء اما ان يرجع الى الجميع او الى البعض والثاني باطل والا لزم الترجيح بلا مرجح فتعين الاول وفيه انه فيما لم يكن اقرب في البين الثالث ان شاء الله ان عقب
الجمل المتعددة يرجع الى الجميع اجماعا فكذا غيره وفيه اولا ان رد المشية بحول الشرط او لا الاجماع ممنوع وثانيا بانه قياس فممنوع واحتج السيد بالاستعمال والاشتراك
اللفظي بالاصل والغلبة والعرف وحسن الاستفهام والجواب عن غير الاخير قد مر في اوائل الكتاب واما عن الاخير فبانه لا غير لازم فحسنه لا يكون دليلا كما

مسلم وكذا في غيره وبغير الشرط مع

غيره من تحققه في الحقائق الظاهرة مع احتمال خلافه وان لم يصل حد المجاز المشهور كالعام بالنسبة الى التخصيص والمطلق بالنسبة الى المقيد والحقيقة بالنسبة
الى المجاز قبل صيرورته مجازا مشهورا وللمحقق القمي ره ان وضع الالفاظ المفردة انما هو للمعاني في حال الوحدة كما مر في بحث الاشتراك ويلزم رجوع القيد
الى واحد مما سبقه وفيه انه لا يلزم لان الاخراج عن الجميع ايضا معنى واحد كالاخراج عن احدهما اخيرا او اولا وثانيا المجوز بان يكون موضوعا للاخراج المطلق وان كان
من باب الوضع العام والموضوع له الخاص لصاحب المعالم انه استعمل في الاخراج عن الجميع عن احدهما مع وجود الجامع اعني الاخراج المطلق والاصل فيه الاشتراك
المعنوي حتى يثبت اللفظي او الحقيقة والمجاز وفيه اولا انه مسلم في غير الحروف واما الحروف فانما هو من باب الوضع العام والموضوع له الخاص ولا ثمرة بينهما وثانيا
بانه لا ينافي حمله على الاخير من باب الاقربية وهو وان كان قابلا للرجوع اليه فقط او في ضمن الجميع ويلزم الاجمال في غير الاخير لكن بما ذكرنا يتعين الرجوع اليه فقط
اصل اذا ذكر عام وتعقبه ضمير راجع الى بعض العموم كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن فان الضمير
في بردهن يرجع الى الرجعيات فهل يخصص العموم في الحكم الاول فيختص التربص بالرجعيات او لا بل يبقى العموم على عمومه من الرجعيات والبائنات توضيح المطلب يرسم
امور الاول في الاقوال وهي ثلثة اولها التخصيص كما عن الغزالي وثانيها عدمه كما عن الاشعري والقاضي عبد الجبار وثالثها التوقف كما عن السيد ره وابي الحسين البصري
وصاحب المعالم وعلى الاول يختص التربص بالرجعيات اجتهادا وعلى الثاني يعمها والبائنات وعلى الثالث يختص بالرجعيات فقاهة من باب كونها قدرا متيقنا الثاني
في الثمرة بين الاقوال منها التعارض فيما ورد الدليل على عدم وجوب التربص للبائنات على فرض عدم التخصيص وعدم التعارض على فرض التخصيص لتخصيص العموم
ح بالرجعيات فلا دليل على وجوب التربص في البائنات حتى يحصل التعارض وكذا على التوقف للاجمال بين التخصيص وعدمه فلا يثبت العموم حتى يحصل التعارض
ومنها الترجيح فيما ورد دليلان احدهما على وجوب التربص في البائنات والآخر على عدمه فعلى عدم التخصيص وبقاء العموم يكون العام مرجحا له وعلى
التخصيص لا يكون شاملا للبائنات حتى يكون مرجحا وكذا على التوقف للاجمال بين التخصيص وعدمه وكذا فيما ورد دليل آخر على عدم وجوب التربص للرجعيات فعلى
التخصيص يخص العموم بالرجعيات ح يكون خاصا ولا ترجيح للخبر الخاص المقابل له وعلى العموم لا لان العام على الرجعيات من باب العموم والدليل الخاص من باب الخصوص وهو
اقوى واما التوقف فلا يثبت الترجيح للاجمال بين التخصيص وعدمه ومنها في مقام العمل بالعقاب والثواب فعلى عدم التخصيص يجب التربص للبائنات وبفعله يثاب
وبمخالفته عقاب وعلى التخصيص لا يجب التربص للبائنات لانه لا يشملها حتى يوجب الثواب والعقاب كذا على التوقف لرجوع الشك الى نسخ التكليف والاصل
البراءة وكذا الفساد والصحة كما لو كان العام في اثبات الوجوب المقدمي من الشرطية والجزئية والركنية فعلى التخصيص لا يثبت الشرطية حتى تكون العبادة او
المعاملة بتركه فاسدة بخلاف عدم التخصيص فانه يثبت ويلزم بتركه الفساد واما على التوقف فيرجع الى مذهب من البراءة والاحتياط الثالث في تحرير محل النزاع وتحقيقه
موقوف على بيان وضع الضمير انه موضوع للرجوع الى ما كان اللفظ حقيقة فيه ظاهرا كان ام لا ومرادا كان فيه ام لا او الى ما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة
كان ام لا ومرادا كان او لا او الى ما يراد من المرجع او لا بالمطابقة بين المرجع والضمير في المراد بارادة واحدة حقيقة كان او لا ظاهرا كان فيه او لا او الى ما كان حقيقة
وظاهرا ومرادا او الى ما كان حقيقة وظاهرا او الى ما كان حقيقة ومرادا او الى ما كان ظاهرا ومرادا احتمالات سبعة والاول فاسد والا لزم المجاز في الضمير في
قوله رأيت اسدا يرمي وهو في داري والتالي باطل لعدم التنافي في الضمير عرفا وكذا الثاني لانه يلزم في المراد غير الظاهر كتخصيص المطلقات بالرجعيات
كون الضمير ايضا مجازا وكذا في قوله رأيت اسدا وهو في الحمام يلزم كون الضمير مجازا لان المراد بالاسد فيه هو الرجل الشجاع لانه مراد غير ظاهر والتالي
باطل والثالث حق كما سيجيء والرابع والخامس والسادس ايضا باطل للزوم المجاز في الضمير فيما كان المرجع مجازا فيه مع كونه ظاهرا فيه ومرادا كقوله رأيت اسدا
يرمي وهو في داري لعدم التنافي في الضمير عرفا والسابع ايضا فاسد للزوم المجاز في المراد الغير الظاهر كقوله رأيت اسدا وهو في الحمام وهو ايضا باطل لعدم
التنافي في الضمير عرفا بقي الثالث اعني كونه حقيقة فيما يراد من المرجع ولا بد من المطابقة بين الضمير والمرجع في المراد مع وحدة الارادة سواء كان حقيقة كما لو كان الضمير
راجعا الى مجموع العموم او مجازا كقوله رأيت اسدا يرمي وهو في داري كما مر او غير ظاهر كقوله رأيت اسدا وهو في الحمام بارادة الرجل الشجاع او لا وكان المراد الرجعيات
من العموم او لا لعدم التنافي في الضمير فهذا ذكرنا ويلزم مجازية الضمير فيما لم يكن مرادا من المرجع او لا كالاستخدام لكون الضمير راجعا الى الرجعيات وهي لم يكن
مرادا من المطلقات اولا واما المجازية فلان ظاهر الضمير المطابقة مع المرجع في المراد مع وحدة الارادة وكلاهما فيه منفية اما التطابق فللاختلاف واما
وحدة الارادة فلان فيه ارادتان الاول العموم من حيث هو والثاني الخصوص من حيث كونه مرجعا للضمير اذا عرفت ذلك فلا بد من دفع التنافي بين العام
الظاهر في ارادة العموم في الحكم الاول وبين الضمير الراجع الى غير ظاهره منها اعني الرجعيات وهو يتصور على وجهين الاول ابقاء العموم في الحكم الاول على عمومه
وارجاع الضمير الى غير المراد اولا اعني الرجعيات وهو مجاز في الضمير يسمى بالاستخدام والثاني ارتكاب تخصيص العموم بالرجعيات اولا بان كان المراد من المطلقات
هو الرجعيات وهو تخصيص في العام والضمير ح يرجع الى ما يراد من المرجع ولم يكن مجازا في الضمير ح يرجع الكلام في ان العرف في امثال هذا الكلام هل يفهم تخصيص
المطلقات بالرجعيات او لا او يفهم بقاء العموم على عمومه في الحكم الاول ورجوع الضمير الى الرجعيات كانه قال وبعولة الرجعيات احق بردهن من اشكال الرابع
في الاصل وهو من وجهين الاول من حيث تشخيص وضع الضمير وهو استعمل في كل ما ذكرنا والاصل هو القدر الجامع بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص اعني
الرجوع الى مرجعه باي نحو كان لكن ظهر بطلان غير ما ذكرنا وكونه حقيقة فيما يراد والثاني في تشخيص المراد بعد اثبات وضعه لما ذكرنا مع دوران الامر بين
التصرفين التخصيص والاستخدام وهو مع التوقف لان من يدعي التخصيص لا بد له من اثبات القرينة والاصل عدمها حتى تثبت ومن يدعي عدمه لا بد له من
اثبات كون عدم الضمير ظاهرا في العموم فيه ان قلنا بكون حمل الالفاظ على الحقائق من باب التعبد فالاصل مع عدم التخصيص لكنه فاسد في المتصلات كما مر
لعدم الدليل لانه اما ان يكون هو اصالة عدم القرينة واستصحاب الحجية او القاعدة والاول فاسد للشك في قرينية الضمير الراجع الى البعض والثاني كذلك
لكون الشك فيه ساريا فلم يكن حجة وعدم الدليل على الثالث اعني القاعدة لا من العقل ولا من العرف ولا من الشرع من الاجماع والكتاب والسنة سيما هنا

مز استلزام حمل العام على العموم الاستخدام وان كان من باب الظهور فهو غير حاصل بعد وبعد الضمير الراجع الى البعض للقطع بلزوم ارتكاب خلاف الظاهر مجملا بين
التخصيص والاستخدام والتمسك باستصحاب الظهور فاسد لكون الشك غير سار بما مع ان الظهور يقع بعد ورود الضمير الراجع الى البعض والمناط هو الظهور الاستمراري
بعد تمام الكلام لا البدوي حين التكلم قبل تمام الكلام نعم الاصل مع التخصيص لا ولو بتنزيله من المجاز سيما الاستخدام لانه ابعد المجازات الرابع في تحقيق الحق في تعيين
احد التصرفين بالدليل ولنات بمثال اوضح وهو انه لو قال القائل جائني العلماء واستقبلتهم وعلم وقوع الاستقبال ببعض العلماء مع الشك في كون المجيء مختصا بهذا
البعض فكان المراد من العلماء او لا هذا البعض او كان المجيء والاستقبال للبعض فهل العرف على الاول او على الثاني والاظهر هو الاول لان فهم العرف على مطابقة
الضمير والمرجع في المراد بارادة واحدة وفي الاستخدام كلاهما منتفيان اما المطابقة فللاختلاف في الاستخدام واما وحدة الارادة فلان بيانه ان الاول كون المراد
منه في الحكم الاول العموم من حيث كونه مرجعا هو الخصوص لذا كان الاستخدام ابعد المجازات لا ينصرف فهم العرف الى الاختلاف بين الضمير والمرجع في المراد
بارادتين كما في قوله رايت اسدا وهو في الحمام اذ يتبع انصراف فهم العرف الى كون المراد من الاسد او لا هو الرجل الشجاع لا الى كون المراد منه بالنسبة الى رايت
الحيوان المفترس وبرجوع الضمير اليه هو الرجل الشجاع وفي المثال المذكور يفهم العرف كون المستقبلين هو الجائين لا غيرهم وان تنزلنا بعدم ثبوته عن العرف فلا يثبت
كونه على الاستخدام فيجب الرجوع الى الاصل والاصل هو التخصيص لا ولو بتنزيله على المجاز سيما الاستخدام سلمنا عدمه ولو بتنزيله لم يكن الامر بالعكس ايضا ويحمل والقدر
المتيقن من العموم في الحكم الاول هو الراجع اليه ويجب التوقف في غيرها لان حمل الالفاظ على الحقايق في المتصلات انما هو من باب الظن والظهور عدم القرينة وبعد
الاجمال لم يظهر عدمها واحتج من قال بعد التخصيص وارتكاب المجاز في الضمير بعدم الاستخدام بان الضمير حقيقة في الرجوع الى ما ظهر وما عهد ذكره سواء كان الظهور
بالوضع او بالقرينة وما ظهر هو العموم ولما قامت القرينة على عدم رجوعه الى ما ظهر اعني العموم يكون مجازا واما ابقاء العام على عمومه فلان المقتضي اعني
ظهور اللفظ بالوضع فيه موجود والمانع محل الشك والاصل عدمه والتصرف في الضمير لا يستلزم التصرف في المرجع وفي الاول ان الضمير حقيقة في الرجوع الى ما اراد
من المرجع او لا لفهم العرف المطابقة مع المرجع في المراد مع وحدة الارادة سواء كان اللفظ ظاهرا في المراد بالوضع او بالقرينة قبل رجوع الضمير او بعد رجوع
الضمير كما في قوله رايت اسدا وهو في الحمام وح لما كان فهم العرف منصرفا الى ارادة التخصيص ولا وجه بكون الضمير راجعا الى ما اراد وحقيقة في الضمير وتخصيص
في العموم وفي قوله ان ظهور اللفظ في العموم بالوضع موجود والمانع مدفوع بالاصل وفيه اولا ان ظهور اللفظ في الارادة انما يعتنى به ان كان استمراريا بعد
تمام الكلام لا البدوي قبل تمام الكلام وهنا من الثاني لان بعد ذكر الضمير يقع الظهور ويشك بين التصرفين وهو لا يعتنى به عرفا لعدم الدليل عليه
بل العرف على عدم الاعتناء به والتمسك باستصحاب الظهور السابق والحجية فقد ظهر فساده مرارا والتمسك باصالة عدم تالية الضمير الراجع الى البعض و
للقطع بحدوث الشك في ما بعده ولا يجري الاصل نعم يمكن ان قلنا بكون اصل الحقيقة من باب التعبد وهو في المتصلات ممنوع كما مر وثانيا على فرض تسليم
كونه من باب التعبد انما يعتبر فيما لم يكن الدليل على خلافه وقد عرفت وجوده وهو كون فهم العرف منصرفا الى التخصيص مع اولويته منه وقال بعض بان
التصرف في المرجع يستلزم التصرف في الضمير وهو تخصيص في العام ومجاز في الضمير لكنه فاسد لعدم الاستلزام والا لزم في رايت اسدا يرمي وهو في داري مجازا
في الضمير وهو باطل لعدم التنافي فيه وعلى فرض التسليم هو اولى من الاستخدام لكونه ابعد المجازات لا ينصرف فهم العرف اليه كما ان ابعديته مسلم عند الكل واحتج
المتوقف بان الامر دائر بين التخصيصين لا اولوية وفيه اولا ان الضمير لم يكن فيه عموم حتى كان تخصيصا بل من باب الوضع العام والموضوع له الخاص واحد معانيه
رجوعه الى الجميع فلو استعمل في رجوعه الى بعض افراد الجمع يكون مجازا لا تخصيصا بالضرورة كيف ولم يقل احد بكون الاستخدام تخصيصا وثانيا بان فهم العرف
منصرف الى التخصيص كما مر وبان حجية اصالة الحقيقة انما هو من باب الظن وبعد رجوع الضمير الى البعض يقع الظهور ولا يصح الحمل فيكون مجملا يجب التوقف
وفيه ان الظن حاصل بانصراف فهم العرف الى التخصيص **اصل** هل العبرة بعموم اللفظ او بخصوص المورد والسبب الخاص او يتوقف فيه بين امور الاول في تحرير
محل النزاع وهو من وجوه الاول في ان المراد بالعام اعم من الاصولي والاطلاقي والسرايتي لاشتراك الادلة وظهور كلماتهم في مقام الاستدلال كقوله تعالى
ان جاءكم فاسق وورود الاية في وليد بن عقبة حين ارسله النبي صلى الله عليه وآله الى قبيلة بني مصطلق فذهب وعاد اليه وقال ان القوم قد ارتدوا فانزلت الاية ويستدلون
العلماء بكل فاسق مستدلا بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وهو عام اطلاقي ولا يكون المراد الشمولي الاجمالي كما لو قال عندك ذهب فقال نعم لعين لعدم
جواز استعماله في اكثر من معنى واحد ولا ريب في كون المورد منصرفا للدخول وينصرف اليه الاجمال وكذا عموم الاجزائي لعدم المطابقة بين الجزء المورد والمركب
الموجود في الكلام للتغاير بين الجزء من حيث هو والمركب كذا العموم الحكمي لانه يتم مع انتفاء العلم عند الله والعبد والشك في الزايد ولا يجري الحكمة الثاني
فان الكلام هل يكون في مطلق المورد والمقام او التفصيل والحق الثاني وتوضيحه يقتضي بيان اقسامه وهو ان الداعي لصدور العام من المتكلم اما ان يكون
وقوع حادثة كما مر في حكاية الوليد او سؤال السائل والاول عام والثاني فيما كان الجواب عنه مطابقا للسؤال من حيث العموم والخصوص مع استقلال الجواب
في الدلالة على العموم من دون احتياج الى ضم الكلام بالسؤال داخل في النزاع كقوله يجوز اكرام زيد العالم فقال المجيب يجوز اكرام العالم او العلماء واما غيره مما
كان الجواب في الدلالة محتاجا الى ضم الكلام في السؤال اليه سواء كان الاحتياج من باب الوضع كالسؤال عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف لاحتياج الضمير
الى المرجع وضعا او بحسب فهم العرف كقوله ما اشرب بعد قول السائل اشرب عندك لان المفهوم فاما اشرب عندك فلا يكون داخلا في النزاع لعدم عموم
في الجواب وكذا فيما كان مستقلا مطابقا للسؤال خصوصا كقوله يجوز اكرام زيد فقال يجوز اكرامه او نعم وعموما كقوله ماء القليل ينجس بالملاقاة فقال نعم
او ماء القليل ينجس بالملاقاة لا يكون محل النزاع لعدم عمومه في الجواب سواء اشتمل على امر زائد كالسؤال عن ماء البحر فاجاب بانه طاهر وميتته حلال او
استلزم امر زائد كقوله يجوز قتل الاولاد واكل لحمها فقال في ايام المخمصة حلال لانه يستلزم حرمته في غير المخمصة بالاولوية الثالث في ان النزاع هل يكون
في ظهور العموم في ارادته وعدمه او يكون في الحجية والعكس وان لم يكن ظاهرا والحق كون النزاع فيهما ولا بد من تحقيق الامرين معا الثاني في الاقوال الاول

اختصاصه

اختصاصه بمورد السؤال وعدم العموم فيه وهو نادر الثاني عدم الاختصاص ووجوب الحمل على العموم وهو المشهور الثالث التوقف وهو ايضا نادر الثالث في الثمرة
منها حصول التعارض على القول بالعموم فيما ورد دليل على عدم وجوب اكرام عمرو العالم بخلاف القول بالاختصاص والتوقف لعدم شموله لعمرو العالم على المذهبين
حتى يحصل التعارض ومنها الترجيح فيما ورد دليل اخر في المثال المذكور على وجوب اكرام عمرو العالم فعلى العموم يكون العموم مؤكدا للمثبت بخلاف
غيره لعدم شموله لعمرو العالم حتى يكون مرجحا ومنها الثواب والعقاب في غير المورد كعمرو العالم لان على العموم يكون اكرامه واجبا وعلى الاختصاص
لا يجب بهذا الدليل وعلى التوقف يرجع الى الاصل ومنها الصحة والفساد كما هو واضح الرابع في الاصل والاصل مع التوقف لان من يدعي التخصيص
لا بد له من اثبات كون المورد الخاص قرينة وموجبا لتخصيص العموم ومن يدعي عدمه لا بد له من اقامة الدليل على عدم كون المورد الخاص مما يعاد
قرينة والاصل عدمها حتى يثبت ولازمه الاجمال والتوقف الخامس في اصل المطلب والحق فيه ان كان النزاع في ظهور العام في عمومه وارادته وبخصوص المورد
وعدمه فالحق مع المثبت لوجوه الاول ان المتبادر العموم فيما ذكرنا من قوله اكرم العلماء بعد قول السائل يجوز اكرام عمرو العالم الثاني وقوع المعارض
عرفا ان ورد لا تكرم عمرو العالم الثالث التكرار لو قال بعد العموم اكرم عمرو العالم وبكر العالم وهكذا الرابع المذمة العرفية لو ترك اكرام غير زيد العالم معتذرا
بالاجمال وعدم الدليل الخامس عدم لزوم الاستفهام بعد ذكر العام من انك اردت زيد العالم او العموم السادس سيرة الصحابة والعلماء قديما وحديثا على العمل بالعموم
بل سيرة مستمرة من ادم الى الخاتم وبعدما ثبت ظهور اللفظ في العموم وعلم بحجية ظاهر اللفظ ثابت بالاجماع والسيرة والكتاب والعقل من قبح ما له ظاهر
وارادة خلافه وان كان النزاع في حجيته وان فرض عدم الظهور فالحق مع الثاني لما مر من كون حمل الالفاظ على الحقايق في المتصلات من باب الظن والظهور
لا من باب التعبد والتمسك باستصحاب الظهور والحجية واصالة عدم القرينة فاسد لما مر حجة القول بالاختصاص وعدم العموم امور الاول انه لو لم يختص
يلزم عدم المطابقة بين السؤال والجواب وفيه ان المطابقة اما ان تكون بكون الجواب مشتملا على جواب مراد السائل فالملازمة ممنوعة لاشتماله على جواب
السائل وان كان بها المساواة من جميع الجهات وعدم جواز اشتمال الجواب على الزايد عن السؤال فبطلان التالي ممنوع لعدم الدليل على بطلانه بل الدليل
على جوازه لوقوعه للسيرة القطعية من ادم الى الخاتم بل من الائمة والصحابة والتابعين والعلماء والعقلاء من جميع العرف حيث يسالون عن الخاص
ويجيبون بلفظ عام كما نجوا باعتبار دينا ان الحكم احد الثاني انه لو لم يختص لزم عدم الفائدة في نقل العلماء ضبطا لسبب المورد وهو من الفوائد لاطلاع
المجتهد على شان نزول الكلام ليعلم الجاهل كون العام بالنسبة اليه صريحا لا يجوز اخراجه عن العام عند التعارض مع الغير الثالث انه لو لم يختص يلزم
مساواة المورد لغيره من افراد العموم ويلزم جواز اخراجه عند التعارض كسائر افراده والتالي باطل اجماعا بعدم جواز تخصيص العموم بالمورد واخراجه عنه
عند التعارض وفيه منع المساواة لكون العام بالنسبة اليه نصا وبالنسبة الى غير المورد ظاهرا ولذا لا يجوز اخراجه لا لاستلزامه اللغوية او السفاهة
الرابع ان من حلف بان قال والله ما اتغذى بعد قول القائل تغد عندي لا يحصل الحنث لو اكل عند غيره بالاتفاق وفيه انه كان مما لا يستقل الجواب
عرفا بدون ضم السؤال اليه لان الظاهر عرفا بعد قوله عندي يكون الجواب ما اتغذى عندك لا مع خارج عن محل النزاع **اصل** في انه هل يجوز تخصيص
منطوق العام بمفهوم المخالفة الخاص لا توضيحه يتم برسم امور الاول في تحرير محل النزاع وهو في امور الاول في ان المراد بالعام اعم من المنطوقي والسرايتي
والاصولي لاشتراك الادلة الثاني لا اشكال ولا خلاف في جواز تخصيص المنطوق بالمنطوق وكذا لا اشكال في تخصيص مفهوم المخالف بمفهوم المخالف
وكذا لا اشكال في جواز تخصيص مفهوم المخالف بالمنطوق وكذا لا اشكال في جواز تخصيص منطوق العام بمفهوم الموافقة كقوله اضرب كل فاسق ولا
تقل لزيد الفاسق اف دون العكس اعني تخصيص مفهوم الموافقة بالعام المنطوق وبالمفهوم لما حقق في المفاهيم من كون العقل قاطعا بعدم الفرق
بينهما لاذا دو الاشكال انما هو في تخصيص منطوق العام بالمفهوم المخالف الخاص كقوله اكرم الفقهاء واكرم زيدا العالم ان دخل دارك ولا فرق بين الكتاب
والخبر بين والمختلفين وكذا بين الاجماعين المنقولين والاجماع المنقول والخبر او الكتاب او بين الشهرتين على فرض اعتبار الشهرة وكذا المختلف لاشتراك
الادلة الا ان في الثلثة الاول يكون من باب كون الخاص اقوى دلالة وقرينة لصرف العام ويسمى بالجمع الاجتهادي لكشفه وفي غيرها لا يكون قرينة بل
يعمل به لاجل اقوائيته ويسمى بالجمع الاجتهادي العملي لا يقال لو كان النزاع شاملا للكتاب والخبر فيلزم ان يكون القايلين بالجواز هنا مجوزين في تخصيص الكتاب
بالخبر الخاص مع انه ليس كذلك بل ربما يجوزه هنا وينكره ثمة او بالعكس لانا نقول لا يلزم ذلك لان الكلام هنا في خصوص المنطوق والمفهوم من هذه الجهة
وثمة في جواز تخصيص الكتاب بالخبر ولو كانا منطوقين الثالث في ان النزاع هل يكون في كون العمل بالخاص جمعا بين الدليلين او باعتبار كون النزاع
في اقوائية الخاص وكونها قرينة لصرف العام بفهم العرف والحق ان النزاع كما هو الحق في الثاني لكن يبين الحق في كل منهما الثاني في الاقوال قول بجوازه
وقول بعدم جوازه وقول بالتوقف الثالث في الثمرة وهي في موارد منها في الترجيح وعدمه لو كان للعام المعارض للمفهوم عام اخر فبناء على التخصيص
يكون العام المخصص اقوى لقوة دلالته بالنسبة الى الباقي ح لصيرورته اقل المورد بالتخصيص وعلى عدم الجواز لا بل يوهن في الخاص لمعارضته
بالمفهوم ومنها في مقام العمل فبناء على الجواز يجب العمل بمقتضى الخاص وضعا وتكليفا وعلى عدم الجواز يجب العمل بالعام واما التوقف فالاجمال
ووجوب الرجوع الى الاصل الرابع في الاصل وهو مع التوقف لان من يدعي التخصيص لا بد له من اثبات اقوائية الخاص وكونه قرينة والاصل عدمه
ومن يدعي عدمه لا بد له من اثبات حجية العام في مقابل المفهوم والاصل عدمه هذا ان لم نقل بكون الجمع اولى من الطرح والا فالاصل جواز التخصيص
والتمسك باصالة عدم القرينة واستصحاب الظهور البدوي او الحجية البدوية قد مر فساده مع انه معارض باستصحاب الظهور البدوي للمفهوم وحجية
المفهوم فيما التفت الى المفهوم ولا الخامس في اصل المطلب والنزاع ان كان في اقوائية الخاص وكونه قرينة لصرف العموم ولزوم العمل به فالحق
مع المثبت لوجوه الاول فهم العرف ويكشف عن ذلك مذمة العرف والعقلاء التارك للمفهوم والعامل بالعام في الفرد المعارض وكذا مذمة المولى

علی مؤاخذته للعمل بالمفهوم الثانی لزوم التکرار لو قال المولی ثانیا لا تکرم زیدا العالم ان لم یدخل دارا الثالث التناقض والتعارض عرفا لو قال المولی اکرم زیدا
العالم ان لم یدخل دارک وانا نشتغل بظهور المفهوم عرفا من اللفظ ویکون حجة لما حقق من حجیة العرف فی الالفاظ الرابع ان عمومات الکتاب بالنسبة المعارضة
بالمفهوم المخالف کثیرة ویقطع بحقیة اغلبها فیصیر مجملا مع کون الظن الناشی من ظهور اللفظ فی جانب المفهوم ومعه اما ان یعمل بالعمومات او یعمل بالمفاهیم الخاصة
او یعمل بکلیهما او یعمل باحدهما مخیرا او یطرح ویرجع الی الاصل وعلی الاول یلزم المخالفات القطعیة وترجیح المرجوح علی الراجح لا یق منطوقا العام اقوی من حیث المنطوقیة
لانا نقول المفهوم اقوی من حیث الخصوصیة وبعد العرض علی العرف یفهمون کون المراد بالعموم غیر هذا الخاص فیکون الخاص کاشفا عن تخصیص
العموم والمناط الاقوائیة هو العرف وهو علی العمل بالخاص فالظن والرجحان یکون مع المفهوم وعلی الثالث یلزم التناقض وعلی الرابع یلزم التسویة
بین الراجح والمرجوح وعلی الخامس یلزم منه طرح العمومات المعارضة بالظنون المشکوکة الاعتبار کالحسن والموثق الخاص ولو کان منطوقا با
لاولویة للاختلاف فی حجیة الحسن والموثق والاجماع علی حجیة المفهوم فیما ثبت اعتباره کمفهوم الشرط والغایة بل یلزم طرح الظنون المشکوکة الحجیة
ولو فی غیر صورة المعارضة ویلزم من الرجوع الی الاصل الخروج عن الدین او العسر والحرج الشدید الی آخر الدلیل العقلی المثبت لحجیة الظن المطلق الخامس
امور ثلثة سیجی فی اخر الکتاب التعادل والتراجیح والجمع بین الدلیلین واجمالها ان الدلیلین المعتبرین اما ان یکونا متساویین من جمیع الجهات اولا بل ترجیح
فی احدهما دلالة سواء کان سندا او خارجا موافقا له او یختص بالترجیح الدلالی او سندا او مثله خارجا کمخالفة العامة وموافقة الکتاب بالنسبة العموم فی
غیر الخاص او فیهما مخالفا یکون الخاص اقوی دلالة العام اقوی سندا او خارجا والاول یسمی بالتعادل ویجری فیه احکام کل علی مذهبه والثانی یسمی
بالترجیح الدلالی کمعارضة العام مع الخاص والمطلق مع المقید النص مع الظاهر یمکن اخذ الخاص وحمل العام علی غیره وهذا یسمی بالجمع بین الدلیلین ویمکن
طرح الخاص راسا لا العام راسا لکونه فی غیر الخاص سلیما عن المعارض ولا وجه لطرحه وفی هذا الجمع مقدم ومتعین لکون فهم العرف علی کشف الخاص وکونه
شاهدا له فالعرف علیه السیرة القطعیة والاجماع وبناء العقلاء وتفصیله فی التراجیح والثالث یسمی بالترجیح السندی والخارجی ومعه یمکن طرح المرجوح سندا
او خارجا ویمکن التصرف بالتاویل بحمل الدلالة علی مجاز لم یکن علیه فهم العرف ولا شاهد علیه شرعا ولا عقلا ولا غیره وفی هذا الطرح مقدم عرفا وسیرة
واجماعا وعقلا وتفصیله فی التراجیح سیجی والرابع یحصل التعارض بین ترجیح الدلالی والسندی او الخارجی او هما معا وفیه الجمع بترجیح الدلالة مقدم علی الطرح
لما حقق فی التراجیح من العرف والسیرة وبناء العقلاء والغلبة لکون الغالب فی المتعارضات التصرف فی الدلالة ولکونه طرحا للظن واحد بخلاف الطرح الان
بنفسه الراجح من حیث السند او الخارج بما یوجب الظن الشخصی معه کاعتضاد الکتاب المقابل للخبر الخاص بالشهرة العظیمة بین الاصحاب اذا عرفت ذلک
ظهر ان المقام ان فی التعارض ترجیح الدلالة مع المفهوم بفهم العرف کاشفا عن ارادة العموم فی غیر الخاص وفیه ان الجمع بالتخصیص العمل بالخاص مقدم
علی طرح الخاص او بعضه ومجازیة الخاص والمانع امور الاول عدم حجیة المفهوم الثانی ان المنطوق اقوی الثالث اصالة الحقیقة واستصحاب الظهور
البدوی والحجیة البدویة قبل الالتفات الی المفهوم الخاص فی الاول المفروض حجیته فیما قلنا بحجیته کما حقق فی المفاهیم وفی الثانی ان الخاص من حیث
الخصوص اقوی وفی ترجیح احد الاقوائیتین فهم العرف وقد عرفت انه مع الخاص کشفه عن عدم ارادة العموم فی غیر مفهوم الخاص عرفا وسیرة وفی الثالث
ان المراد بالاصل ان کان هو اصالة عدم القرینة ففیه انه شک فی الحادث لصدق المفهوم مع الشک فی قرینیته وان کان هو العرف فقد عرفت انه فی
المتصلات من باب الظن والظن فی جانب المفهوم وفی الرابع معارضته بفرض الکلام فیما التفت الی المفهوم باستصحاب ظهور البدوی فی المفهوم والحجیة کما
مع ان الشک فیه منا لم یکن حجة هذا اذا کان النزاع فی الظهور والعدم واما ان کان النزاع فی کون العمل بالخاص یحض کونه جمعا بین الدلیلین وان لم یکن
العرف الکاشف المفید للظن معه فهو فاسد لعدم الدلیل علی اولویة الجمع علی الطرح من باب التعبد حتی فیما لم یکن علیه شاهد عرفی ولا شرعی ولا عقلی
کما قلنا فی التصرف والتاویل بمجاز لم یکن علیه دلیل وشاهد کما انه لا عمل بغیر العام والاصل حجة بل الدلیل علی حجیة موجود وهو الادلة من فرق الزاید
بوابیه فلیتبع معقده من ثناره وهکذا ویثبت فی غیر الکتاب بالاجماع المرکب عدم القول بالفصل **اصل** هل یجوز تخصیص الکتاب بالخبر
الواحد ام لا توضیحه یتم برسم امور الاول فی تحریر محل النزاع وهو من وجوه الاول لا اشکال فی ان النزاع انما هو علی مذهب من قال بحجیة الکتاب
واما کونه من باب الظن المخصوص او المطلق فیجی الکلام فیهما معا وکذا لا اشکال فی ان النزاع فی الخبر الواحد لا فی غیره من المتواترات اللفظیة او المعنویة او
المحفوف بالقرینة الصدوریة او المضمونیة لکون الصدور فیها قطعیا کالکتاب فیبقی قوة دلالة الخبر لکونه خاصا سلیما عن المعارض وکذا علی فرض حجیة
الخبر الواحد لان علی فرض عدم حجیته لا معنی للقول بجواز تخصیص الکتاب به وان جاز القول به بعد حجیة الکتاب فی مقابل الخبر الخاص واما کون حجیته من باب
الظن المخصوص او المطلق فیجی الکلام فیهما معا ولا یختص بالکتاب الخبر بل یجری فی الخبر المتواتر العام مع الخبر الواحد الخاص وکذا فی الظنون الخاصة العامة
المعارضة بالظنون المطلقة الخاصة کالخبر الصحیح الاعلائی العام المعارض بالحسن او بالموثق الخاص او بالشهرة علی فرض کون الصحیح من الظنون المخصوصة لاشتراک الدلیل
کما سیجی وکذا لا فرق بین العموم الاصولی والاطلاقی والسریانی لاشتراک الادلة کما سیجی الثانی فی ان النزاع مرة فی انه من باب ظهور الخاص وکشفه عن عدم
ارادة العموم واقوائیة هذا التصرف عن غیره من التصرفات منها العمل بالعموم وطرح الخاص او حمله علی الاستحباب او المجاز وهکذا ومرة فی انه جمع بین الدلیلین مطلقا
وان لم یکن بناء العرف علیه الثالث فی ان المراد بالخاص هل هو اعم من کونه خاصا بنفسه او بالنسبة الی العموم او یختص بالاول والحق الاعم لاشتراک الادلة الثا[لث]
فی الاقوال ثالثها التفصیل بین ما خصص قبله بدلیل قطعی وعدمه بالجواز فی الاول دون الثانی ورابعها التفصیل بین ما خص بدلیل منفصل وعدمه بالجواز
فی الاول دون الثانی وخامسها التوقف کما نسب المحقق ره الثالث فی الثمرة وهی الثمرة المقررة فی المسئلة السابقة من الترجیح وعدمه ولزوم العمل بالخاص
وضعا وتکلیفا والعمل بالعام فی غیر مورد الخاص والعمل بالعموم مطلقا علی فرض عدم الجواز والتفصیل علی التفصیلین والتوقف ولزوم الرجوع الی الاصل

المرجوح صح

اولها الجواز مطلقا وثانیها عدمه مطلقا

علی القول

علی القول بالتوقف الرابع فی الاصل وهو مع التوقف لان من یدعی التخصیص لا بد له من اثبات کون الخاص قرینة وکاشفا عن عدم ارادة العموم فی الخاص
ومن یدعی عدم التخصیص لا بد له من اثبات حجیة العام وعدم کون الخاص قرینة وکاشفة والاصل عدمهما الخامس فی اصل المطلب فان کان النزاع فی الظهور
وکشف الخاص عن عدم ارادة العموم عرفا والتبادر فهم العرف الی هذا التصرف الذی هو جمع بین الدلیلین دون سایر التصرفات من الطرح وحمل الخاص
علی مجاز اخر فالحق مع التخصیص توضیحه ان رفع التعارض یمکن بطرح الخبر راسا ویسمی طرحا وبحمل الخاص علی مجاز اخر کالاستحباب او المجاز وهکذا دون تخصیص
عموم الکتاب وهو جمع بین الدلیلین بلا شاهد او بحمله علی التخصیص بعد العرض علی العرف یفهمون التخصیص بما مر فی المسئلة السابقة من التبادر وملاحظة العامل بالعموم
فی الخاص وطرح الخاص وحمله علی مجاز اخر ومعتمد المولی او غافل العامل بالخبر الخاص وکذا التکرار ویدل علیه ایضا وجوه منها ان لکل منهما جهة رجحان وجهة
مرجوحیة ویمکن ملاحظة قوة السند وطرح الخاص ویمکن ملاحظة قوة الدلالة الخاص واخذه والجمع بما فیه شاهد علی التخصیص کما مر والاصل فیه الجمع
لما ظهر وحقق فی التراجیح ومنها ان التعارض فی جهة الدلالة واقوائیة الکتاب انما هو من جهة الصدور لا ارادة العموم ومن هذه الجهة دلالة الخبر
اقوی لکونه خاصا فیقدم ومنها ان عمومات الکتاب بالمعنی الاعم من الاطلاقی والسریانی والاصولی اغلبها معارضة بالاخبار وکذا المتواترات اللفظیة و
المحفوف بالقرینة الصدوریة والظنون الخاصة العامة اغلبها معارضة بالظنون المطلقة الخاصة فی مقابلها ویقطع بحقیة غالب المعارضات الخا[صة]
ومعه اما ان یعمل بالکتاب او بالاخبار الخاصة لان کان الظن الشخصی والنوعی معه اما الاول فواضح واما الثانی فلکون فهم العرف علی الجمع بالتخصیص وهو
حجة فی الالفاظ اجماعا او یعمل معا او یعمل بالتخییر او یطرح ویرجع الی الاصل والاول فاسد للزوم المخالفات القطعیة وترجیح المرجوح علی الراجح والثالث
ایضا فاسد لانه تناقض والرابع ایضا فاسد لانه تسویة بین الراجح والمرجوح لا یق لکل منهما جهة راجح ومرجوح لانا نقول قد مر ان رجحان الکتاب من
حیث الصدور لا من حیث ارادة العموم والخبر معارض له فی الثانی لا فی الاول سیما مع کون فهم العرف علی التخصیص لکون السیرة وبناء العقلاء علیه
سیما مع عدم الدلیل علی التخییر لا من العقل ولا من الشرع اما الاول فلامکان ترجیح الخاص بما ذکرنا الموجب للجمع الذی هو اولی من الطرح بالاجماع لکونه
هنا مع الشاهد العرفی والعقلائی او بالمشهور واما الثانی فلعدم الدلیل الشرعی علی التخییر مع ترجیح الدلالتی وکونه جمعا مع الشاهد والخامس ایضا
باطل للزوم الخروج عن الدین او العسر والحرج الشدید وهکذا سایر الاحتمالات فی الدلیل العقلی المثبت لحجیة الظن متعین الثانی اعنی العمل بالاخبار
الخاصة وللمانع وجوه الاول ان الکتاب والخبر من جهة الظن الدلالتی من حیث کونه من الظنون الخاصة او المطلقة متساویان ولکن الکتاب من حیث الصدور
قطعی والخبر ظنی وان کان اقوی من حیث الخصوصیة لکن اقوائیته الصدور فیقدم وفیه اولا ان علی فرض کون الخبر من الظنون الخاصة فلا تاثیر للقطع
لکون الظن الخاص حجة من حیث هو وان کان باب العلم منفتحا وثانیا علی فرض التنزل التعارض لا یکون من جهة السند بل من جهة الدلالة کما مر وهما
متساویان من جهة الخاص والمطلق بمعنی اقوائیة الخبر من حیث الخصوصیة سلیمة عن المعارض وثالثا علی التنزل لکل منهما جهة رجحان ومرجوح مع امکان
الطرح والجمع بالتخصیص وغیره والحاکم بتقدیم احد الاقوائیتین هو العرف وقد عرف انه علی الجمع بالتخصیص وغیره والحاکم بتقدیم احد الاقوائیتین هو العرف
وقد عرفت انه علی الجمع بالتخصیص فی العموم مع کون الاصل فیه هو الجمع ورابعا سلمنا عدم الاقوائیة لکن یعرض فیما لم یکن علم اجمالی بحقیة غالب الاخبار
الخاصة ویتعین العمل بها لبطلان سایر الاحتمالات کما مر الثانی ان حجیة الخبر من جهة الصدور انما هو من باب الظن المطلق والکتاب قطعی من جهة
الصدور والظن المطلق حجیته موقوف علی انسداد باب العلم منفتح لکون الصدور قطعیا والظن بالمراد انما هو ناش من اللفظ عرفا وهو من الظنون
الخاصة حجة من حیث هو فلا یکون الظن المطلق الخبری فیه حجة وفیه اولا ان الظن الکتابی انما هو ایضا من باب الظن المطلق علی مذهب بعض فهما
متساویان من هذه الجهة وثانیا سلمنا کونه من الظنون المخصوصة لکنه حجیته موقوف علی اثبات المقتضی ورفع المانع والاول وان کان موجودا اعنی
لفظ العموم لکن المانع اعنی الخبر الخاص ظاهر ولا اقل من احتمال کونه مانعا ومعه لا یکون ظاهر الکتاب حجة وثالثا انه یتم فی الشک فی المانعیة وعدم العلم
الاجمالی بحقیة اغلب الاخبار الخاصة المعارضة لعموماتها ومطلقاتها وظواهرها واما مع العلم الاجمالی کما مر یتعین العمل بالاخبار الخاصة وبطلان
سایر الاحتمالات لما مر فلا یتم بل یجب العمل بالاخبار الخاصة مع ان نوع الکتاب والخبر الخاص المعارض قد ثبت حجیتهما مع امکان الجمع والطرح
والحاکم بتقدیم احد الاقوائیتین اعنی الخبر الخاص الذی هو الجمع هو العرف والسیرة وبناء العقلاء والاجماع او الشهرة مع انه ثبت حجیة الخبر فی غیر صورة
المعارضة ویثبت فی صورة المعارضة مع کون الظن معه بالاجماع المرکب عدم کفایة صورة عدم المعارضة لکثرة صور المعارضة لا یق الاجماع
المرکب ممنوع لانه نسب الی المحقق ره التوقف هنا مع انه قال بحجیة الخبر واقل صورة عدم المعارضة لانا نقول کلام المحقق هنا من حیث هو لا من حیث العلم
الاجمالی بتخصیص اغلب العمومات فی الکتاب وتقیید اغلب مطلقاتها مع عدم دلیل علیه او ظن خاص لتمییز المصروف من غیره بناء علی ندرة الادلة العلمیة
واختصاص التمییز بالظن المطلق مع کثرتها کما مر الثالث اصالة الحقیقة واستصحاب الحجیة والظهور البدوی فیما التفت ولا الی العموم فی الاصل انه ان کا[ن]
من باب اصالة عدم القرینة فقد مر انه شک فی الحادث وان کان من باب العرف وبناء العقلاء فهو فیما لم یکن العرف والسیرة والعقلاء علی خلافه
وقد عرفت انها علی العمل بالخاص وتخصیص العموم وفی الاستصحاب معارضته باستصحاب الظهور البدوی والحجیة کذلک فی جانب الخبر الخاص فیما التفت اولا
الی الخبر الخاص مع ان شکه سار لا یکون حجة الرابع الاخبار الدالة علی طرح ما خالف الکتاب وفیه اولا ان الظاهر منها عدم اعتبار الخبر بدوا ای خبر کان
لوجود الکذبة بل لا بد من المخصص والعلم او الظن بصدقه وثانیا بانه ظاهر فی خبر کان مخالفا للکتاب بالکلیة لا فیما کان معارضا له فی بعض افراده و
ثالثا معارضته بالاخبار الدالة علی الاخذ بما خالف العامة او الشهرة ان کان مخالفا للکتاب والشهرة هنا بالاخذ بالتخصیص ورابعا بانه ظاهر فی الخبر من حیث
هو لا بعد العلم الاجمالی بحقیة اغلب الاخبار الخاصة وانسداد باب العلم فی تمییز المصروف من غیره مع کون الظن معه ظاهرا او وافقا کما مر الخامس انه

ومع وجود الکتاب باب العلم ح

لو جاز التخصيص لجاز النسخ بل لاشتراكهما في التصرف لكون النسخ قسما من التخصيص لانه تخصيص في الازمان والتالي باطل بالاجماع على عدم جواز النسخ
بل وكذا المقدم وفيه ان الملازمة ممنوعة اما الشرعي فلعدم الدليل الشرعي على انه لو جاز التخصيص لجاز النسخ واما العقلي فلعدم مدخلية الا بالقياس الظني
اشتراكهما فيه لان دلالة الكتاب على العموم والخبر على الخصوص فردا في التخصيص وزمانا في النسخ وهو ممنوع في الاحكام كيف بالدلالات مع امكان الفرق بغلبة
التخصيص وندرة النسخ وبها يكون التخصيص اقرب من ارتكاب مجاز اخر كحمل النهي على الكراهة او طرح الخبر راسا بخلاف النسخ فيمنع كونه اقرب بل امر
حمل النهي على الكراهة او طرح الخبر راسا فلذا بعد ما العرف فلولا بان العرف ان لم يحكم بالملازمة فالامر واضح وان حكم فان كان اجماع على عدم جواز
النسخ فالفارق هو الاجماع وان لم يكن اجماع كما هو الظاهر فبطلان التالي ممنوع بل يجوز النسخ به لا تواتره دلالة الخبر على رفع الحكم في الزمان المخصوص من
دلالة العام على ثبوت الحكم في جميع الازمنة وثانيا بان الفارق موجود وهو غلبة التخصيص وشيوعه وندرة النسخ وعدم شيوعه فالاول اقرب
فيجوز دون الثاني فلا يجوز كما مر وقال بعض بان التخصيص دفع لبعض المدلول والنسخ رفع والاول اهون وهو فاسد لانهما من جهة دفع دلالة العام
على ارادة العموم رفع ومن جهة الارادة دفع وكاشف عن عدم ارادة العموم ولا يكون في دلالة العموم وهن سواء كان تخصيصا او نسخا ونسب الى
المدقق الشيرواني الفرق بان حدوث المعلول يحتاج الى حدوث علته واما في عدمه فيكفي عدم العلة ولا يحتاج الى شيء اخر والا يلزم على فرض انتفاء العلة
الواسطة بين الوجود والعدم اما عدم الوجوب فلانتفاء علته واما انتفاء العدم فلفرض عدم كفاية عدم علته في انتفائه فلم يكن موجودا ولا معدوما
وهو الواسطة ودفع حصوله بسبب عدم حدوث علته اهون من دفع ما ثبت لعدم احتياجه الى علة اخرى وفيه ان الكلام ليس في التدقيق الفلسفي بل انما هو في جواز
صرف العموم وهما متساويان لانهما من حيث صرف دلالة العموم رفع ومن حيث عدم ارادة الواقعية دفع بلا تفاوت ولا يكون في دلالة العموم فيهما
وهن بل الوهن في دلالة الخبر على النسخ لندرته وعدم اقربيته بخلاف الخبر في التخصيص لان فيه وقع لغلبة التخصيص كما مر هذا اذا كان النزاع في الظهور
العددي واما ان كان النزاع في انه جمع بين الدليلين وهو واجب مقدم على الطرح مطلقا وان لم يكن فيه شاهد فنقول انه فاسد لعدم الدليل عليه مع ان
الجمع بحمل الخاص على مجاز اخر ممكن فبقي الكلام في ادلة سائر الاقوال منها التوقف لتعارض الامرين من قطعية سند العام وقوة دلالة الخبر على
الخاص وعدم الترجيح في البين وفيه ما عرفت سابقا من ترجيح قوة الدلالة بما ذكرنا ومنها التفصيلين ولعله يرجع حاصله بان الكتاب قطعي لا يعارضه
الظني الا بحصول ضعف فيه وذلك بتخصيصه بدليل قطعي عند فرقة وبدليل منفصل عند فرقة اخرى حتى يكون مجازا وكان الخاص معتمدا عليه لكونه
حقيقة وفيهما ان بالتخصيص تكون دلالته على الباقي اقوى من قبل التخصيص لان الاحاطة شيء واحد فاذا كان الفرد واحدا فتحصل الدلالة بهذا الفرد
وتكون اقوى وهكذا وثانيا بان المجازية لا يستلزم الضعف وكذا الحقيقية لا يستلزم القوة كما ظهر من السابق هذا حال الكتاب مع الخبر الخاص ومنه
ظهر حال الخبر المتواتر اللفظي والمحفوف بالقرينة الصادقة مع الخبر الواحد الخاص لاشتراك الدليل وكذا معارضة عمومها الظنون المخصوصة بالظنون
المطلقة الخاصة لاشتراك الدليل وكون النزاع في الدلالة والارادة لا في السند مع فهم العرف على التخصيص سيما مع العلم الاجمالي بحجيتها على
الحجية والموثقات الخاصة المعارضة لها مع كون الظن الشخصي منها وكذا الشهرة على فرض حجيتها **اصل** في حمل العام على الخاص وتوضيحه يتم
برسم امور الاول في تحرير محل النزاع وهو من وجوه الاول لا ريب في عدم حمل العام على الخاص في الموافق سلبا او ايجابا كقوله اكرم العلماء ثم قال
لا تكرم زيد العالم وهو واضح لانهما دليلان يجب العمل بمقتضى كل منهما لوجود المقتضي وانتفاء المانع اعني عدم كشف الخاص عن ارادة الخاص من
العام دون غيره كما في المطلق والمقيد والتعارض لا بمذهب من قال بحجية مفهوم اللقب وهو لا يعتنى به كما حقق في المفاهيم واما المخالف بالسلب و
الايجاب فهو على اقسام لان العام والخاص اما ان يكونا قولين او فعلين او متفرقين والمختلف وهو ستة وعلى كل منها اما ان يكونا من الكتاب او من
النبي ص او من الائمة او المختلف هو ايضا ستة وبالضرب يصير ستة وثلثين وعلى كل منها اما ان يكونا معلومي التاريخ في تقدم العام على الخاص او
تاخره على العلم بالاقتران الحقيقي او العرفي او بالانفصال بوروده قبل زمان حضور العمل او بعده وهو اربعة والثاني اعني تقدم الخاص على العام
وهو اربعة ايضا فيصير الاقسام ثمانية واما صور الجهل فيجيء اقسام والقول بان التقارن الحقيقي لا يمكن الا بين الفعل الخاص والقول العام
فاسد لامكانه بين القولين كما صدر الخاص من علي ع في زمان يصدر العام فيه من النبي والعكس ولا مكانه بين الفعل العام والقول الخاص كان يلبس
الحرير في الحرب المعصوم ع وقال في هذا الحال لا تلبس الحرير في الصلوة الثاني في ان النزاع هل يختص بالعموم والخصوص المطلق كما عليه المعظم او الاعم
منه ومن العموم من وجه كما نسب الى المدقق الشيرواني الظاهر من عنوانهم هل يحمل العام على الخاص واستدلالهم بالتخصيص والنسخ وبانه يعمل بالعام في غير مورد
الخاص وكون الخاص اقوى دلالة وكون العمل به جمعا بين الدليلين هو العموم المطلق والظاهر من كلام صاحب المعالم ره في الحاشية لو لم يخصص العام بالخاص
المتقدم لبطل القاطع بالمجمل فقوله انه في بعض الصور وهو فيما كان خاليا عن جهة العموم من تمسك العلماء بجواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية
الحامل والمتوفى عنها زوجها مع كونهما عموما من وجه ومن عدم تمسك العلماء عنوانا للعموم من وجه هو العموم من وجه ولكن الحق هو الاعم مع جواز
العنوان لعله ظاهر هو المطلق وجه الاعمية ان بعد التعارض منهما بالتخصيص او بالنسخ او بالبداء او ارتكاب مجاز اخر في الخاص مشترك لنا لو روى بين
المطلق ومن وجه وما ذكره للتعميم فاسد اما الاول فلجواز كون مراده من بعض الصور الجزئي الحقيقي وبعض الصور الاخر الاضافي لا العموم من وجه واما
الثاني فلكون كلامهم في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب من حيث هو ولا يكون المقصود جهة المطلق ومن وجه واما الثالث فلتصديهم للعموم من وجه
في بحث التراجيح الثالث فان المراد بالعموم اعم من الاصولي والاطلاقي والسراية الثاني في الاصل والمراد بالاصل في رفع التعارض بين التخصيص والنسخ
فيما امكن والبداء وارتكاب مجاز اخر بحمل الامر على الاستحباب او حمل النهي على الكراهة او طرح الخاص راسا فالاصل الاولى هو التوقف كما مر في المباحث

السابقة

السابقة حتى يثبت اصل ثانوي هو يختلف بالاقتران والانفصال بعد حضور زمان العمل وقبله الثالث في الثمرة وهي واضح بين التخصيص والنسخ والبداء
وارتكاب مجاز اخر والطرح الرابع في اصل المطلب هو في موارد الاول في العلم بالتاريخ بالاقتران الحقيقي سواء كان الخاص مقدما او مؤخرا وفيه يحمل العام على غير
الخاص ويكون الخاص قرينة كاشفة عن ارادة العموم في غير هذا الخاص كقوله اكرم زيدا العالم وبالانفصال قال لا تكرم العلماء وبالعكس وذلك لوجوه الاول
فهم العرف والعقلاء التخصيص ويكشف عنه مذمة العقلاء العامل بالعموم في الخاص وكذا ذمهم المولى الامر المنتهي من نادر العموم في الخاص الثاني ان في التقارن النسخ
والبداء غير ممكن والامر دائر بين التخصيص وطرح الخاص وحمله على مجاز اخر ولا ريب في اولوية التخصيص من مجاز اخر وكذا من طرح الخاص الثالث اجماع العلماء على التخصيص
هنا الرابع الدليل العقلي لان بعد العلم الاجمالي بصرف العمومات والمطلقات بمعارضها اما ان يعمل بالعموم او بالخاص المقابل لها مع كون الظن الشخصي والنوعي معه
كما مر والحق ان الكل باطل الا العمل بالخاص كما هو المطلوب الاقتران العرفي لما ذكرنا بعينه الا ان البداء هنا ممكن في كلام العرف ولكن الغرض على التخصيص عدم البداء مع ان
الكلام في كلام الله والنبي والائمة والبداء في حقهم محال ونسب الى ابي حنيفة الرجوع الى المرجحات وفساده بديهي المورد الثاني فيما علم التاريخ بورود الخاص
بعد حضور زمان العمل بالعام وانقضاء زمان يمكن العمل بالعام نسب الى الجمهور حمله على النسخ والا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة والاطلاق فاسد بل فيه تفصيل
لانه قد يعلم لزوم العمل بالمتاخر وعدم جواز التصرف فيه كما لو كان المقدم من حيث الزمان خاصا وورود المتاخر بعد انقضاء زمان المقدم من حيث الزمان عاما
وورود المتاخر بعد انقضاء زمان المقدم كقوله اكرم العلماء الى زوال الجمعة ثم ورد لا تكرم زيد العالم بعد زوال الظهر فانه يعمل بالمتاخر لانقضاء زمان
التكليف بالمقدم ولا وجه للتصرف في الاول مطلقا النسخ لانه رفع لما ثبت وهو فيما كان القضية الاولى تكريريا مستدامة او مطلقة من حيث الزمان فيما
لا يكفي اتيانه مرة كقوله اكرم العلماء في كل يوم الجمعة وورد المتاخر بعد يوم الجمعة او فيما بعد العمل لما اولى يكن تكريرا بل مطلقا يكفي اتيانه مرة مع كون ورود المتاخر
بعد العمل لا يكون نسخا لارتفاع التكليف المتقدم باتيانه مرة وكذا فيما كانت الاولى مقيدة كما ذكرنا الا ان يكون نسخا وقد يعلم عدم جواز البداء والنسخ فيه كما لو كانا
من الائمة او المتقدم من الله او النبي والمتاخر من الائمة لعدم جواز النسخ بعد زمان النبي ص وانقطاع الوحي ويبقى فيه التخصيص او مجاز اخر والطرح ولا ريب في
اولوية التخصيص وكشفه عن كون المتقدم مع قرينة كاشفة عن عدم ارادة العموم في الخاص اضمحلت لنا او كان تاخير البيان اعني ذكر الخاص في زمان الحاجة
لمانع من التقية او علم الامر بعدم اتيان المكلف وامثالهما وقد يكون قابلا للنسخ كما لو كانا من الله او النبي او المختلف لانه قابل للنسخ بكون المقدم الى زمان
ورود الخبر الخاص في الواقع وكان المتاخر كاشفا عن عدم ارادة المتقدم مستمرا وقابلا للتخصيص بكون المتقدم مع قرينة متصلة مبينة عن ارادة العموم
في غير الخاص واضمحلت لنا او مع عدم القرينة المبينة لكن كان تاخير البيان لمانع كما مر وقابلا للارتكاب مجاز اخر في المتاخر او طرحه وح اما ان يعلم القرينة
وعدم المانع المقتضي للنسخ معارض باصالة بقاء احكام النبي ص الى يوم القيمة وندرة النسخ وهنا قد يرجح النسخ كعلم الامر بصدوره من المكلف قبل ورود
المتاخر مع عدم المانع من تقديم ذكر المتاخر كالكتابين وقد يرجح التخصيص كعلم الامر بعدم صدوره من المكلف مع عدم المانع في زمان الحاجة او العلم
بكون المتقدم مع القرينة المبينة وقد لا يكون ترجيح في البين وح الكلام فيه والاصل فيه اولوية التخصيص لا ندرة النسخ من الاحتمال العرضي ووجود المانع
وان قلنا بكون النسخ اولى مع انه لم يكن اولى من ارتكاب مجاز اخر بحمل المتاخر على الاستحباب او غيره وح اللازم التوقف والرجوع الى الاصول وهو يختلف الا
ان يقال الغالب فيما كان المتاخر واردا بعد زمان الحاجة مع صدور العمل من المكلف الواحد والمتعدد من الجميع او البعض مع صدوره مع خلو المتقدم عن القرينة هو
النسخ ولذا ذهب المشهور الى كونه نسخا وان كان التخصيص اغلب نوعا هذا فيما كان العام متقدما والخاص متاخرا واما لو كان بالعكس فلا ريب في بناء العرف و
العقلاء على النسخ سيما فيما صدر العمل من المكلف الواحد والمتعدد جميعا او بعضا قبل ورود المتاخر قال بعض هذا فيما لم يكن المقدم قطعيا والمتاخر ظنيا لعدم
جواز نسخ القطعي بالظني بخلاف التخصيص فيتعين فيه التخصيص وفيه انه لا وجه للفرق بعد فرض حجية الظن الا في الظن المطلق بان البناء عليه من باب العلم الاجمالي
بحجيته اغلب العارضات وهو يتم في التخصيص لا النسخ لعدم العلم الاجمالي بالنسخ كيف بالغالب هذا انما كان ورود الخاص بعد حضور زمان يمكن ايجاد المقدم
الثالث فيما ورد المتاخر قبل زمان يمكن ايجاد الفعل فيتعين التخصيص لعدم امكان النسخ لان الفعل اما ان يكون حسنا او لا وعلى الاول لا معنى للنسخ وعلى
الثاني لا معنى للامر به ومثله في النهي مع استلزامه لغوية احد الامرين وما ذكرنا لا اشكال فيه لكن خالف بعض في بعض اقسامه كصورة تقدم الخاص على العام فنسب
الى الشافعي واكثر الامامية والجمهور التخصيص ونسب الى السيد ره وابن زهره وابن عقيل القاضي النسخ مستدلا بوجوه اقواها ان الحكم بالتخصيص يكون بيانا
ولا يجوز تقديم المبين على المبين وفيه ان المتقدم ذات المبين وانما وصف البيانية فانما يجيء ان بعد ذكر العام عقيب الخاص يلتفت الذهن الى كون الخاص بيانا
وقرينة فقابل للامرين حتى يتعين احدهما بالدليل وقد عرفت كون بناء العرف والعقلاء في الاقتران والانفصال وورود العام قبل زمان يمكن ايجاد الخاص على
التخصيص سيما مع شيوعه وكونه جمعا بين الدليلين مع الشاهد العرفي بل امتناع النسخ في الثاني عقلا كما مر وفي الانفصال بعد زمان يمكن ايجاد الخاص على النسخ
كما مر وفي الانفصال بعد زمان يمكن ايجاد الخاص على النسخ كما مر الرابع في صورة الجهل وهو ثمان الاول الجهل بتاريخهما معا وهو اما ان يكون في تقدم
والتاخر او في الاقتران والانفصال او في الحقيقي والعرفي مع العلم بالتقدم والتاخر مع العلم بالاقتران او في وروده المتاخر بعد زمان العمل او قبله مع
العلم بالتقدم والتاخر والانفصال اما في الاول والثالث فلا ثمرة له للحكم بالتخصيص كما ذكرنا سواء كان الخاص مقدما او مؤخرا وسواء كان الاقتران
حقيقيا او عرفيا بقي الثاني من ان الاصل فيه هو الاقتران او الانفصال قبل زمان العمل حتى يحكم بالتخصيص او الاصل الانفصال بعد زمان العمل
حتى يحكم بالنسخ وكذا الرابع من ان الاصل وروده قبل زمان العمل حتى يتعين التخصيص او بعده حتى يتعين النسخ والحق فيها التخصيص لشيوعه و
ندرة النسخ وكونه جمعا بين الدليلين ومنه ظهر حكم باقي صور الجهل ثنائيا وثلاثيا الثاني في الجهل بتاريخ احدهما دون الاخر كان يعلم ورود العام
في يوم الجمعة وشك في ورود الخاص مقدما عليه او مؤخرا مع العلم بالاقتران او الانفصال او مع الشك فيه وعلى الاول مع الشك في العرفي والحقيقي

وفی الثانی بعد زمان العمل او قبله وکیف کان اصالة التاخر تقتضی ورود المجهول متاخرا وح ان استلزم التخصیص کالعلم بالاقتران مع الشک
مع الشک فی العرفه والحقیقة فیحکم بالتخصیص وان استلزم النسخ کالعلم بورود الخاص فی یوم الجمعة مع العلم بالانفصال مع الشک فی ورود العام
قبل زمان العمل حتی یحکم بالتخصیص او بعد زمان العمل حتی یحکم بالنسخ فاصالة التاخر تقتضی الاخیر وهو یقتضی النسخ وح یحصل التعارض بین اصالة
تاخر الحادث وندرة النسخ والظاهر تقدم الثانی لشیوع التخصیص وندرة النسخ وکونه جمعا بین الدلیلین ثم الکلام الخاص فی العموم من وجه والحق
فیه ملاحظة التاریخ فیه وان کان من اقسام النسخ فیعمل بالمتاخر واما ان کان من اقسام التخصیص ففی جعل احدهما مخصصا للاخر یرجع الی المرجحات من ورود
احدهما علی الاخر عرفا کقوله یحرم العمل بغیر العلم ثم قال اعمل بقول العدل لا ریب فیبنی العرف علی ورود الثانی علی الاول ومع کونه اقل افرادا کالمثال المذکور
لکونه کالخاص فی قوة الدلالة لانه کلما قل الفرد یقوی دلالة العام او قوة دلالته من وجه اخر او قوته سندا او خارجا فیاخذ به ویجعله مخصصا للاخر وان
کانا متساویین من جمیع الجهات فیتساقطان ویرجع الی الاصل فی جعل احدهما خاتمة هل یجوز بناء العام علی الخاص من غیر فحص او لا بل یجب الفحص
مقتضی الاصل هو الثانی لان ارتکاب التخصیص والنسخ عمل بغیر العلم مع احتمال الاخر والاصل حرمته ولکن الظاهر من العرف والسیرة وعمل العلماء ارتکاب
التخصیص دون الفحص عن التاریخ وغلبة التخصیص وندرة النسخ هو الاول اصل فی المجمل والمبین توضیح یتم برسم امور الاول فی معنی المجمل والاجمال
وهو فی اللغة الجمع والخلاصة من الحساب وفی الاصطلاح موقوف علی معرفة اقسامه وهو اما ذاتی بمعنی صدوره من المتکلم امرا مجملا من دون صدور شیء
یبینه او عرضی بمعنی صدوره من المتکلم مبینا بذاته او بما یبینه من القرینة الحالیة او المقالیة ولکنا لنا مع اختفاء ما یبینه بعده لکثرة الموانع وتسلط الظالمین
الکاذبین الطالبین لخفاء الحق وبعد الازمنة والتقیة وامثالها وعلی ای منها اما ان یکون فعلا کاتیان الامام السورة فی الصلوة ولم یبین وجهه من
الوجوب والندب او ترکا کترکه الاذان فی العصر ولم یبین کون ترکه من باب العزیمة وکون فعله بدعة او من باب الرخصة او تقریرا کما فعل شیئا فی حضوره
او ترکه فیه ولم یمنعه ولم یعین انه کان من باب التقیة او الرخصة وقد یکون قولا مفردا او مرکبا اما المفرد فاما ان یکون معنی بعض کلمات الکلام مجملا
کقوله تعم فتیمموا صعیدا طیبا المردد بین وجه الارض والتراب الخالص ویکون المراد منه مجملا هنا بکونه مشترکا لفظیا مع عدم القرینة کقوله المطلقات
یتربصن ثلثة قروء لاشتراکه بین الطهر والحیض او مشترکا معنویا کان فرد الخاص منه مرادا مع عدم القرینة کقوله ان تذبحوا بقرة او کان لجهات الخاص مرادا مع
تعدد وعدم القرینة او کان علی سبیل وضع العام والموضوع له الخاص مع عدم ما یبین الخاص المراد او یکون صرفه مجملا کالمختار القابل لاسم الفاعل والمفعول
او کان اصل الحکم مجملا سواء کان لعدم الدلیل المعتبر او لوجود المعارض المساوی فیما یتعین طرح احدهما واما فیما لم یکن طرحها کتعارض العموم من وجه
من الکتاب مع عدم المرجح فیکون من باب الاجمال فی الارادة او کان المعنی والارادة والحکم مبینا کالماء والبول لکن وقع الاجمال فی الفرد الخاص من انه فرد
الاول او الثانی والاجمال فی المعنی یسمی عند الاصولیین بالشبهة فی الموضوع المستنبط والاجمال فی الارادة والحکم یسمی عندهم بالشبهة الحکمیة و
الاجمال فی اندراج الفرد تحت احد الکلیین یسمی بالموضوع الصرف وعندنا یسمی الاخیر بالمجمل المصداقی وغیره بالشبهة المرادی واما المرکب منهما ان
یکون فی الکلام امران وضمیر کان کل واحد منهما قابلا للمرجعیة له کقوله ضرب زید عمرا وافضل منه روایة ابن جریج حیث سال عن ابی بکر وعلی
ایهما افضل فقال اقربهما الی النبی ص قال من الاقرب قال من بنته فی بیته ومنها حکایة عقیل قال امرنی معاویة ان العن علیا الا فالعنوه ومنها تقیید المطلق
بالمجمل وتخصیص العام بالمجمل وصرف الظاهر بالمجمل وهکذا لا ریب ولا اشکال فی کون کلها مجملا عند الاصولیین والفقهاء سواء کان الاجمال والشبهة
فی اصل الحکم او فیه مسببا من الاجمال والشبهة فی المعنی او مسببا من الاجمال والشبهة فی الارادة او مسببا من الاجمال والشبهة فی اندراج الفرد تحت
احد الکلیین والانسب تعریفه بانه ما دار الامر بین الاحتمالین فصاعدا مع عدم شیء یعین احد الاحتمالین فتعریفه بانه ما لم یتضح دلالته
فاسد لخروج الشبهة فی الفعل والترک والتقریر والشبهة الحکمیة فیما کانت لعدم الدلیل لعدم الدلالة فیما ذکرنا وکذا ما نسب الی العمیدی بانه لفظ
یفهم منه معنی مع احتمال الارادة غیره منه احتمالا مساویا لانه یخرج منه غیر اللفظ کما مر الثانی فی تحریر محل النزاع وتحقیق الحق فیه وهو من وجوه
الاول ان المجمل والمبین ان کانا فی کلام واحد متحدا من حیث الحکم والمکلف والموضوع وکذا الشرط والغایة فیما کانا مذکورا سواء کانا فی الاثبات
کقوله اعط زیدا عینا ذهبا بدون الشرط او مع قوله ان جاء ولدک من السفر مع الشرط او کانا فی النفی کقوله لا تعط زیدا عینا ذهبا او ان جاء ولدک
من السفر لا ریب فی حمل المجمل اعنی العین علی الذهب بکون المراد من العین هو الذهب لا الشیئان احدهما العین والاخر الذهب والدلیل مضافا الی الاصل
فهم العرف ولا خلاف فیه وان کانا فی کلامین فی الاثبات او بالنفی او فی المختلف ففیما کانا مختلفین من حیث الحکم او المکلف او الموضوع او الشرط
او الغایة فیما کان مذکورا وحدانیا او ثلاثیا او ثنائیا او رباعیا فقطا لوحدانی فی اختلاف الحکم کقوله اعط زیدا عینا وخذ من زید ذهبا
وفی المکلف کقوله یجب علی زید اعطاء العین بعمرو ویجب علی بکر اعطاء الذهب بخالد وفی الموضوع کقوله اعط زیدا عینا واعط عمروا ذهبا وفی
الشرط کقوله ان جاء ولدک من السفر فاعط زیدا عینا وان صرت مریضا فاعط زیدا ذهبا وفی الغایة کقوله اعط زیدا عینا حتی جاء ولدک
من السفر واعط زیدا ذهبا حتی صرت مریضا ومنه یعلم الاختلاف فی الثنائی والثلاثی وفی الرباعی منها وکذا فی النفی وفی المختلف لا اشکال
فی عدم الحمل لان تعدد الکلام یقتضی تعدد الحکم علی ظاهر اللفظ حتی قام الدلیل علی الاتحاد وکون المراد من العین فی الکلام المجمل هو الذهب
فی کلام المبین ولفهم العرف تعدد الحکم ولبناء العقلاء علی التعدد ویکشف عنه عدم من یکتفی فی الامتثال بالکلامین باعطاء الذهب وترک
اعطاء العین ولا خلاف فیه بقی الکلام فیما کانا فی کلامین مع اتحادهما فیما ذکرنا من الحکم والمکلف والموضوع والشرط والغایة فیما کان مذکورا
وهو اما ان یکون فی الاثبات کقوله ان جاء ولدک من السفر فاعط زیدا عینا وان جاء ولدک من السفر فاعط زیدا ذهبا والحق فیه الحمل لکون

العرف

العرف علی اتحاد التکلیف وکون المراد من العین فی الکلام المجمل هو الذهب فی کلام المبین نظیر المطلق والمقید کقوله اعتق رقبة ثم قال اعتق رقبة مؤمنة
وکذا اشتر الدبس ثم قال اشتر الدبس العنب هکذا کلما کان بهذا المنوال لا ریب فی کون فهم العرف اتحاد التکلیف وکون المراد من الرقبة الاولی هی
الرقبة المؤمنة ومن الدبس الاول هو الدبس العنب وعلیه السیرة القطعیة من الادم الی الخاتم هذا فی المثبتین وکذا المنفیین کقوله لا تعط زیدا عینا
ولا تعط زیدا ذهبا لکون فهم العرف علی کون المراد من العین هو الذهب لانه لا یجوز استعماله فی اکثر من معنی لان المراد الواحد ان کان هو الذهب فهو
المطلوب وان کان هو الاعم یلزم استعماله فی اکثر من معنی واحد یلزم منه استفادة عدم جواز اعطاء العین بزید بجمیع معانیه والتالی باطل عرفا فلعدم
التعارض لو جاء دلیل خاص اعط زیدا فضة ولا ینافی کونه نکرة منفیة فیعم لان العموم تابع للسفلی المراد فیکون الذهب منفیا بجمیع اصنافه واشخاصه
واما المختلفین کقوله اعط زیدا عینا ولا تعط زیدا ذهبا فالحق عدم الحمل لعدم فهم اتحاد التکلیف فی کون المراد من العین الذهب بل یفهم کون المراد
من العین غیر الذهب کما فی المطلق والمقید المختلفین کقوله اعتق رقبة ولا تعتق رقبة کافرة لکون فهم العرف علی کون المراد من الرقبة
غیر الکافرة وکذا العکس کقوله لا تعط زیدا عینا واعط زیدا ذهبا لانه لو کان المراد من العین الذهب لکانا متعارضین عرفا ولا تعارض
وفی المقام موارد لا بد من توضیح کونها من الاجمال او البیان ام لا منها الشهر جعل بعضهم من الاجمال والبیان قوله من قام الشهر مترددا وجب علیه
اتمام الصلوة وفی الاخر ثلثین یوما بحمل الشهر علی الثلثین واشکل بعضهم بان الشهر مبین لانه ان ورد فی اول الشهر یکون الظاهر هلالیا وان کان
تسعة وعشرون یوما وان ورد فی یوم الاثنین والثلث وهکذا یفهم اتمام بحوله فی الیوم الذی ورد وهو الثلثین وان کان اکثر الشهود
هلالیا وفیه نظر لانه ان ورد بالشهور او السنة یفهمون غیر هذا الشهر هلالیا وهذا الشهر بحوله فی الیوم الذی وقع مع ان الکلام فی الشهر
من حیث هو ولا ینافی کونه ظاهرا فی الجمعة الیوم الذی ورد انه لم نقل یکون الظهور بعده او منها الید والقطع فی ایة السرقة السارق والسارقة فاقطعوا
ایدیهما فاختلفوا فی الید فینها نسب الی السید ره اشتراکها بین الکل والبعض فبدون القرینة مجملة والحق انه موضوع لکل الید کما علیه المشهور
للتبادر وصحة السلب عن بعضه ولصحة ان یقال هذا بعض الید لا الید وعدم لزوم الاستفهام واستدل بعض بان القول بالاشتراک ووضعه
للبعض ایضا مستلزم لتعدد الموضوع له بعدد کل جزء من اجزاء الید وهی غیر متناهیة وفیه انه یجوز ان یکون من باب الوضع العام والموضوع له
الخاص بوضع واحد بملاحظة الاجزاء اجمالا فی ضمن البعض ویجوز ان یقول فی البعض بنحو الاشتراک المعنوی مع ان الواضع هو الله ولا یمنع
فی حقه ما ذکر وکذا اختلفوا فی القطع فینسب الی شاذ اشتراکه بین الابانة والجرح وفساده اظهر لتبادر الابانة وصحة سلب القطع عن الجرح
وعدم لزوم الاستفهام وهکذا ولا ینافی ما ذکرنا تبادر البعض او القدر الجامع بین الکل والبعض فی ضمن بعض التراکیب کقوله ادخل یده فی الماء
لتبادر القدر الجامع بین الکل والبعض وکذا فی قوله وقطع یده لصحة استعماله فی مقطوع بعض الید لکنه من لهو التراکیب قرینة او حقیقة عرفیة
کما قال بعض ولکن مع ذلک نقول باجماله للقطع بان الله تعالی یرید القدر الجامع الموجب لتحیر المکلف فی قطع القلیل منه او الکثیر بل اراد منه قدرا معینا
ومحددا ما لم یکن له قرینة فصارت مجملة من هذه الجهة ومنها قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الکتاب وامثالها فذهب بعض الی اجمالها وبعض
الی عدم الاجمال وبعض الی التفصیل بان المنفی ان کان من الماهیات المخترعة کالمذکورات علی مذهب الاعمی او کان من المعانی اللغویة او العرفیة مع کون
مجازه واحدا فیبین ومع تعدد مجازه وعدم الاقربیة فیجمل والحق فیه ان المنفی ان کان مما یمکن نفی حقیقته ذلک الفعل علی جمیع المذاهب کقوله لا اکل للمیت
فلا اشکال فی کونه بیانا واما ان یکون ممکنا علی مذهب دون الاخر کالمخترعات الشرعیة لامکانه علی مذهب الصحیحی دون الاعمی او لا یکون ممکنا علی جمیع المذاهب
کقوله لا عمل الا بالنیة لعدم الحقیقة الشرعیة فیه ووجدانا تحقق العمل بدون القصد کیف بقصد القربة وح الحمل علی الحقیقة ونفی تحقق العمل بدون
القربة فاسد فلا بد من ارتکاب المجاز اما نفی الصحة او نفی الکمال او نفی الاجر والاول وان کان اقرب بحسب مدلول اللفظ لکونه سلب الصحة والکمال وهو
اقرب بمدلول اللفظ الذی هو سلب الوجود والصحة والکمال من سلب الکمال فقط لکنه اعتباری لا یساعده العرف بل الغالب فیه نفی الکمال کقوله لم یکن هذا
طعاما ولا بطیخا ولا دبسا ولا حنطة وح یحصل الظن منه بنفی الکمال وهو الاقرب عرفا وهو المناط فی حمل اللفظ وعلی تسلیم عدم کونه اقرب بل یکن نفی
الصحة اقرب یصیر مجملا ومنها فیما تعلق الحکم التکلیفی بالاعیان الخارجیة ظاهرا کقوله حرمت علیکم المیتة وحرمت علیکم امهاتکم لعدم کون
کون العین الخارجی مقدورا للمکلف لا بتقدیر فعل المکلف من الضرب والشتم والقتل والوطی فی الثانی والاکل والبیع والاستعمال فی الاول فالحمل علی
الحقیقة متعذر لا بد من الاضمار وهو متعدد فان کان اقربا فی البین کالوطی فی الامهات والاکل فی المیتة فیتبین وان لم یکن الاقرب فی البین عرفا فیجمل
نعم فی الاحکام الوضعیة کالماء ظاهر والبول نجس والبیع صحیح وهکذا الاصح تعلقها بالاعیان ومنه ما اذا ورد لفظ فی الشریعة وکان له معنیان یکون
بالنظر الی احدهما مبینا وبالاخر مجملا فبدون القرینة هل یحمل علی البیان او لا فیکون مجملا وذلک کقوله نعم واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم محصنین
لان الاحصان له معنیان احدهما التزویج والاخر التعفف وحمله علی الاول یوجب البیان لانه یکون معناه ما وراء المحرمات حلال فی حال انکم متزوجون وعلی
الثانی یوجب الاجمال لکون نفس التعفف مجملا والحق حمله علی البیان لا لمرجح لکون الغالب فی الکلام بیانا ذاتیا وح اما ان یکون المراد هو المبین
او المجمل مع نصب القرینة علیه واضمحلت لنا فکان اجمالا عرضیا او بدون نصب القرینة فکان اجمالا ذاتیا والاخیر مدفوع بالاصل باصالة عدم القرینة
فیحصر بالاول وهو البیان الثانی فی تحریر محل النزاع فی الاجمال اما العرضی فلا شبهة فی وقوعه لکون الکلام الملقی من الله الی المشافهین ومن النبی
الی الصحابة وکذا من الائمة ع الی الرواة کان اکثرها مبینا عندهم بذاته او بالقرینة الحالیة او المقالیة متصلة او منفصلة من المخصصات والمقیدات والصوارف
ولکن اضمحلت بالنسبة الی الغائبین لکثرة الموانع ووجود الکذبة واما الذاتی فلا شبهة فی وقوعه عرفا وشرعا من الائمة لوجود الداعی من التقیة وامثالها

والامام انه والنبي ع فقال البعض بامتناعه لكنا الداعي اصل الكلام مجملا اما الحق فمن الفتنة او فساد النطق والحرج او التوطين والتهيؤ للامتثال او المفضو
انه لو ان المكلف انما فهو المطلوب الابتداء وقت الحاجة ولم يبين والاولان ممتنعان في حق الله والنبي ص لعدم التقية واما الثالث فلانه يصح فيما كان
الامر عالما بعدم قدرة العبد في حد ذاته الا باعتبار الجهل فالعبد جاهل به مع كون الحسن في المقدمات لا في المامور به والمقام ليس كذلك لانه ان كان غير
مقدور فهو من حيث الجهل لا من حيث هو مع ان المقصود منه اما الثواب على الفعل او على التوطين والعقاب على ترك الامتثال وكلاهما موقوف على صحة التكليف
وهو قبيح الا ترى ان السيد اذا امر عبده بامر مجمل كقوله اشتر بعين ولم يأت به العبد معتذرا بعدم العلم لم يذمه العقلاء ولو عاقبه المولى لذمه واما الرابع فقبيح
من الحكيم ذكر الكلام مجملا احسن الخطاب بانه لو فصل اتفاقا فهو المطلوب الا انه في مقام الحاجة ولم يبينه وقت الحاجة كما هو المفروض والحق امكانه لوجوه
الاول ان الكلام قد يكون واردا في بيان امر بحكم آخر كقوله تعالى كلوا مما امسكن لانه وارد في بيان كون صيد الكلب المعلم مذكى وحلالا لا في بيان
بيان الاحتياج الى الغسل وعدمه فيكون مجملا من هذه الجهة ربما يفهم بعض المخاطبين دون بعض فيعتقد البيان ويحكم بالاطلاق بعدم وجوب غسله
وعدم فهم المكلف لا يوجب كونه بيانا ولا يجب على الامر ايصال كل المطلوبات بالفاظ صريحة يصل اليه كل المكلفين وقد يكون المقام مقام ذكر الشيء مجملا
من دون التفصيل لعدم افتضاح المخاطب كما في لو ليها او لعدم الفتنة والفساد في المخاطبين كما في نصب علي ع الا ان النبي ص ان صرح به في بعض المقامات
بجر الى الفساد بين المسلمين فيذكر بكلام مجمل كما في قوله ص من كنت مولاه فعلي مولاه وقد يكون الامتحان وزيادة القرب مقتضيا للتكليف بالمجمل الذي يوجب مشقة
المكلف في اتيان جميع المحتملات وما ذكره سابقا من عدم جواز التكليف بالمجمل بان العقلاء لا يذمون التارك المعتذر بالاجمال ممنوع لما حققنا في اصالة
البراءة من صحة التكليف بالمجمل مع العلم الاجمالي في البين كالظهر والجمعة وشبهة المحصور لكون التارك بالمرة مذموما عند العقلاء وفيه كان لا ريب في جوازه
فعقوبة للاصل وما ذكرنا وكيف كان الاجمال الذاتي مثل الاجمال العرضي في الحكم الظاهري من صحة التكليف والعدم وغيرهما من البراءة والاحتياط والاستصحاب
والتخيير والتفصيل وغيرها تحقيقه في اصالة البراءة الثالث في تاخير البيان عن وقت الخطاب هو على قسمين الاول ان يكون اللفظ ظاهرا في معناه لكنه
اراد خلاف الظاهر ولم يذكر القرينة وقت الخطاب الثاني ان يكون اللفظ مجملا مرددا بين امرين فصاعدا وذكرهما من دون ذكر المبين وقت الخطاب كيف كان
اختلفوا في جوازه وعدمه ثالثها التفصيل المنسوب الى المرتضى ره التفصيل بالمنع فيما اراد خلاف الظاهر بدون القرينة وقت الخطاب وجوازه في المجمل ورابعها ما نسب الى
القاضي بجوازه في النسخ دون غيره والحق مع المشهور لما النسخ فلانه تاخير البيان لما دل على رفع الحكم السابق بعد الخطاب الا لم يكن نسخا واما غيره فالاصل
التوقيفي وان كان عدمه لكن وقوعه في العرف والشرع وجداني فبديهي لا ينكره مدع مسكة كما انا هكذا نعرف ان المولى يامر عبده باكرام حضار المجلس ولم
يكن بعضهم من اهل الرمل ثم يبينه بالاستثناء وغيره في هذه المجلس ثم يبينه في وقت آخر وكذا في الاوامر الموطئة بارادة الصورية مع عدم المطابقة الصورة
للداعي ثم يبينه وقت العلم بعد القدرة وكذا في الشرع لان الكتاب بعضها مخصص ومقيد لبعضها ونقطع بانه لم يذكر حين الخطاب بالعام او المطلق وهكذا
مما لا اشكال فيه فلعلنا ان الظاهر واما في المجمل فبالاولوية وعدم الفصل وللمانع وجوه الاول انه اغراء بالجهل في فهم المخاطب وهو قبيح وفيه اولا انه لا يتم
في المجمل وثانيا بان الفهم والاعتقاد لم يكن مطلوبا ذاتيا في الفروع حتى يضر بل هو مقدمة للعمل ووقت العمل يبينه الثاني انه لغو لعدم فايدة في ذكره مقدما
على وقت الحاجة وفيه ان فائدته التهيؤ والعلم بارادة المتكلم شيئا مجملا حتى جاء وقت الحاجة فيبين الثالث انه تكليف بما لا يطاق وفيه انه يصح ارادة خلاف الظ
ان لم يبين في وقت الحاجة وفي المجمل ممنوع لامكان اتيان محتملات الاجمال الرابع قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ولا ريب ان ذكر الكلام مع عدم المبين
لم يكن تبليغا وفيه اولا ان بعض العمومات المخصصة والمقيدة بالكتاب مع ذكر المخصص والمقيد حين صدور العموم بحو ما ذكر وانما ذكر حين صدور الخطاب يمنع تبليغ
الرسول فيهما من دون المخصص والمقيد حين الخطاب ثانيا ان المراد بالتبليغ هو الاحكام اللبية والاركان اللازم ذكر الكلام مع ذكر الحالة بين المتكلم والمخاطب
بينهما ولم يعهد ذكر الحالة بل بلغ اصل الحكم ولو بلفظ آخر بل نقول لعلنا ذكر النبي ص طرح البيان كان بهذا النحو مامور الاخبار الدالة على انه لا يصدر من النبي ص الا
انه مامور به الرابع في تاخير البيان عن وقت الحاجة ومذهب العلماء عدم جوازه ونسب الى بعض الاخباريين جوازه والحق فيه عدم الجواز اما فيما اراد الظاهر
مع ارادة خلاف الظاهر ما لم يكن موصلا الى المطلوب فلكونه تكليفا بما لا يطاق ولكونه اغراء بالجهل وموصلا الى خلاف المطلوب للزوم اللغوية والسفاهة
واما فيما كان موصلا الى المطلوب كالاوامر التوطينية فيجوز لعدم ما ذكرنا من اللغوية والاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق لكن بعد العلم بعد القدرة
يكون بيانا في وقت الحاجة واما في المجمل فان لم يلزم ما ذكرنا من التكليف بما لا يطاق لجواز التكليف بالمجمل كما حقق في اصالة البراءة وفي الاغراء بالجهل
لفهم الاجمال فلا يكون اغراء ومع اللغوية والسفاهة لجواز التكليف بالمجمل لكن فيما لم يكن موجبا للعلم الاجمالي بالتكليف كالامر المردد بين الاستحباب والوجوب
فربما يكون واجبا ومع اجماله يوجب اصل الحكم بالبراءة وهو قبيح وفيما يوجب العلم الاجمالي فيوجب لعدم علم المكلف بالمطلوب بالخصوص وموجب لمشقة
المكلف باتيان جميع المحتملات في الاجمال على فرض الاحتياط وترك المطلوب الواقعي على فرض البراءة لا يجاب بل يخير المكلف وربما كان واجبا ويختار غيره
وكلها قبيح عقلا ما لم يكن مانع اقوى يجوزه فهو في كلام الله والنبي ص قبيح لعدم التقية الا ان يوجب فسادا بين المكلفين واما من الائمة فجاز لجواز وجود
المانع في زمان الخطاب مستمرا الى زمان الحاجة فيكون ذكر في ورود الخاص بعد انقضاء زمان يمكن ايجاد العلم واختار المشهور كونه نسخا لانه لولاه يلزم
تاخير البيان عن وقت الحاجة وقلنا بانه لا يتم في كلام الائمة لجواز كون ذكر الخاص بيانا للعلم وكان عدم ذكره وقت الخطاب والحاجة للمانع من التقية و
امثالها او ذكر قرينة وقت الخطاب لكنه اختفت لنا واصالة عدم المانع في الاول واصالة عدم القرينة في الثاني معارض باصالة عدم النسخ لان بقى الغالب
منه النسخ كلام وللاخباريين قوله ع عليكم بالسؤال وليس علينا الجواب ان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا وجه ان السؤال لا يكون الا عند الحاجة و
قوله ع ان شئنا امسكنا مبين لجواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وفيه اولا ان السؤال لا يستلزم كونه وقت الحاجة لجواز تقدم السؤال للعلم به

وثانيا

وثانيا بان امسكنا الا يدل على جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه دال على عدم كون السؤال وقت الحاجة او كون الامساك لمانع والا يجب على الامام ع
جواب السائل عند الحاجة ان كان بلا مانع الثالث في احكام المجمل وقد عرفت معنى الاجمال وكون حكم اجمال الذاتي كحكم الاجمالي العرضي وايضا قد عرفت
اقسام الاجمال من الشبهة في نفس الحكم اما لعدم الدليل المعتبر او لتعارض الدليلين وعدم الترجيح في البين او في الحكم مسببا من الشك في الموضوع المستنبط
اعني المعنى او مسببا من الشك في المراد او مسببا من الشك في الموضوع الصرف اعني الشك في اندراج الفرد تحت احد الكليين وان كان المعنى والمراد معلوما
مفاهيمهما كقوله الماء طاهر والبول نجس وكان هذا الفرد مشكوكا من انه من البول او الماء ويسمى الاخير في اصطلاح المتاخرين بالمجمل العرضي المصداقي
وما سوا بالاجمال العرضي المرادي وكل منهما اما ان يكون الاجمال والشبهة في الوجوب من دون احتمال التحريم ويسمى بالشبهة الوجوبية او بالعكس ويسمى
بالشبهة التحريمية او فيهما معا وعلى كل منهما اما ان يكون محض احتمال الوجوب او التحريم مع عدم العلم الاجمالي في البين كغسل الجمعة في الشبهة الوجوبية
وشرب التتن في الشبهة التحريمية او مع العلم الاجمالي والعلم الاجمالي اما ان يكون بالوجوب في البين ويسمى باشتباه الواجب بغير الحرام او بالتحريم في البين
ويسمى باشتباه الحرام بغير الواجب او واحد منهما من الوجوب والتحريم ويسمى باشتباه الواجب بالحرام وعلى اي منها اما ان يكون العلم الاجمالي بالوجوب او التحريم
او احد الامرين بين الامور الغير المحصورة او بين الامور المحصورة والاخير اما ان يكون العلم بالتكليف مرددا بين الامرين المتباينين فصاعدا كالظهر و
الجمعة وامثالهما في الاجمال المرادي والشك في كون الفائتة هي الظهر او المغرب في الاجمال المصداقي وامثالها او مرددا بين الاقل والاكثر الارتباطي
وهو ما لا يكون الاتيان بالاقل كافيا في الامتثال بقيده اذا كان الاكثر مطلوبا كالشك في الشرطية والجزئية والركنية وامثالها او غير الارتباطي
هو ما يكفي اتيان الاقل في الامتثال بقيده وان كان الاكثر مطلوبا كالشك في ان الفائتة هي الظهر او الظهران لعصر معا ويقع الكلام في الاجمال
واحتمال التكليف وكلا في ان تعلق التكليف بذمة المكلف ظاهرا هل هو مشروط بالعلم التفصيلي والاعم من الاجمالي والتفصيلي فان حصل العلم على الاعم على التفصيلي
الثاني فكلف والا فلا ولا يجب فيه الفحص او مشروط بامكان تحصيل العلم فيجب الفحص فان حصل العلم بعد الفحص ولو اجمالا فكلف والا فلا او مشروط باحتمال
التكليف وامكان الامتثال وان لم يحصل العلم اصلا فيجب احتمال التكليف مسببا من الامارات كقول الفقيه مكلف ويجب الاحتياط الا ان يكون تكليفا
بما لا يطاق او ضررا او عسرا وقد حققنا الحق في اصالة البراءة من كون الاصل المعتمد هو التفصيل بكون تعلق التكليف مشروطا بالعلم بالموضوعات التي لا
يجب فيها الفحص وبامكان تحصيل العلم في الموضوعات التي يجب فيها الفحص وفي الاحكام ولذا يجب الفحص فيها على المقلد والمجتهد عن حكم كل واقعة وبعد الفحص ان حصل
العلم ولو اجمالا في المحصور بنحو التباين او الاقل والاكثر الارتباطي فكلف ويجب الاحتياط فيما امكن الا في شبهة غير المحصور وفيما يوجب التكليف بما لا يطاق
او الضرر او العسر والتخيير فيما لا يمكن الاحتياط كالمردد بين الوجوب والتحريم النفسي فيما لم يتعين احد الامرين باصل اقوى كاليوم المشتبه باول شوال واخر رمضان
فان استصحاب انتقال القمر من برج الى برج آخر يعين آخر رمضان وكالمشتبه بدم الحيض والاستحاضة فان استصحاب حكم السابق يعينه ما لم يكن دليل اقوى في الاستصحاب
مقدم على اصالة البراءة وان لم يحصل العلم اصلا لا تفصيلا ولا اجمالا كان محض احتمال الوجوب والتحريم كما من غسل الجمعة وشرب التتن فالاصل البراءة
الا في اللحوم والضرر الدنيوي نفسا او اطرافا بل مالا او عرضا في بعض الاقسام وقد حققنا في اصالة البراءة جميع اقسامه واحكامه ومن اراد فليرجع اليها الامر
الثالث في المبين وهو على قسمين الاول ما يكون مبينا في حد ذاته الثاني ما يكون مبينا بمعرفة الغير بالقرينة الحالية او المقالية متصلا او منفصلا كقوله
تعالى ان تذبحوا بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين وكل منهما قد يكون فعلا كما اذا صلى النبي ص او الامام ع وظهر جهة من الوجوب او الاستحباب وقد يكون تركا
كما اذا ترك النبي ص او الامام ع الاذان وظهر جهة من الحرمة او الكراهة وقد يكون تقريرا كما اذا فعل في محضر النبي ص او الامام ع فعلا لم يمنعه وظهر انه رضا به
في نفس الامر من دون مانع من التقية وامثالها وقد يكون قولا كما اذا قال اغسلوا وجوهكم من الاعلى والحق انه في الاصطلاح حقيقة فيما يتعين حكمه بالخصوص
ولو بمعونة الغير لا صالة الاشتراك المعنوي وعدم صحة السلب عن كل واحد مما مضى فتعريفه بما يتضح دلالته فاسد لخروج غير القول لعدم دلالته فيه والمبين
قد يكون المراد منه مما به يبين وبالثاني قد يكون الفعل مبينا للقول وهو جائز للاصل ووقوعه في الشرع كقوله ص صلوا كما رأيتموني اصلي لكونه بيانا لقوله
تعالى اقيموا الصلوة وكقوله ص خذوا عني مناسككم لكونه بيانا لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا والقول بان الفعل لا يجوز ان
يكون بيانا للقول لكونه اطول ولو بين به يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة مدفوع اولا بان بيان الصلوة بالقول بجميع اجزائه وشرائطه واركانه وموانعه
ومقدماته اطول من الفعل بمراتب كما هو واضح وثانيا لا نسلم كونه تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه فيما يقتضي زمان الحاجة قبل اتمام الفعل وليس كذلك لكون
زمان الصلوة موسعا وباتمام الصلوة لا ينقضي زمان حتى انقضى زمان الحاجة ووقوعه في العرف كثير كقول المولى لعبده انظر كيف صنعت هذه الصنعة
كالبنائين والنداف والنجارين وهكذا ولا ريب فيه فالقول بانه المسئلة من الموضوعات الصرفة ولا يكفي فيها الظن المطلق والخبر من الاحاد لا يفيد الا
الظن وهو من الظنون المطلقة ولا يكون حجة مدفوع بان اثباته بالاصل فيما اذا دار الامر بين الامكان والامتناع وبوقوعه في العرف قطعا والشرع والخبر
وان كان من الاحاد الا ان الظن كونها من المسلمات مستفيضا بل متواترا عليه بانه لو لم يجز العمل باخبار الاحاد في صدور الرواية من النبي ص والامام ع لان
من جزئيات الحدس كما يحصل الظن بصدور القول من النبي ص والامام ع المتعلق بالحكم الفرعي فكذلك من الخبر يحصل الظن بصدور الفعل من النبي ع
المتعلق بالحكم الفرعي فالمناط واحد فان كان الظن المطلق بالصدور المتعلق بالحكم
الفرعي حجة فكذلك الظن بصدور الفعل المتعلق
بالحكم الفرعي لاشتراك الدليل
العظيم قدير

تم اليد ... في شهر رمضان المبارك ١٢٨٧

قد تم ... سنة

المجلد الثالث من كتاب حقائق الاصول

بسم الله الرحمن الرحيم

المنهج الثالث في الادلة الشرعية وفيه مقدمة ومقاصد وخاتمة **اما المقدمة** فتشتمل على امور **الاول** لا ريب ولا اشكال في ان المقصود بالذات من خلقة العباد هو حصول القرب الى الله تعالى باتيانهم مرضيات الشارع وكفهم عن مبغوضاته وهو موقوف على معرفة المرضيات والمبغوضات وهي موقوفة على الدليل المنصوص من جانب الله تعالى فنصب الدليل لازم على الله تعالى من باب اللطف وهو في اللغة عبارة عما يهدي الى السبيل والموصل الى المطلوب وفي العرف العام كذلك وعند المنطقيين عبارة عن معلومات تصديقية موصلة الى مجهول تصديقي وفي اصطلاح الاصوليين عرفه بعضهم بانه ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وفيه انه يخرج الدليل المنصوب الذي لا يمكن المكلف الوصول اليه ولا ريب في كونه دليلا وان لم يكن ولجب العمل لعدم صحة السلب عنه ويخرج ايضا ما يمكن الوصول به الى الظن المعتبر بحكم شرعي ولا ريب انه دليل لعدم صحة السلب عنه ويخرج منه ايضا ما يحصل به العلم للمكلف بمطلوب الثاني وخبري باعتقاده كون هذا دليلا ونظر اجمالا وان لم يكن في الواقع كذلك ولا ريب في كونه دليلا وان كانت دليليته بدليل اخر غير العقل الحاكم ببطلان تكليف ما لا يطاق كيف ولولا ذلك يلزم نفي دليلية غالب الادلة المختلفة بحسب فهم المفاد والدليلية عند المجتهدين ويدخل فيها ما يفيد العلم بمطلوب خبري غير شرعي وليس هذا دليلا بحسب هذا الاصطلاح وعرفه بعض بانه الموصل الى الحكم الشرعي وفيه انه يخرج منه غير الموصل سواء كان لعدم الوصول من التقصير او القصور ولا ريب انه دليل ويخرج منه الموصل الى الدليل الشرعي الذي يستنبط منه الحكم الشرعي والموصل الى الموضوع الشرعي كالصلوة وساير الماهيات المجعولة والتعريف الذي لا ينتقض طردا ولا عكسا الدليل عند الاصوليين كان مشكلا الا ان الانسب ان يقال انه ما كان معروضا للحال يستنبط منه الحكم الفرعي فهو من هذه الجهة دليل وموضوع لعلم الاصول والحال العارض له مسئلة اصولية والامارة ما يحصل منه الظن بامر شرعي مع عدم كونه معتبرا او لو ما لا **الثاني** ان الدليل اما عقلي او شرعي والاول ما استقل الى كحرمة الظلم او شرعي استفادة ومستفادة كوجوب المقدمة واستفادة لا مستقلا كاستفادة اقل الحمل من الايتين والثاني ينقسم الى الكلام الصادر عن الله سواء كان على وجه الاعجاز كالكتاب او لا كالاحاديث القدسية والى السنة والكاشف عنهما من الاجماع والسيرة وبناء العقلاء والاخبار والشهرة وامثالها مما يثبت اعتباره بحسب الانظار ولو لاجل الاضطرار وانسداد باب العلم وكل منهما اما ان يكون حجيته من باب الكشف عن الواقع قطعا او ظنا وهو يسمى بالدليل الاجتهادي واما ان تكون حجيته لا من باب الكشف بل ولو لم يحصل الظن وهو قسمان قسم يكون حجيته تعليقيا في مقام الجهل موقوفا على عدم الدليل والعلم كاصالة البراءة والاحتياط والقرعة والتخيير والاستصحاب واصالة الطهارة وامثالها وتسمى بالاصول العقلية والاعتبارية والفقاهية والعملية والتعبدية وقسم لا يكون تعليقيا كشهادة العدلين وفعل المسلم وفراشه وسوق المسلم واليد وامثالها والفرق ان الاول يخص بورود الدليل الرافع للجهل على خلافه بل يقع لم يحصل التعارض بخلاف الثاني فانه يقع التعارض بينهما ولا بد من الرجوع الى المرجحات ويسمى بالتعبد والسبب التعبد قد يكون مطلقا وهو ما دل الدليل على كونه دليلا اما لم يحصل العلم او الظن المعتبر على خلافه وقد يكون مقيدا وهو ما دل الدليل على كونه دليلا اما لم يحصل العلم او الظن المعتبر على خلافه وقد يكون مقيدا وهو ما دل الدليل على كونه دليلا اما لم يحصل العلم او الظن على خلافه وان لم يكن معتبرا وقسمه الاعيان الى الاربعة المشهورة اعني الكتاب والسنة والاجماع والعقل وظاهرهم الحصر فيها وهو منظور فيه من وجوه الاول ان الدليل قد يكون دليلا للحكم وقد يكون دليلا للدليل كالعقل بالنسبة الى بعض الادلة وكذا الكتاب والسنة وعلى التقديرين اما ان تكون دليليته بنفسه كالعقل واما ان تكون دليليته بغيره كساير الادلة والتقسيم ان كان للدليل الذي يكون دليليته بنفسه فالاربعة فاسدة لانحصاره بالعقل وان كان للاعم فالانحصار فاسد لكونه اكثر كالاستصحاب وما ثبت اعتباره من حيث الكشف عن السنة كالاخبار وغيرها لا يقال الاستصحاب داخل في السنة لكونها مدركا له لانا نقول انما يكون مستفادا من المدرك لا يكون قسما له على انه لو كان كذلك يكون ما سوى العقل داخلا فيه لكونه

مدركا للكل اما بلا واسطة كالنبي والائمة عليهم السلام او بواسطة كغيرهم مما تثبت دليليته بقولهم وفعلهم وتقريرهم كنصب الولاة او من حيث الكشف عن السنة كما مر بخلاف الثاني ان الدليل قد يكون مفيدا للعلم وقد لا يكون مفيدا للعلم وح لو كان المراد من المقسم هو الاول فلا وجه للانحصار لكون الاسباب المفيدة للعلم اكثر كالقياس كما سيأتي وتراكم الظنون لا يقال العلم الحاصل من غير الاربعة لم يكن حجة لانا نقول الحجية للقطع مطلقا اجماعية كما سيأتي وان كان المراد هو الثاني بان كانت ذوات هذه الاربعة دليلا سواء افادة القطع او الظن فلا وجه للنزاع في حجية الظن الحاصل من الاجماع والاجماع على عدم حجية الظن الناشي من العقل الثالث ان الدليل قد يكون اتفاقيا وقد يكون خلافيا وح ان كان المراد بالمقسم هو الاول فلا وجه له لاختصاصه بالسنة والكاشف عنها من المتواترات والاحاد المحفوفة بالقراين وان كان المراد به هو الثاني فالحصر فاسد لكون الخلافيات اكثر وان كان المراد هو الدليل الغالب الورود فالاربعة ايضا فاسدة لان الواحد هو السنة وما يكشف عنها الرابع ان المراد بالدليل ان كان هو المجعول بالذات فهو ثلثة لواسطة اعني النبي من فعله وقوله وتقريره وكذا الائمة ومدرك الواسطة اعني العقل والنازل على الواسطة وهو كلام الله سواء كان نزوله بواسطة الجبرئيل وعلى وجه الاعجاز كالكتاب او بلا واسطة بل بالوحي لا على وجه الاعجاز كالاحاديث القدسية وان كان المراد الاعم منه ومن الكاشف عنها فالاكثر لان الكاشف امور كثيرة كما مر وذكر بعضهم في وجه الحصر ان الدليل اما ان يكون وحيا او لا والاول اما ان يكون نوع لفظه معجزا او لا والاول هو الكتاب والثاني هو السنة وغير الوحي اما ان يكون كاشفا عن تحققه او لا والاول هو الاجماع والثاني هو العقل وفيه اولا انه يخرج منه الاحاديث القدسية من حيث صدورها من الله لكونها وحيا من هذه الجهة ولا وجه لاخراجها وان كان من حيث صدورها من النبي فستر وثانيا بان ادخال السنة في الوحي فاسد لكونها كاشفة عنه لا نفسه وثالثا بانه يخرج منه فعل النبي وتقريره لكونهما لفظا ورابعا بانه جعل الاجماع كاشفا ان كان المراد الكشف بلا واسطة فهو السنة وهو كاشف عنها لا عنه وان كان المراد هو الاعم فالانحصار بالاجماع فاسد لان الاخبار والاجماع المنقول وغيرهما مما ثبت حجيته فهي ايضا كاشفة عن السنة وهي كاشفة عن الوحي نعم يمكن ان يقال في وجه الحصر ان الدليل اما وحي او غير وحي والاول اما ان يكون نوع لفظه معجزة مع كون نزوله بواسطة الجبرئيل او لا والاول هو الكتاب والثاني هو الاحاديث القدسية وغير الوحي اما ان يكون كاشفا عن تحققه او لا والاول هو السنة وما يكشف عنها من الاجماع والاخبار وكلما ثبت حجيته من حيث الكشف عنها والثاني هو العقل الثالث ان نصب الدليل في الواقع لما لم يكن كافيا للمكلف بل لا بد من امكان وصول المكلف اليه ومعرفته به فلا بد من بيان اقسام المعرفة سواء كانت متعلقة بالحكم او بدليلية الدليل وان لم يكن مفيدا للظن كالاسباب التابعة لثبوت دليليته من باب الوصف والسببية فان ما هو حجة منها والمعرفة قد تكون على سبيل القطع العقلي وهو الاعتقاد الراسخ الجازم المطابق للواقع بحسب اعتقاد المكلف سواء كان مطابقا للواقع في الواقع ام لا مع عدم احتمال الخلاف عقلا وقد يكون على سبيل القطع العادي وهو ما لا يحتمل خلافه عادة وان احتمل خلافه عقلا والثاني اعم من الاول وقد يكون على سبيل غير القطع وهو ما يحتمل خلافه عقلا وعادة اما الاول فلا ريب ولا اشكال في حجيته مطلقا من اي سبب كان في اي مورد كان لاي شخص كان والمراد بالحجية انه واجب العمل بمعنى كون العمل على مقتضاه موجبا للثواب في التكليفيات وتركه موجبا لاستحقاق العقاب والدليل على حجيته مطلقا وجوه الاول الدليل العقلي وهو ان القاطع اما ان يكون قاطعا بالحكم الثابت المتعلق بذمته واما ان يكون قاطعا بالحكم الواقعي اعني الحكم النازل من الله الى النبي والمشافهين فلو كان من قبيل الاول فاما ان يكون قاطعا بحجيته في حقه او يكون قاطعا بعدمها في حقه او يكون شاكا فيها وعلى الثاني والثالث يلزم احتمال الخلاف هذا الحكم في حقه وهو خلاف الاول هو المطلوب فيه اما ان يكون الحكم في حقه من جانب الشارع ايضا ذلك سواء طابق الواقع ام لا او غيره وعلى الثاني يلزم التكليف بما لا يطاق لانه حين قطعه غير ملتفت الى احتمال خلافه بل قاطع بعدمه فهو قادر على الاقدام البرائي انه فالتكليف به تكليف بما لا يطاق والاول هو المطلوب لا يقال المطلوب هو الواقع بشرط الاطلاع ففي صورة عدم المطابقة لم يكن له الواقع ولا ما اعتقده ولا يلزم من ذلك استحقاق العقاب على المخالفة ولا الثواب على الفعل لانا نقول يلزم خلو الواقعة بالنسبة اليه خالية عن الحكم المطلق ولو ظاهريا على ان العقل حاكم باستحقاق العقاب على المخالفة والثواب على الفعل وكلما حكم به العقل حكم به الشرع على ان الثواب والعقاب مما يكونان من لوازم الاطاعة والعصيان وهما من لوازم العمل بالمعتقد ومخالفته كما حقق في مبحث الاجزاء وسيجيء ايضا على انه لو لم يكن حجة لكان مكلفا ومحكوما بغيره بالعقل والاجماع والتالي باطل لكونه تكليفا بما لا يطاق واما لو كان من قبيل الثاني فبعد ثبوت الصغرى اعني هذا انما ثبت للمشافهين بضميمة قاعدة الاشتراك المجمع عليها في كل ما لم يثبت المخالفة في الحكم ومعه يقطع بثبوته في ذمته وبعد قطعه بثبوته في ذمته فاما ان يكون قاطعا بحجيته او بالعدم او يكون شاكا الخ والمانع اما ان يكون مانعا للصغرى او الكبرى بان القاعدة فيما يثبت الصغرى بالدليل الغير المعتبر والاول باطل لعدم احتمال الخلاف والثاني ايضا كذلك لكونها اجماعية وثانيا بان الادلة فيما لم يثبت المخالفة لا يتم ما ذكره استدلالا بالوجه العقلي واعتبار القطع العقلي الذي هو من جملة الادلة الجواز الشقلي مستلزم للدور لكون حجيته اول الكلام عند الاخباريين بعد تسليمهم ادراك المدح والثواب لانا نقول منع الاخباري لاعتبار العقل انما هو في الفرعيات لا في المسائل الاصولية والكلامية وهذه المسئلة اعني لاعتبار العدم انما هي من الثانية لا الاولى والدور مندفع ايضا بما ذكرنا التفاوت المسئلتين كيف ولو منع اعتبار العقل في الكلاميات لانسد طريق اثبات الله تعالى ونبيه صلعم وشرعه مع ان الدليل الذي اعتنا به هي من باب الحصر العقلي لا المدح والذم حتى تنكره الاخباريون مع ان انكار البديهي مما لا يكون قابلا للجواب فتدبر الثاني الاجماع القطعي يشهد بانهم في مقام الانكار يقولون انه غير العلم ولا ينكرون حجية العلم بعد تسليمه لم يفصل احد منهم لاتفاق الاجماع على حجيته

العلم مط ممنوع للخلاف في جواز العمل للحاكم الشرع بعلمه لانا نقول هذا خارج عن محل الفرض لان علمه انما يكون في الصغرى اعني هذا مال الغير مثلا والنزاع انما هو
في الكبرى من ان مع علمه هل يجوز له الحكم ام لا وهذا لم يكن عالما به ولو حصل العلم به فلا يكون محلا للنزاع مع انه لا اعتناء بالمخالف الثالث السيرة القطعية
الرابع الادلة الشرعية القطعية من الكتاب والسنة اما الاول فمنه قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون لان المفهوم يدل على عدم وجوب السؤال عند العلم
ولازمه حجيته ووجوب العمل به بالاجماع المركب ومنه قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واما الثانية فمنه قوله ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون
فها ومنه قوله ع من عمل بما علم كفاه ما لم يعلم ومنه قوله ع رفع عن امتي ما لا يعلمون ومنه قوله ع ما حجب الله علمه الخ ومنه قوله ع الناس في سعة ما لم يعلموا و
غير ذلك المناقشة بمنع اعتبار الكتاب ما لا جدوى لها ستجيء من كونه من الظنون الخاصة وكذا المناقشة بمنع اعتبار الاخبار باعتبار كونها احادا فاسدة لكون
هذه الاخبار مقطوع الصدور وادعاء انصرافها الى العلم الحاصل من غير هذه الامور باطل لاصالة التواطي حيث يثبت التشكيك والقول بكونها في
مقام الاجمال فلا يتم المدعى ممنوع باصالة البيان حتى يثبت الصارف ومعارضتها ببعض الامور كالادلة الدالة على الاحتياط فيما اذا حصل العلم من
الادلة الغير المعتبرة بعدم الشرطية وامثالها والدالة على البراءة فيما حصل العلم بالوجوب والدالة على الاستصحاب والتخيير والقرعة فيما كان العلم حاصلا
على خلاف مقتضاها والدالة على قاعدة العسر فيما اذا تعلق العلم بالتكليف الموجب للعسر كالترتيب بين الفوائت والدالة على عدم اعتبار القياس و
امثاله مط سيما رواية ابان بن تغلب عن ابي عبد الله في باب الديات قال قلت له ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشر
من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه
ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول ان الذي جاء به شيطان فقال ع مهلا يا
ابان ان هذا حكم رسول الله ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف يا ابان انك قد اخذتني بالقياس والسنة
اذا قيست محق الدين فاسدة اما المعارضة بالادلة الدالة على الاحتياط والدالة على البراءة فلان بعد حصول العلم لا يكون المورد محل الريب
حتى يجري قاعدة البراءة او الاحتياط او الاستصحاب او التخيير او القرعة واما المعارضة بقاعدة العسر فلانه لو تحقق مثل هذا المورد فاما ان يكون مدرك
القاعدة هو العقل القطعي او الادلة الشرعية الظنية اما الثانية فغير قابلة للمعارضة مع الدليل القطعي مع انها معارضة بالدليل الشرعي الدال على
اعتبار العلم والنسبة عموم من وجه والترجيح مع الثاني للاجماع على حجية مطلق العلم سلمنا التساوي ومعه يسقط الاستدلال ويبقى الدليل العقلي
سليما عن المعارض اما الاول فاولا بان العقل لا يكون حاكما بنفي التكليف في موارد العسر منجزا بل انما يكون حكمه معلقا على عدم ظهور المصلحة الاقوى
وبعد حصول العلم تظهر المصلحة الاقوى ومعه لا يكون العقل حاكما بنفي الحرج وثانيا بان تعارض القطعيين غير ممكن فلا يتحقق احدهما فيرتفع التعارض
واما المعارضة بما دل على حرمة العمل بالقياس فلان ما عدا خبر ابان تكون النسبة بين المتعارضين عموم من وجه والترجيح مع ما دل على اعتبار
العلم لاعتضاده بظهور الاجماع بل الاجماع حقيقة سلمنا التكافؤ والتساقط فيكون الدليل العقلي سليما عن المعارض واما خبر ابان ففيه اولا
بانه خبر واحد لا يصح التمسك به في نحو هذه المسائل وثانيا بمنع كون المذمة على عمله المترتب على العلم السابق لجواز ان يكون باعتبار التجبر وتحاشيه بعد
السماع عن المعصوم وكان قوله اخذتني بالقياس اعني في الحال كما يشعر به الصلاة عنه مهلا فانه مصدر مفعول مطلق حذف فعله واقيم هو مقامه اي امهل مهلا بمعنى
اترك او هو منصوب على الاغراء اي الزم مهلا وهو على هذا يكون بمعنى الرفق والسكينة سلمنا كون المذمة على عمله السابق لكن يمنع بقاء العقل على القطع بعد السماع
عن المعصوم ع بكون المذمة على القياس الظني ومع كل من الامرين لا يلزم من تخصيص قوله ع والسنة الخ بالقياس الظني خروج المورد مع امكان منع كون المقصود من المذمة
على هذا العمل لجواز ان يكون باعتبار التاكيد في منع القياس حتى لا يلاحظه ولا يفيد القطع له وثالثا سلمنا الكل لكنه مطروح في مقابل العقل واما منع كون المورد
مما يفيد العلم فتكون المذمة على العمل بالقياس الظني فخارج عن جادة الانصاف وكذا ارتكاب التخصيص في الرواية واختصاصها في غير العلم بعد تسليم كون المورد قطعيا مع
البقاء على القطع بعد السماع فاسد للزوم تخصيص المورد على انا نقول ان هذه المعارضات اما ان يكون مفادها الظن او العلم وعلى الاول فهي غير قابلة للمعارضة
مع الدليل القطعي الذي ذكرناه وكذا على الثاني لامتناع تعارض القطعيين لا يقال لو كان القطع حجة فلا وجه للحكم بنجاسة منكر الضروري وقتله فيما كان انكاره من باب
القطع لانا نقول انه حكم وضعي فيه مع ان جواز الحكم بقتله وكونه نجسا فيما حصل العلم بكون انكاره من باب القطع والجهل بالضرورة ممنوع والحكم به في صورة عدم العلم
انما هو لاجل كشف الضرورة عن علمه به وكون انكاره من باب انكار النبي فان قلت نفرض الكلام في منكر النبي فانه نجس وان علم بانه من باب القطع بالعدم قلت هذا حكم
وضعي لا كلام فيه كما مر هذا في التكليفيات واما في الصحة والفساد لو فرض اطلاعه بخطائه فخارج عن الفرض فيتبع قاعدة الاجزاء لان المفروض كون الكلام فيما هو في
الاطاعة والعصيان نعم يتم في بعض المقامات بالاجماع المركب والاولوية لان الاجزاء ثابت في ظن المجتهد ان اطلع على خطائه ويثبت هنا بما ذكرناه في بعض المقامات كما
في قطع القطاع ان تخللنا بعدم الاجزاء لا ضير فيه للاصل وعدم المخرج له واما النجاسة والطهارة وامثالهما فيتبع موضوعهما ولا فرق فيه بين العامي والمجتهد هل يكون
القطع الحاصل للمجتهد من الاسباب الغير المتعارفة الغير المعتبرة حجة في حق مقلده فيجوز له الرجوع اليه لكونه حجة في حقه ام لا والحق الثاني وادعاء الاجماع المركب بين حجيته
لنفسه والمقلد ممنوع قطعا والتمسك بعموم بعض الادلة السابقة كقوله ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وكذا قوله تعالى فاسئلوا الخ فاسد لوروده مورد حكم
اخر ومنع حجية القطع الحاصل من العقل كما يقول به الاخباريون في غاية السخافة وقد حققناه في الادلة العقلية استدلالا وردا وكذا منع حجية قطع القطاع كما نسب
الى الاشتهار في السنة المعاصرين لما ذكره صاحب كشف الغطاء بعد حكمه بان كثير الشك لا اعتبار بشكه قال وكذا من خرج عن العادة في قطعه وظنه فيلغو اعتبارهما في حقه
اقول الظاهر من ظن من خرج عن العادة ظنه انه يحصل له الظن من اسباب لا يحصل للغير الظن وعدم اعتبار هذا معلوم للاصل خرج ظن من كان متعارفا خاصة لا
من اسباب يفيد الظن عادة للاغلب ويبقى المقام تحت الاصل لعدم انصراف ادلته اليه واما قطعه فالمراد حصول القطع له غالبا مما لا يفيد القطع المتعارف وهو فيما كان

متعلقا

متعلقا بنفسه ففيما كان متعلقا بالموضوع وكان من باب الطريقية والمقدمية فلا يمكن منعه لانه بعد قطعه اما ان يلتفت الى كونه قطاعا او بزوال قطعه فلا قطع
ولو لم يزل وكان قاطعا بكون هذا خمرا فيقطع بنجاسته وحرمته ومع هذا لا يلتفت الى خلافه بل قاطع بعدمه وكيف يمكن تعبيره وليس الا تكليفا بما لا يطاق
والعجب عن بعض انه مثل لذلك بما اذا قال المولى لعبده لا تعتمد في معرفة اوامري على ما يقطع به من عقلك او يؤدي اليه حدسك بل اقتصر على ما يصل
اليك مني بالمشافهة ووجهه انه بعد ملاحظة هذا الكلام اما ان يزول قطعه فلا قطع وان لم يزل فلا يلتفت الى عدم نجاسة ما اعتقد كونه خمرا ولا
يجوز تكليفه بغير هذا نعم يمكن منعه عن النظر فيما يفيد القطع له لكن بعد حصوله له لا وجه لمنعه عن ترتب اثره لان القاطع باليوم لا يمكنه ترتب اثار الليل عليه
وفيما كان جزء للموضوع كما لو نذر باعطاء الدرهم عند قطعه بحيوة ولده يجب عليه الاعطاء عند القطع سواء كان قطاعا ام لا وفيما كان متعلقا بغيره وكان ما لا
فيه الريع كقبول شهادته وخبره وفتواه ونذر الناذر باعطاء الدرهم لمن قطع بحيوة ولده ونحو ذلك فيمكن منع عنها مطلقا للقطاع فيما كان الدليل مط بمنع انصراف
الاطلاقات اليه واما فيما كان بالنسبة الى الغير متعلقا بحقوق الله كما اذا رأى فلانا يشرب المثنى باعتقاد انه ماء ويعلم انه خمر فلا فرق بين القطاع وغيره سواء قلنا بكون
النصوص والفتاوى بوجوب اعلامه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر او لا كما قيل انه ظاهر واما فيما كان متعلقا بالغير مع وجوب دفعه كما لو تعلق قطع
القطاع بالموضوعات الخارجية المتعلقة بحقوق الناس في الضرر بالنفوس والاعراض والاموال كما لو قطع بان فلانا قاتل ابيه فاراد قتله او فلانا زوجته وهي
اجنبية واراد وطيها او ان هذا ماله وهو لغيره وهكذا فهو خارج عن محل الفرض لعدم اختصاصه بقطع القطاع واما فيما انكشف بعد خطائه يمكن الفرق بان
قطعه لا يجزي عنه عما عمل لعدم انصراف ادلة الاجزاء اليه سواء كان للاعتقاد مدخلية كما في امر الشارع بالصلوة الى ما يعتقد كونه قبلة لعدم انصرافه
اليه فيجب له الاعادة وان لم يجب على غيره وكذا منع حجية القطع الحاصل من الاسباب الغير المعتبرة كالرمل والجفر والقياس والاستحسانات في غاية الفساد
لما مر من انه بعد ملاحظة الادلة المانعة ان زال قطعه فلا قطع وان لم يزل فلا يلتفت الى غيره ولا يجوز تكليفه بغيره لما مر نعم بالنسبة الى غيره كقبول شهادته
وخبره وفتواه نحكم السابق لما مر وكذا بعد كشف خطائه لا يجزي مطلقا وكذا فيما مر من وجوب دفعه في بعض المقامات وعدمه في بعضها كما مر في قطع
القطاع لما مر والقطع اما ان يكون طريقيا او مقدمة للحكم بكون الحكم ثابتا لنفس الشيء من حيث هو كالخمر حرام وتعلق النذر بحيوة ولده وح القطع
بالخمرية يوجب القطع بترتب حكمه عليه وكذا كلما ثبت حجيته كاستصحاب الخمرية والحيوة وشهادة العدلين وكذا الظن الذي ثبت من الشارع حجيته
ووجوب العمل به وترتب الحكم عليه وقد يكون جزء للموضوع او شرطا له كتعلق النذر بمن قطع بحيوة ولده فلا يقوم مقام القطع ما ثبت حجيته كاستصحاب
حيوة ولده في الشك فيها لان استصحاب الحيوة في الشك فيها بمعنى ترتب الاثار عليه لا القطع بالحيوة لكونها مشكوكة يجري الاستصحاب وكذا لو شهد العدلان
بحيوته فان منها لا يحصل القطع غايته وجوب العمل به فيما لم يكن له معارض وبعد اعتبار القطع في الحيوة يصدق مع العدلين انه غير قاطع بها فلا يجزي اعطاء
الدرهم لاستقلاله جزء الموضوع اعني القطع به وادلة الشهادة يقتضي ترتب الاثار عليها لا لكونها قطعا بالحيوة وهنا موضوعان الحيوة والقطع بها ولا يشكل
احدهما الاخر ومثل القطع ما لو اخذ الظن في الموضوع او الشك او الوهم فلا يقوم مقامه غيره ومن هذا الباب عدم جواز اداء الشهادة استنادا الى البينة
او اليد على قول وان جاز تعديل الشاهد في عمل نفسه بها اجماعا الا ان ثبت ان كلما جاز العمل به من الطرق الشرعية يجوز الاستناد اليه في الشهادة كما
يظهر من رواية حفص عن الصادق ع انه قال له رجل اذا رأيت شيئا في يد رجل يجوز لي ان اشهد انه له قال نعم قال الرجل اشهد انه في يده ولا اشهد انه
له فلعله لغيره فقال ع افيحل الشراء منه قال نعم فقال ع فلعله لغيره فمن اين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو لي وتحلف عليه ولا يجوز
ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك ثم قال ع لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق وفي معناه اخبار اخر معتبرة بقي الكلام في انه لو اخذ الظن في الموضوع
هل يتعدى الى القطع وكذا في الشك والوهم فهل يتعدى الى الظن او لا والحق الثاني لعدم دلالة اللفظ عليه كقوله لا تقل لهما اف فلا يدخل في الفحوى
وحكم العقل بالاولوية ظنية لا تكون حجة فيما كان طريقيا ومقدمة للشيء لا يفرق بين خصوصياته من حيث القاطع والمقطوع به واسباب القطع وازمانه
وهكذا لانه حين قطعه لا يلتفت الى غيره بل قاطع بعدمه فلا يلتفت الى اثبات حجيته بل يترتب عليه الحكم قهرا وكان الصغرى والكبرى ماخوذين في ذاته
بخلاف الظن فانه يحتمل خلافه فيحتاج الى الالتفات واثبات ما يفيد حجيته فربما يختص بسبب دون سبب او شخص دون شخص وهكذا نعم في شيء مفهوم
في مقابل الخصم لا بد من دليل يستدل به كالظن وهو ما ذكرناه من العقل والشرع هذا وجه الفرق لا ما ذكره الفاضل المعاصر واطال الكلام الى ان قال فقولنا
الظن حجة يراد به كون هذه الامور اوساطا لاثبات احكام متعلقاتها فيقال هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه ان ثبت حجيته بخلاف القطع
لانا اذا قطعنا بخمرية شيء فيقال هذا خمر وكل خمر يجب الاجتناب عنه ولا يقال هذا معلوم الخمرية الخ لان احكام الخمر تثبت للخمر لا لما علم انه خمر والحاصل ان القطع حجة غير
معقول وهذا كما ترى لان احكام الخمر تثبت للخمر النفس الامري لا على مقطوع الخمرية ومثله الظن والظن مقدمة خارجية لصحة استعمال المستعمل ولا يكون جزء الموضوع
حتى يقال انه مظنون الخمرية وبعد القطع به القطع مصحح لاستعمال الجزئي فيقال انه خمر لعدم احتمال خلافه لكن حقيقة القضية انه خمر في نفس الامر باعتقاد القطع لا في
نفس الامر واللازم المطابقة بين القطع والواقع مع ان القطع قد يخالف الواقع كالظن انما الفرق ما ذكرناه ثم قال وقد يكون دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط
حصول القطع له من سبب خاص او شخص خاص كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع الى الغير في الحكم الشرعي اذا علم به من الطرق الاجتهادية المعهودة لا من مثل الرمل و
الجفر فانه وان وجب على القاطع الاخذ به في عمل نفسه الا انه لا يجوز للغير تقليده في هذا وكذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق او غير الامامي من الطرق الاجتهادية المعهودة
فانه لا يجوز للغير العمل به وكحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحس لا من الحدس وهذا كما ترى لان الكلام في حجية القطع بما هو بالنسبة
الى القاطع لا غيره وبالنسبة الى المقلد لا يكون قطعا بل غير قطع يتبع الدليل واصالة الحرمة بل الاجماع قائم على عدم جواز تقليد قطع المجتهد من الاسباب غير
المعهودة كالرمل والقياس وامثالها وكذا قطع المجتهد الفاسق وكذا القطع الحاصل من الحدس للخبر العادل ثم بعد حصول القطع هل هو حجة وان كان مخالفا للواقع في علم الله

ينعاقب على مخالفته او يجزء اذا صادف الواقع ظاهر كلماتهم الاتفاق على الاول كما يظهر من دعوى جماعة الاجماع على ان ظان ضيق الوقت اذا اخر الصلوة عصى وان انكشف خلافه
وبقاء الوقت وتعبيرهم بالظن لبيان ادنى فردى الرجحان فيشمل القطع وحكى عن النهاية وشيخ البهائى التوقف فى العصيان بل نسب الى بعض مشايخنا فى المفاتيح
انه استقرب العدم وقال بعض لا خلاف ظاهرا فى ان سلوك الطريق المظنون الخطر او مقطوعه معصية يجب اتمام الصلوة فيه وان انكشف بعد ذلك عدم الضرر
فيه والحاصل ان الفاعل للشئ قطع بكونه معصية ومحرما عليه كالقطع بكون المايع خمرا او شربه مع انه ليس فى الواقع كذلك او قطع بكون المرئة اجنبية فباشرها
ثم انكشف كونها زوجته فهل هو عاص وله عقاب اولا وعلى الاول فهل الذم انما هو لخبث سريرته وسوئها او لقبح الفعل لاعتقاد كونه معصية اما الذم و
العقاب فيما لا اشكال فيه عقلا ولانه على الامر الاختيارى ومجرد مصادفة الواقع قهرى لا يكون باختيار المكلف وكذا عرفا لكون الثواب والعقاب من لوازم
الاطاعة والعصيان وصدقهما حاصل على العمل بالمعتقد بالواقع لا بالواقع وكذا شرعا للاخبار الدالة على ترتب الثواب والعقاب على النيات منها قوله ع انما
يحشر الناس على نياتهم ولكل امرء ما نوى وانما الاعمال بالنيات ومن تعليل خلود اهل النار فى النار وخلود اهل الجنة فى الجنة بعزم كل منهما على ما كان
عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا فى الدنيا وما ورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول فى النار قيل يا رسول الله هذا القاتل وما بال
المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه وما ورد فى العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر والثواب للماشى لحاجة مؤمن ونحوه ما دل على ان
الرضا بفعل كالفاعل مثل قوله ع الراضى بفعل قوم كالداخل فيه معهم ويؤيد قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الارض
ولا فسادا وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب اليم والقدر المتيقن منها القصد مع الاشتغال بمقدمات
المعصية او بالمعصية وان لم يكن فى الواقع معصية واما النية والقصد فقط وان دلت الاخبار كما ذكرنا على ترتب الثواب والعقاب عليهما وان لم
يشتغل بمقدمة الفعل او ذى المقدمة لكنها معارضة باخبار الكثيرة الدالة على ان القصد والنية مع عدم الاشتغال بالعمل مقدمة ولا ذى المقدمة عقابه معفو
وان حكم العقل بالمذمة منها قوله ع نية السوء لا تكتب بل عليه اجماع ظاهرا قال الشهيد قدس سره فى قد لا تؤثر نية المعصية عقابا ولا ذما ما لم يتلبس بها
وهو ما ثبت فى الاخبار العفو عنه ولو نوى وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها ففى تأثير هذه النية نظر وقد ذكر بعض الاصحاب انه لو شرب المباح بتشبيه
المسكر فعل حراما ولعله ليس لمجرد النية بل بانضمام فعل الجوارح هذه الاخبار اقوى لصراحتها فى القصد فقط مع الاعتضاد بظهور الاجماع على عدم
العقاب لمن قصد المعصية مع عدم تلبسه بالعمل اصلا فتخصص الاخبار الاولى بالاخيرة فى خروج القصد فقط ويبقى تحتها القصد مع الاشتغال
بذى المقدمة والمقدمة ان لم يكن ترك ذى المقدمة لخوف من الله تعالى والا فهو ايضا معفو نعم نية الحسنة حسنة وتوجب الثواب وان لم يشتغل بالعمل لحكم العقل
بالمدح والشرع ايضا كذلك للاخبار التى مضت من دون معارض والذم والعقاب على النية مع الاشتغال بل انما هو على قصد المخالفة بحسب الاعتقاد مع الاشتغال
بمقدمته او ذى المقدمة وان خالف الواقع لصدق العصيان بهما لا على الفعل النفس الامرى فقط لعدم تأثير الاعتقاد والنية فيما خالف الواقع لقبح ما لم يكن قبيحا
او بالعكس لبطلان التصويب وللزوم العقابين لفاعل المعصية اعتقادا مع مصادفة الواقع وان قال بعض بتداخل العقابين لانه لا معنى له لانه ان اراد
وحدة العقاب فلا معنى للتداخل لان تعدد السبب من قبح النية وقبح الفعل يوجب تعدد المسبب وان اراد الزايد فهو ما مر من لزوم العقابين وهو مناف
لمذهب العدلية من عدم العقاب على الاضطرارى فان المصادفة قهرى وان قلنا به فى الثواب للاخبار ان المصيب له اجران والمخطئ له اجر واحد لكن الثواب
فى مصادفة الفعل للتفضل لا للاستحقاق ولا على النية فقط لما مر من العفو وللزوم العقابات التى لا تحصى لمن اراد الزنا او قتل المؤمن واستمر قصده
دون عمل لانه فى كل ساعة ناو يوجب العقاب كيف كان توضيحه ان الحكم الاعتقادى بالنسبة الى الواقع مطابقة ومخالفة تحريما وعدمه خمسة وعشرون اقساما
ما اعتقد حرمته وهو اما حرام فى الواقع او مكروه او مباح او مستحب او واجب والواجب الواقعى اما توصلى كالكافر واجب القتل اعتقد كونه نبيا او مؤمنا فقتله
حرام ظاهرا والتجرى بارتكاب مقدماته قصد للمعصية مع الاشتغال بمقدمة الحرام الاعتقادى يوجب المذمة وحسنه فى الواقع انما توجب الثواب اذا كان اتيانه من
حيث الاطاعة مع تعلق الامر به والمفروض من كونه من حيث المخالفة فلم يكن مجرد مصادفة للواقع حسنا كيف يتعلق الامر به حتى يوجب الثواب بتعارض جهة
الواقع والظاهر يترجح الثانى فان حصل باتحاده المصلحة الموجودة فيه وفيه نفى عقاب فقط على قصد المخالفة مع ارتكاب مقدماته او مع ذى المقدمة ايضا
بحسب الاعتقاد لم يكن ثواب عقاب حتى يرجح الثانى كما لو كان فى الواقع مباحا او مستحبا لعدم كون هذا الاتيان من حيث الطاعة الاعتقادية وكذا فيما
كان مكروها او حراما الا يزيد العقاب لا بمجرد مصادفة الواقع فهو الا يوجب العقاب الزايد او تعبديا يشترط فيه القربة وفيه مع اعتقاد حرمته وقصد مخالفته
لا يحصل القربة فلم يكن فيه حسن كيف يتعلق الامر به حتى توجب الثواب بل هى عقاب فقط على المخالفة بحسب اعتقاده ومنها ما اعتقد وجوبه وهو
اما مباح فى الواقع او مستحب او واجب او مكروه او حرام كعكس ما مر كالمؤمن والابن المحرم القتل واعتقد كونه كافرا او عدوا واجب القتل فتجرى ولم يقتل
فهل له عقاب على ترك القتل الواجب بحسب الاعتقاد او لا نظرا الى تعارض حسن الترك واقعا وقبحه من حيث الاعتقاد بل كون الحسن فى هذا المورد اشد واقوى
فيه ايضا لو ترك بقصد المخالفة يستحق العقاب ومجرد مصادفة للحسن الواقعى قهرا مع قصد المخالفة لا يوجب استحقاق الثواب بل ان كان انما هو للتفضل
كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ما فى الاشكال وكذا ظهر فساد ما قال بعض المحققين حيث فصل صور القطع بتحريم شئ غير محرم واقعا فرجح استحقاق العقاب بفعله الا ان
يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة فانه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقا او فى بعض الموارد نظرا الى معارضة جهة الواقعية للجهة الظاهرية فان قبح
التجرى عندنا ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبارات فمن اشتبه مؤمنا ورعا عالما او نبيا او وصيا بكافر واجب القتل فحسب انه ذلك الكافر وتجرى فلم يقتله
فانه لا يستحق الذم على هذا الفعل عقلا عند من انكشف له الواقع وان كان معذورا لو فعله ومثله ما لو امر المولى بقتل عدوه فصادف العبد ابنه وزعم
ذلك العدو فتجرى ولم يقتله فانه لا يذمه المولى قطعا ومنه ظهر ان التجرى على الحرام فى المكروهات الواقعية اشد منه فى مباحاتها وهو فيها اشد منه فى مندوباتها

ويختلف

ويختلف باختلافها شدة وضعفا كالمكروهات ويمكن ان يراعى فى الواجبات الواقعية ما هو الاقوى من جهاتها وجهات التجرى والمراد ان التجرى بترك ما قطع بوجوبه
مع انه فى الواقع حرام وتركه فهو من حيث انه مخالفة للامر الظاهرى قبيح ومن حيث كونه موجبا لترك قتل المؤمن واقعا حسن فيتعارضان فلا يترتب عقاب
فان قبح التجرى ليس ذاتيا ويلزمه القول بكون التجرى على ما اعتقد حرمته فيما ليس حراما واقعا بل كان مكروها يوجب المذمة البالغة حد الحرمة على الحرام الاعتقادى
مع منقصة للكراهة الواقعية ففى المباحات يوجب الحرمة الاعتقادية فقط لعدم المذمة على المباح وفى المندوب اضعف لجبره بحسن المندوب الواقعى وهذا كما
ترى لان التجرى وترك ما اعتقد وجوبه يوجب كونه عاصيا مخالفا للمولى بحسب اعتقاده ويوجب المذمة والعقاب وان صادف هذا الترك فى ترك قتل المؤمن او النبى
او ابن المولى كان من هذه الجهة حسنا او فعله قبيحا فى الواقع لانه لو يترك من حيث الاطاعة بل ترك من حيث المخالفة فلا يترتب عليه استحقاق الثواب كما لا يترتب على صورة
العكس عقاب بالادلة القطعية وبطلان التكليف بما لا يطاق لانه لا يجوز للمولى عقابه من هذه الجهة وتسليم الخصم حيث قال لو فعله كان معذورا فيكون العقاب المترتب
على مخالفة ما اعتقده سليما عن المعارض نعم حسنه من هذه الجهة واقعا بما يوجب الثواب ورفع العقاب عن المتجرى بارتكاب المقدمات فقط لو هذا الا يوجب نفى القبح
عن المتجرى فى مخالفة ما اعتقد وجوبه ولذا اطبق العقلاء بعد الاطلاع على مخالفته بحسب اعتقاده على مذمته نعم انا اعتقد كون القبح موجبا الا ان الحسن عرضى
اقوى كالقطع بكون الكذب موجبا لانجاء نبى او وصى فيتصف بالحسن عرضا ويرفع عقاب الكذب بقبحه الذاتى لاقوائية الحسن العرضى لبطلان اجتماع الحكمين المتنافيين
فى مورد واحد فيجب الكذب ويكون طاعة وان كان قبيحا ذاتا لان الحسن والقبح لا يكونان علتين تامتين بل مقتضيان للحكم وهو موقوف على رفع المانع فحيث وجد
متعين الاقوى كما ذكرنا فما قال المحقق الفاضل المعاصر الشيخ المرتضى الانصارى مد ظله فى كون قبح التجرى ذاتيا الى ان قال فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهة يتدارك
بها قبحه كالكذب المتضمن لانجاء نبى غير وجيه لعدم ارتفاع قبح الذاتى غايته التعارض بينه وبين الحسن العرضى كما مر ثم قسم التجرى على اقسام ستة منها مجرد قصد
المعصية ومنها القصد مع الاشتغال بمقدماته ومنها القصد مع التلبس بما يقصد كونه معصية ومنها التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاء لتحقق المعصية
به ومنها التلبس لعدم المبالات بمصادفة الحرام ومنها التلبس رجاء ان لا يكون معصية وخوف كونه معصية ويشترط فى صدق التجرى فى الثلثة الاخيرة
عدم كون الجهل عذرا عقليا او شرعيا كما فى الشبهة المحصورة وفيه نظر لان التجرى هو قصد المعصية مع الاشتغال بمقدماتها او باصل المعصية اعتقادا
وان خالف الواقع سواء كان الاعتقاد قطعا ولو شرعيا او احتماليا مسببا من الاسباب العقلائية من المظنون والمشكوك والموهوم مما لم يثبت حجيته فيما
كان مجرى للاستصحاب او للاحتياط اللازم كالشبهة المحصورة وجوديا كما فى جهات القبلة او عدميا كاشتباه المذكى بالميتة وكالشبهة فى اللحوم والفروج الذى
واما اشتغاله فى قصد المعصية فقط من دون ارتكاب مقدمة ولا ذى المقدمة او مع الاشتغال بالمقدمة وترك ذى المقدمة خوفا من الله تعالى وكذا فيما كان
الاحتمال فيما لم يكن مجرى للاستصحاب او الاحتياط اللازم فلا يصح لعدم كون الاول معصية وكذا الثانى المعفو عنه اجماعا وعقلا وسنة للاخبار الدالة على
ان المعصية لا تكتب الى كذا رجاء لتوبته ففيها تاب ولم تعمل اولى وكذا الثالث لكونه مجرى لاصالة البرائة فلا يكون معصية فان قلت القول بكون قصد المعصية
مع ارتكاب مقدماتها معصية وان ترك اصل المعصية لمانع يوجب العقابات لا تحصى فى ارتكاب المقدمات الوجودية للحرام كالزنا فبارادته مع المشى والحركة
البدن ففى كل قدم معصية قلت المذمة العقلية فى كل قدم حاصل ولا ضير فيه وان كان على خلافه الاجماع او دليل آخر فنقول بالعقاب الواحد المترتب على الجزء
الاخير للعلة التامة حال سلب الاختيار كما قلنا فى المقدمات التركيبية فان قلت يلزم على مرتكب الزنا اعتقادا مع مطابقته للواقع عقابات ثلثة احدها للقصد
وارتكاب المقدمة من الجزء الاخير للعلة التامة وثانيها على ارتكاب الزنا الاعتقادية وثالثها على الزنا الواقعية قلت اولا نسلم ولا ضير فيه واما الاخير
فلا لكون المصادفة للواقع قهريا لا يوجب العقاب فتدبر اذا عرفت ذلك فاعلم ان العلم الحاصل للمكلف بالحكم الشرعى او الموضوع المستلزم له قسمان قسم يكون
علما تفصيليا بالخصوص من دون توسط العلم الاجمالى ولا ريب ظاهر من وجوب اطاعته مقتضاه وكون مخالفته عمدا موجبا لاستحقاق العقاب وقسم يكون علما
اجماليا والكلام فيه يقع فى مواضع الاول فى ان العلم الاجمالى بالوجوب الواقعى او الحرمة كذلك يكفى فى تنجز التكليف على ذمة المكلف ظاهرا او لا بل يكفى امكانه فى
بعض الموارد كالشبهة الحكمية ولذا وجب الفحص فيه على المجتهد والمقلد او لا يكفى حتى يحصل العلم التفصيلى او يكفى احتمال التكليف او التفصيل وهذا يرجع
الى مسئلة البرائة والاحتياط وقد حققناه واوضحنا الحق فى جميع الشبهات من الموضوعية والحكمية والمختار فيها كون الاصل المعتمد هو البرائة فيما لا يحصل العلم
بالوجوب او الحرمة او احدهما حتى يرد الدليل على ثبوته الا فى اللحوم فانه يجب فيها الاحتياط ولو لم يكن علما اجماليا ووجوب الاحتياط فيما حصل العلم الاجمالى
الا فيما خرج كشبهة غير المحصور فى الموضوعات والوقايع الكثيرة كغير المحصور فى الشبهة الحكمية وفيما يوجب فيه الاحتياط العسر والضرر او التكليف بما لا يطاق
وفيما ورد فيه دليل على البرائة وفيما يرجع الشك فى التعيين الى المكلف كالخنثى وواجدى المنى فى الثوب المشترك الثانى فى ان بعد كفايته فى تنجز
التكليف هل يجب فيه تحصيل القطع باتيان الواقع فيما امكن مطلقا او الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية فيما لا يمكن كالمحذورين او يكفى احتمال الموافقة
وعدم المخالفة القطعية مطلقا والحق هو الاول وقد حقق فى اصالة الاحتياط الثالث فى انه هل يكفى باتيان الواقع بالاحتياط مع امكان العلم التفصيلى
او الظن المعتبر او لا بل يجب تحصيله مع امكانه لعدم شرعية الاحتياط او التفصيل بين المتباينين والاقل والاكثر او التفصيل بين المعلوم والظن الخاص
احتمالات وهذا يرجع الى مسئلة اشتراط العلم بالوجه ونيته وعدمه توضيحه ان الصور ثلثة الاولى كون العلم التفصيلى حاصلا فعلا الثانية عدمه وعدم
امكان تحصيله او استلزامه العسر او الضرر او التكليف بما لا يطاق الثالثة عدم فعليته مع امكان تحصيله بدون المانع وعلى الثلثة فاما ان يشترط العلم
بالوجه فى صحة العبادة او نيته من حيث هو او لا بل يكفى نية القربة كما هو الحق وحقق فى الجهل فى العبادات لاطلاق الادلة من قوله اغسلوا وهكذا
معتضدا ببناء العقلاء وغيره وبان الاحكام الفرعية انما هى مقدمات للعمل دون الاعتقاد فيكفى ايجاد العمل بخلاف احكام اصول الدين كوجوب
الاعتقاد بالله وتوحيده فان المطلوب فيها نفس الاعتقاد لا العمل اما على الاول فان كان حاصلا فعلا كما فى الصورة الاولى فينوى الوجه من الوجوب

فى ان العلم الاجمالى الحاصل بالحكم الشرعى او الموضوع المستلزم له قسمان

او الاستحباب فى المامور به لفرض عدم اداء الظن المعتبر بالمامور به واشتراط كونه منويا به بالخصوص حين الاتيان ويجب العمل به لفرض حجيته ووجوب
اتباعه ولا يجوز له الاحتياط الوجوبى لان وجوبه موقوف على عدم الدليل والمفروض وجود الدليل فيكون تشريعا نعم الاحتياط الاستحبابى يجوز لحسنه
عقلا باحتمال كون الموهوم محبوبا فى الواقع وكذا شرعا من اوامر الاستحباب فى الاحتياط كقوله ع اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت واخبار التسامح بل اجماعى
كما يقول الفقهاء الاولى او الاقرب كذا او الاحتياط كذا وان لم يكن حاصلا فعلا مع عدم امكان تحصيله كما فى الصورة الثانية فيكون متعبدا بتعيين الوجه بالاصل
المثبت للحكم الظاهرى فى مقام الجهل بالواقع نفيا واثباتا فعلى الرابع ينوى عدم وجوبه وفى الاحتياط ينوى وجوب ما ياتى به ولو استلزم التكرار كالظهر والجمعة فى
وجوب كل منهما ظاهرا ولا يكون تشريعا لكونه مامورا بهما باوامر الاحتياط لفرض حصول صغرى الاصل بانه مما لا يعلم الدليل وكلما كان كذلك فكذلك على انه لو لم يكن
مامورا به فاما ان يكون مامورا بالوجه الواقعى كان تكليفا بما لا يطاق او لا يكون له تكليف فيلزم خروجه عن المكلفين او يكون شرطية العلم بالوجه الواقع فى صورة امكانه
ومع عدمه يكون مامورا بالوجه الظاهرى الحاصل من الاصل والاولان معلوما البطلان فتعين الثالث واما الثالثة اعنى فيما لم يكن حاصلا فعلا مع امكان | وهو المطلوب
تحصيله فيجب تحصيله مقدمة لتحصيل العلم بالوجه وبنيته ولا يجوز الاحتياط كما مر واما على الثانى اعنى عدم اشتراط العلم بالوجه وبنيته فيما كان العلم والظن المعتبر
حاصلا فيجب العمل بمقتضاه فى العمل وجوبا او مباحا وهكذا وعدم جواز الاحتياط الوجوبى وجواز الاحتياط الاستحبابى واما فى النية فيما بان من الواجب والمستحب
يكون مخيرا بين نية الوجه وبين القربة وفيما لم يكن حاصلا ولا يمكن تحصيله فيجب عليه العمل بمقتضى الاصل وجعله مامورا به فان كان فيما يجب الاحتياط فيحتاط
وفى النية مخير بين قصد الوجوب الظاهرى وقصد القربة وان كان فيما لا يجب الاحتياط فيحمل المامور به عدم وجوبه ظاهرا وان اراد اتيانه لحسن الاحتياط
فينوى القربة واما فيما لم يكن حاصلا مع امكان تحصيله ففيه احتمالان بل اقوال الاول جواز البناء على الاحتياط فيما امكن وعدم لزوم تحصيل العلم بالوجه فيه يكون
الواجب احدهما مخيرا الثانى لزوم تحصيله وعدم مشروعية الاحتياط فيه الثالث التفصيل بين ما يستلزم الاحتياط التكرار كالمتباينين كما فى الظهر والجمعة وجها
القبلة وعدمه كما فى الاقل والاكثر الرابع التفصيل بين العلم والظن الخاص والظن المطلق بعدم الجواز فى الاولين والجواز للاخير للاول اطلاق اوامر الاحتياط
امكن تحصيل العلم بالوجه ام لا بكونه طريقا للعمل كالعلم لفرض عدم شرطية العلم بالوجه لانه وان لم يكن واجبا هنا لكن حسن الاحتياط اجماعى عقلى ولكونه
موجبا للقطع باتيان المحبوب الواقعى وللثانى الاصل التوقيفى لان البناء على تحصيل العلم بالوجه والعمل بمقتضاه مشروع بالفرض والاجماع وان قلنا
بعدم شرطيته وح لابد من اثبات مشروعية الاحتياط مع امكان العلم واصالة الاشتغال لان الامر يرجع الى ان الاحتياط طريق كالعلم بالوجه او التخيير بينهما
او يتعين بالعلم والاصل هو الثانى الثالث بناء العقلاء على التقبيح فيمن امكنه تحصيل العلم بالمامور به بخصوصه وتركه واحتاط سيما فيما يستلزم التكرار الرابع
الاخبار العلاجية بتمامه لتعليق الاحتياط على فقد المرجحات بامره او لا بالاخذ بالمرجحات من موافقة الكتاب والشهرة ومخالفة العامة وامثالها وبعد فقدها امر بالاحتياط
فيها امكن تحصيل العلم بلا معارض اولى فتكون مشروعية الاحتياط فى صورة عدم امكان العلم بالوجه لا يقال هذا خلاف الاجماع على حسن الاحتياط لانا نقول الاجماع ممنوع هنا
كما عن الحلى بالمنع عن التكرار فى الصلوة فى الثوبين المشتبه الطاهر بالنجس مع امكان تحصيل العلم او الصلوة بالجهتين او التوضؤ بالوضوئين مع القطع بكون احدهما بالماء المطلق
بل حكى عن ظاهر بعض الاتفاق على المنع بل نسب الى السيد الرضى ره المنع فيما لا يستلزم التكرار ايضا فى مسئلة الجاهل القصر والى اخيه السيد المرتضى ره ثبوت الاجماع
على بطلان صلوة من لا يعلم احكامها فقائل الجواز كونه قائلا باشتراط العلم بالوجه وللثالث فى المنع فيما يستلزم التكرار ما مر من الوجوه الاربعة للقول الثانى سيما تقبيح
العقلاء من سمع امر مولاه مجملا بين البطيخ والخبز ولم يسئل من مولاه حتى يعينه بل بنى على اتيانهما معا مع كون سيرة المستمرة على تحصيل العلم وعدم البناء على
الاحتياط او لا وجوازه فيما لا يستلزم التكرار كالاقل والاكثر كالسورة المحتملة للاستحباب والوجوب فى الصلوة بالبناء على الاحتياط باتيانها منها مع السورة مع القطع بعدم
مضريتها فى الصلوة فلبناء العقلاء على التحسين وعدم التقبيح لكونه موجبا للقطع باتيان المحبوب الواقعى وعدم اشتراط العلم بالوجه ولا نيته ولعموم ادلة حسن
الاحتياط فيما كان الوجه الظنى المعتبر حاصلا فعلا ففيما لم يكن حاصلا فعلا بالاولوية بل الاجماع فى الحقيقة واما عدم وجوب الاحتياط بتحصيل القطع باتيان المحبوب
وجواز تحصيل الاعتقاد والعمل به ولو ظنا فلفرض اعتباره وكون العمل به موجبا للاجزاء بل الرابع فى المنع من العلم والظن الخاص القائم مقامه واضح لكون
الاحتياط مع العلم تشريعا وكذا الظن الخاص عند ما قال الشارع بوجوب العمل به من حيث هى وان كان باب العلم متفقا كقوله ع خذ معالم دينك من يونس فى
يونس السورة لم يكن واجبة فى الصلوة وافاد قوله الظن بعدم وجوبه فاحتاط واتى بالسورة فيها من حيث احتمال وجوبها لا من حيث استحبابها فلا ريب فى كونه قبيحا
عند العقلاء مع قيام الحجة على العمل به والقبح فيما يستلزم تكرار قطعى واقوى واما جوازه فى الظن المطلق فلان حجيته من باب الاضطرار وحسن الاحتياط فيه قطعى
لا بقوة حجية الظن المطلق موقوف على ابطال العمل بالاصول ومنها الاحتياط فلا يجوز العمل بالاحتياط الا انا نقول الاحتياط الباطل هو وجوبه معينا وهو مسلم لاستلزامه
فى اغلب الموارد المنسد العسر والحرج وكونه بتبعيض محكما واما حسنه ولو فى موارد العسر فلم يبطل ويكون مخيرا فى جعل الظن المطلق طريقا او الاحتياط اما الاول
فلفرض حجيته واما الثانى فلانه هو الاصل لوجوه الاول الاجماع على حسنه فيما كان الظن المعتبر على خلافه كما يقولون الاظهر والاقوى كذلك والاحتياط
كذلك الثانى عموم الاخبار الدالة على حسن الاحتياط سواء امكن العلم ام لا واخبار العلاجية انما وردت على طبق سؤال السائل فى اخذ احد الخبرين وعدم
لزوم الاحتياط الا مع جواز العمل بالاحتياط الثالث فى انفتاح الاغلب فى الصور النادرة المنسدة لا يجوز العمل بالظن لاصالة حرمته بل اللازم اخذ الاصل
من البراءة فى موارده ما واخذ الاحتياط فى موارده فيكون حسن الاحتياط اصلا وجعل الظن المطلق دليلا على فرض الانسداد الاغلبى انما هو لو لم نع لزوم
الاحتياط معينا لئلا يلزم التخيير وطريقه ويكشف عن ذلك انه لو ظن وجوب الجمعة فى اول الزوال واتى بها بقصد وجوبه او قربته لم يجب الاحتياط باتيان الظهر ايضا
اجماعا فكذا لو بنى على اتيانها اوة احتياطا لفرض عدم شرطية العلم بالوجه وان كان لا ازما مقدمة اكضيق الوقت واستلزامه العسر والضرر فيما لا يمكن الاحتياط
او التكليف بما لا يطاق وبما ذكرنا ظهر ان التمسك بالاصل التوقيفى والاصل الاشتغال على بطلان الاحتياط الا ان الاصل حجة ما لم يكن دليل والدليل

فلذم

قدم وتقبيح العقلاء فيما كان بناء المكلف على اتيان المحبوب الواقعى سيما فى الظن المطلق ممنوع مع ان مذمة العقلاء من باب ان بعد حجية الظن هذا العمل والمستقر
غير لازم ونسبة القول بالمنع الى الحلى والسيد الرضى والمرتضى لاشتراط العلم بالوجه والجواب ما قلنا احسن لعله لولا ان الظاهر كون تكرار العبادة احتياطا فى
الشبهة الحكمية مع ثبوت الطريق اليه ولو بالظن المطلق خلاف السيرة المستمرة بين العلماء ويكفى عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه للقطع
بجواز العمل بالظن سيما مع جماعة عن مشروعية الاحتياط كما مر فالاحوط ترك ذلك نعم فيما لا يلزم التكرار حسن الاحتياط مسلم فى مقابل الظن المطلق
على هذا ان احتاط بالتكرار على القول بالمنع فصلى بالثوبين او بالجهتين او توضأ بالوضوئين فهل تكون عبادته فاسدة ام لا والحق الثانى لان منع
الطريق خارج من اصل العبادة بفرض عدم اشتراط العلم بالوجه لا يوجب منع اصل العبادة كما لا يخفى ومما ذكرنا فى الظن المطلق والاحتياط لا يختص بصورة
عدم فعليته مع امكان تحصيله بل فى صورة حصوله فعلا يجرى فيه ما تقدم الرابع فى انه اذا تولد من العلم الاجمالى العلم التفصيلى او الظن المعتبر فهل يجب العمل به مطلقا
او لا او التفصيل مثاله كما قال المحقق المعاصر حيث قال وبالجملة لا فرق بين هذا العلم التفصيلى وسائر العلوم التفصيلية الا انه قد وقع فى الشرع موارد
يوهم خلاف ذلك منها ما حكم به بعض فيما اذا اختلفت الامامية على قولين ولم يكن مع احدهما دليل من انه يطرح القولان ويرجع الى مقتضى الاصل فان
اطلاقه يشمل ما لو علمنا بمخالفة مقتضى الاصل للحكم الواقعى المعلوم وجوده بين القولين بل ظاهر كلام الشيخ ره القائل بالتخيير هو التخيير الواقعى المعلوم
تفصيلا مخالفته لحكم الله الواقعى فى الواقعة ومنها حكم بعض بجواز ارتكاب كلا المشتبهين فى الشبهة المحصورة دفعة او تدريجا فانه قد يؤدى الى العلم
التفصيلى بالحرمة او النجاسة كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جارية فانا نعلم تفصيلا بطلان البيع فى تمام الجارية لكون بعض ثمنها ميتة فنعلم تفصيلا
بحرمة وطيها مع ان القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه اخراج هذه الصورة ومنها حكم بعض بصحة ائتمام احد واجدى المنى فى الثوب المشترك بينهما بالاخر
مع ان المأموم تعلم تفصيلا ببطلان صلوته من جهة حدثه او حدث امامه ومنها حكم الحاكم بتنصيف العين التى تداعاها رجلان بحيث يعلم صدق احدهما او
كذب الاخر فان لازم ذلك جواز شراء ثالث للنصفين من كل منهما مع انه يعلم تفصيلا عدم انتقال تمام المال اليه من مالكه الواقعى ومنها حكمهم بانه لو كان لاحد
درهم وللاخر درهمان فتلف احد الدراهم عند الودعى ان لصاحب الاثنين واحدا ونصفا وللاخر نصفا فانه قد يتفق افضاء ذلك الى مخالفة تفصيلية
كما لو اخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث فانه يعلم تفصيلا بعدم انتقاله من مالكه الواقعى اليه ومنها ما لو اقر بعين لشخص ثم اقر بها للاخر فانه يغرم
للثانى قيمة العين بعد دفعها الى الاول فانه قد يؤدى ذلك الى اجتماع العين والقيمة عند ثالث واحد لشرائهما فيعلم عدم انتقال تمام الثمن اليه لكون
بعض مثمنه من العين والقيمة مال المقر فى الواقع ومنها الحكم بانفساخ العقد المتنازع فى تعيين ثمنه او مثمنه والصيغة على وجه يقضى فيه بالتحالف كما
لو اختلفا فى كون المبيع بالثمن المعين عبدا او جارية فان رد الثمن الى المشترى بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلى بصيرورته ملك البائع ثمنا للعبد او الجارية
وكذا لو اختلفا فى كون ثمن الجارية عشرة دنانير او مائة درهم فان الحكم برد الجارية الى البائع بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلى بانتقالها الى المشترى وكذا لو
قال احدهما بعتك الجارية بمائة وقال الاخر وهبتنى اياها بعد التحالف يرد الى صاحبها مع انا نعلم تفصيلا بانتقالها عن ملك صاحبها الى الاخر الى غير ذلك من
الموارد التى يقف عليها المتتبع لكن يرد عليه فى المثال الاول بعدم خروج مقتضى الاصل عن احد القولين غالبا كما حقق فى الاجماع المركب لا نزاع ان يعلم بالتكليف
بين القولين وجوبيا مرددا بين الموضوعين كالظهر والجمعة او تحريميا كذلك او بين الوجوب والتحريم او لا يعلم كدوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة او بين الحرمة
وغير الوجوب وعلى الاول الاصل الجمع باتيانهما فى الوجوبى وتركهما فى التحريمى والتخيير فيهما ولا يكون خارجا عن قول الامام حتى فى التخيير لانه بدوى لا يحصل القطع بخروجه
عن قول الامام فى العمل وعلى الثانى ينفى الوجوب فى الاول والحرمة فى الثانى باصالة البراءة ويحكم بطرف الحكم وفى بعض الموارد كدوران الامر بين الوجوب والاباحة
او الكراهة او بين الحرمة والاباحة او الاستحباب يكون المقتضى فى الاولين الاستحباب الظاهرى وفى الاخيرين الكراهة الظاهرية وهو وان كان خارجا عن القولين
قول الامام لانه لا ضير فيه كالمتولد من الكلب والشاة بالحكم بالطهارة الظاهرية وحرمة الاكل مع ان احدهما مخالف للواقع ولا ضير فيه لانه طرح لقول الامام
فى الحكم الواقعى المجهول عندنا لا لقول الامام باخذ الحكم الظاهرى للموضوع فى مقام الجهل لان موضوعه لا يعلم نجاسته لجواز كونه شاة لا شاة والاصل
فيه الطهارة وكذا لا يعلم حليته لجواز كونه كلبا لا كلبا والاصل فيه الحرمة ومثله التخيير فى الحد بين الامر الشارع بالتخيير وحكم العقل ايضا ومثل باحتمال
وطى المرأة المرددة بين من حرم وطيها بالحلف ومن وجب مع اتحاد زمانهما لانه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب او الترك الموافق للحرمة وفيه انه يصح لو قلنا بالتخيير
الظاهرى البدوى ومعه لا يصح القول باباحة الوطى لكون التخيير مغايرا لها وان خرج عن موضوعى الوجوب والحرمة بناء على اختصاص التكليف بمن علم بالخصوص
فلا يناسب قوله بانه مخالفة التزامية لعدم التكليف حتى يكون مخالفة وفى المثال الثانى اعنى المذكى والميتة فى الشبهة المحصورة ولا بان على فرض اعتبار
العلم الاجمالى يجب التحرز عنهما اكلا وبيعا او تصرفا وثانيا على فرض عدم اعتباره وجواز الارتكاب مع انه لم يقل به احد سيما فى الدفعى انما هو فى غير اللحوم واما
منه فيجب الاجتناب اجماعا ولو لم يكن علم بالميتة فى البين فلا يكون به قول فكيف بان يكون شرعا حتى يقال انه قد ورد فى الشرع ما يوهم خلاف ذلك وثالثا ان
النزاع منه فى الحكم التكليفى من العقاب وعدمه واما الحكم الوضعى فالاتفاق فى ترتب الاثار عند العلم بسببه كارتكاب المايعين المشتبهين بالنجاسة
اتفاقا وفى المشتبهين بمال الغير بعد اكله او شربه يحكم بضمانه وفى انتقاله يتوقف على الاجازة وفى الميتة المنضمة الى المذكى بعد بيعهما مثل انضمام العذرة
الى غيرها من المبيع فى عدم انتقاله بعقد المقابل للميتة فتوقف اباحة وطى الجارية على اجازة صاحبه وهكذا كما هو المحقق وفى الثالث انه ان كان البناء على
العلم الاجمالى فيلزمه القول ببطلان صلوة المأموم ولا يكون مخالفا للاجماع بل ظاهر المشهور فسادها ان لم يكن اجماعا ولا يكون خلاف الواقع وان كان
البناء على تعلق التكليف بمن علم كونه محدثا بالخصوص ولا يتعلق التكليف بالامام والمأموم ايضا لانهما غير متيقنين بالخصوص فظاهر انه فى الواقع كما هو
ولا يكون مخالفا للواقع لفرض اختصاص الحدثية بالعالم بالخصوص وخروج الجاهل فى الواقع عن موضوع التكليف كذا كان حكم كل فى نفسه بالنسبة الى حكم الاخر

فما من مبلغ فهو
العمل بالاجمال الى العلم التفصيل
او الظن المعتبر فى العمل
بعلم مطلقا او

الا ان القطع بالخصوص حاصل بكون هذه الصلوة مع الحدث فاسدة لاجل رفع الخصوصية واباحته الظاهرية لمن لا يعلم الحال وكذا احدهما معهما ولا يكون موجبا للانتقال
لعدم ذكره في اسباب الانتقال من احلته لذا كان بصفة مما في يد من لعوسما لك له وانما حرام اجماعا وواجب الرد الى مالكه متى علم كذب احدهما بالخصوص وكذا انما
امام المدعي البينة مع كونه كاذبا وحكم الحاكم له باخذه واخذه فانه حرام عليه ويجب عليه الرد الى المدعى عليه اجماعا وكذا لو اقر المنكر بكذبه بعد حلفه يجب عليه
الرد اجماعا وللمدعي التقاص ان لم يدفع وح الثالث الذي يريد الشراء ان كان جاهلا بالمقام فيجوز له شراؤه كسائر اموال الناس يشترون بمجرد اليد وسوق المسلم
وفعله وان كان عالما بالمقام فعلى فرض اعتبار العلم الاجمالي ولزوم التحرز وعدم اعتبار سبب الظاهري اعني حكم الحاكم بالتنصيف فلا يجوز له شراء المادعة
ولا بد بجاوان قلنا بعدم اعتباره في مقابل حكم الحاكم بالتنصيف وترتب الاثار الملكية ظاهرا من اباحة التصرفات حتى البيع والشراء كما عليه سيرة المسلمين
ومنها حكم الحاكم بالتنصيف مع علمه بكذب احدهما اجمالا والبناء على العلم التفصيلي فلزم جوازه وح ان كان اجماع على حرمة تصرفه في مال الغير المعلوم بالاجمال
منكشف عن بطلان البناء على العلم التفصيلي وان لم يكن اجماع فلا اضر منه لخروج الجاهل بالخصوص عن موضوع التكليف كما مر فلا يكون مما ايضا مخالفا للواقع
الا انه في الحكم الوضعي من علمه بعدم انتقال النصف من مالكه لو اتفق اليه بوجه داليه متى علم صاحبه او اجازته ومثله الخامس اعني الدرهم المشترك ولما
السادس فان اجتمع العين والقيمة عند صاحب العين او القيمة فيعلم صدقه وكذب الاخر او بالعكس فيحرم عليه احدهما وكذا بيعه لعلمه بكونه مال الغير في الواقع لانه في
الظاهر وان حكم بكونهما ماله ظاهرا واباحة التصرف حتى البيع والشراء الا انه في الواقع بينه وبين الله ان علم بكذبه فيحرم عليه ويجب رده الى صاحبه ان اجتمعا عنده
ثالث فكالسابق وفي الانتقال القهري كالارث يجب رده ومما يظهر امر السابع والثامن والتاسع لان علم المشتري في الاول بكون الثمن مال البايع بالخصوص يوجب
الحكم بكون اخذه الثمن من البايع بعد التحالف على وجه التقاص او الفسخ القهري وعلم البايع في الثاني بكون الجارية من مال المشتري بالخصوص يوجب الحكم بكون اخذه
من المشتري من باب التقاص او الفسخ القهري وفي الثالث بعد التحالف يوجب الحكم برده الى صاحبه وليس فيه تقاص الا ان يقول بالفسخ القهري وهذا يكشف عن كون البناء
على الاسباب الظاهرية لا العلم بالواقع ولو تفصيلا للعلم التفصيلي في هذه المواضع لعلم التفصيلي في الاول لكون الثمن مال البايع مع انه ياخذه وفي الثاني والثالث
العلم التفصيلي حاصل بانتقاله الى المشتري وصاحبه مع انه ياخذه بعد التحالف هذا ان لم نقل بوجوب تخلصه منه بالفسخ الاختياري او احد الاسباب الناقلة اختيارا
ان امكن ورضي مدعيه والحاصل ان ما ذكره الا انه قد وقع في الشرع موارد يوهم خلاف ذلك ليس بموقعه لانه لم يرد اجماع ودليل على خلافه فيلزم العمل به ولا بد
وان قام الدليل على خلافه فيخرج بالدليل فان القواعد تخلف كما هو ظاهر الخامس في المخالفة للعلم الاجمالي قال المحقق المعاصر تبصرة على وجهين احدهما المخالفة من
حيث الالتزام كالالتزام باباحة وطي المراة المرددة بين من حرم وطيها بالحلف ومن وجب عليه وطيها به مع اتحاد زمانى الوجوب والتحريم ان لم يكن تعبديا يعتبر
منه قصد الامتثال فان المخالفة فيه ليس من حيث العمل لانه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب او الترك الموافق للحرمة فلا قطع بالمخالفة الا من حيث الالتزام باباحة
الفعل الثاني مخالفته من حيث العمل كترك الامرين اللذين يعلم وجوب احدهما وارتكاب امرين يعلم حرمة احدهما فان المخالفة هنا من حيث العمل ثم قال اما المخالفة الغير
العملية فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعية والحكمية سواء كان الاشتباه بين حكمين لموضوع واحد كالمثالين المتقدمين او بين حكمين لموضوعين كطهارة
البدن وبقاء الحدث لمن توضأ غفلة بالمردد بين الماء والبول اما في الموضوع فلان الاصل يخرج مجراه عن موضوع المكلف بناء على عدم علمه بالخصوص بالوجوب
ولا بالحرمة فيخرج عن موضوع حكمي التحريم والوجوب لان موضوعه هو العلم بالخصوص فيحكم بالاباحة لا لاجل طرحهما وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن وبقاء
الحدث واما الشبهة الحكمية فلان الاصول وان لم يخرج مجراها عن موضوع الحكم الواقعي بل كانت منافية لنفس الحكم المعلوم الاجمالي كاصالة الاباحة مع
العلم بالوجوب في الواقع اجمالا الا ان الحكم المعلوم اجمالا لا يترتب عليه اثر الا وجوب الاطاعة وحرمة المعصية والمفروض انه لا يلزم من اعمال الاصول مخالفة عملية
لتحقق المعصية ووجوب الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت لان الالتزام بالاحكام الفرعية يجب مقدمة للعمل وليست كالاصول الاعتقادية
يطلب فيها الالتزام والاعتقاد من حيث الذات ثم قال والتحقيق ان طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوما تفصيلا ليس محرما من حيث كونه معصية دل العقل على قبحهما
فاذا فرض العلم تفصيلا بوجوب الشيء فلم يلتزم به المكلف لكنه فعله لا لداعي الوجوب لم يكن عليه شيء نعم لو اخذ في ذلك الفعل نية القربة فالاتيان به لا للوجوب
مخالفة عملية فاذا كان هذا حال العلم التفصيلي فاذا علم اجمالا بحكم مردد بين الحكمين وفرضنا اجراء الاصل في نفي الحكمين اللذين علم بكون احدهما حكم الشارع
ايضا عدم مخالفتهما في العمل فلا معصية وكذلك لو فرضنا عدم جريان الاصل لما عرفت من ثبوت ذلك في العلم التفصيلي فالمخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفة
ومخالفة الاحكام الفرعية انما هي من حيث العمل ولا عبرة بالالتزام وعدمه بوجه خصلته لو وجب الالتزام باحدهما المعين فلا يمكن لاحد لانه تكليف من غير بيان وان
كان بالتخيير وهذا لا يمكن اثباته الخطاب المعين المردد فلا بد من خطاب اخر عقلي او نقلي ثم قال واما المخالفة العملية وان كانت لخطاب تفصيلي فالظاهر عدم
جوازها موضوعا كان كقول الشارع اجتنب عن النجس لان تلك معصية لذلك الخطاب لان المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الانائين فان قلت
اذا اجرينا اصل الطهارة في كل من الانائين واخرجناهما عن موضوع النجس فليس في ارتكابهما مخالفة لقول الشارع قلنا اصالة الطهارة في كل منهما بالخصوص
انما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو واما الاناء النجس الموجود بينهما فلا اصل يدل على طهارته لانه نجس يقينا فلا بد من اجتنابهما معا او احدهما و
هذا كما ترى فاسد في مقامات عديدة منها قوله باباحة الوطي مع القطع بالحلف وتعلق الطلب به مرددا بين الوجوب والحرمة ان كان بناء على عدم اعتبار
العلم الاجمالي واختصاص التكليف بمن علم بالخصوص والجاهل بالخصوص خارج عن موضوع التكليف فيكون مباحا في الواقع كما صرح به فلا يكون له تكليف
فمن حتى يتصور المخالفة ومعه لا يناسب قوله انه مخالفة التزامية لا عملية وان كان بناء على اعتبار العلم الاجمالي فقاطع بالطلب الخصوصي اجمالا وخروجه عن
الاباحة ولا يمكن اثباته الا بالموافقة الاحتمالية بالتخيير فلا يكون اباحة ذاتية لاستلزامها جواز الفعل والترك في كل عمل ولا يكون مخالفة بمجرد
التخيير فانه لادراك الواقع فظاهري وبدل واقعي في العمل الاول لئلا يلزم المخالفة العملية ومنها التفصيل بين الموضوعي والحكمي لان الخطابات المتعلقة بالموضوعات

النفس

النفس الامرية باضافة القيد كقوله احترز عن البول او البول النجس يجب الاحتراز عنه وقد تقيدت بصورة العلم وح فان قيدها بالعلم التفصيلي فيخرج الجاهل بالخصوص
عن موضوع التكليف موضوعا كان او حكما لاشتراك الادلة وان قيدت بالعلم الاعم فيختص عدم التكليف فيما لم يكن علما مطلقا كما هو الحق وحقق في اصالة
البراءة فلا فرق فيما علم اجمالا بين كونه موضوعا او حكما لان موضوع عدم العقاب فيها عدم العلم لا عدم العلم بالموضوع او الحكم سواء كان عدم العلم والشبهة
في الحكم في نفس الحكم او كان مسببا من الشبهة في الموضوع المستنبط او الصرف كما يتصور ان يقول هذا لا يعلم وجوب وطيه بالخصوص ولا حرمته فكذا ايضا في الظهر والجمعة
لا يعلم وجوب كل منهما بالخصوص لا يقال ان الوجوب في احدهما قطعي لانا نقول الطلب في احدهما ذكرنا ايضا قطعي والفرق بحكم صرف بل الشبهة لاشتراك الادلة ومنها قوله
واما الشبهة الحكمية الى ان قال بان الاباحة منافية مع العلم بالوجوب وفيه ان الاباحة في حق الجاهل غير منافية للوجوب في حق العالم بالوجوب بالخصوص وقوله الاحكام الفرعية
مقدمة للعمل لا للاعتقاد والالتزام مسلم لكنه لا يستلزم التفصيل بين الموضوع والحكم نعم يصح ان يقول على فرض اعتبار العلم الاجمالي ان كل ما امكن تحصيل الموافقة
القطعية بدون المخالفة القطعية يجب وكلما لا يمكن الا بالمخالفة القطعية كالمحذورين فيكفي الموافقة الاحتمالية وهذا يثبت التخيير الظاهري البدلي في المحذورين
لا الاباحة الواقعية كما قال ومنها قوله بعد والتحقيق ان طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوما تفصيلا ليس محرما الا من حيث كونه معصية فاذا فرض العلم
تفصيلا بوجوب الشيء فلم يلتزم به المكلف لكن فعله لا لداعي الوجوب لم يكن عليه شيء نعم لو اخذ فيه نية القربة فالاتيان به لا للوجوب مخالفة عليه ومعصية لترك
المامور به فيه ان فعله لا لداعي الوجوب ان كان مراده لا اتيانه لكونه محبوبا للشارع من غير داعي الوجوب وقصده فيرجع الى اشتراط العلم بالوجه وقصده وان كان
مراده اتيانه لكونه فعلا من الافعال فيخرج عن الطاعة والكلام فيها لا في الحكم الوضعي وقوله نعم لو اخذ فيه النية الخ فيه ان اتيان الشيء مع النية لا دخل
فيه لقصده لكونه واجبا ومنها قوله لا بد من خطاب اخر عقلي او نقلي لان الخطاب الدال على التخيير موجود من العقل لعدم امكان غيره وكذا الشرع اعلى حيا بالتخيير
وان كان المراد الخطاب الدال على الالتزام به ففيه ان كل الخطابات كذلك لان اغسل وتيمم وهكذا يدل على طلب حتى لايجاد الفعل وانا استفيد منها ومن غيره
وجوب قصد الوجوب في الايجاد ففي المقام كذلك وان لم نستفد فكذا المقام ومنها قوله واما المخالفة فان كان لخطاب تفصيلي فلا يجوز سواء كانت في الشبهة
الموضوعية كارتكاب الانائين المشتبهين المخالف لقوله اجتنب عن النجس او الحكمية كترك القصر والاتمام في الحكم لان ذلك معصية لذلك الخطاب الى ان قال واما
الاناء النجس الموجود بينهما فلا اصل يدل على طهارته لانه نجس يقينا وفيه انه لا فرق بين قوله البول نجس يجب الاحتراز عنه وبين قوله احترز عن النجس لان المراد بالاحتراز
عن النجس ما الاشياء المتصفة بالنجاسة المعلومة او النجس المعلوم ولو بالاجمال او النجس النفس الامري فان كان المراد منه الاول فالمشتبهان طاهران في الواقع بالنسبة
الى عمل الجاهل بالخصوص وان كان المراد الثاني ففي البول المشتبه عالم بالنجاسة البولية في المشتبهين فيجب الاحتراز لعلم الطلب في الوطي وخروجه عن الاباحة ومنها قوله في الشبهة
الموضوعية بخروج الجاهل عن موضوعي التكليف فيه اولا انه منع اعتبار العلم الاجمالي ممنوع لما مر وثانيا على فرض تسليمه جريان الاصل فيه يرفع التكليف اعني عدم
وجوب الاجتناب عن الجاهل سواء كان في الموضوع او الحكم ثم قال وان كانت المخالفة لخطاب مردد بين الخطابين كما لو قطع بكون هذا المايع خمرا او هذه المراة
حراما او قطع بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال او بوجوب الصلوة على النبي ص ففي المخالفة القطعية ح وجوه احدها الجواز مط لان المردد بين الخمر والاجنبية
لم يقع النهي عنه في خطاب حتى يحرم ارتكابه فان الاطاعة والمعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها وفيه اولا ان المردد بين الظهر والجمعة
كالمردد بين البول وغيره والمردد بين الوجوب والحرمة كذلك فانه لم يرد امر في المردد بين الظهر والجمعة وكذا لم يرد نهي في المردد بين البول وغيره وهكذا ويلزم منه
جواز مخالفتها وثانيا بان دليل الخمر اثبت الحرمة في نفس الخمر من حيث هو وكذا الاجنبية علم المكلف بها تفصيلا او اجمالا او لا نحتج الاخير بادلة البراءة الدالة على
عدم العقاب في صورة عدم العلم بقي صورة العلم اجمالا كان او تفصيلا تحت الدليل والاصل عدم التقييد حتى يثبت لا يقال ان في الظهر والجمعة الوجوب قطعي لانا نقول
في الثاني ايضا الحرمة قطعي وفي الثالث الطلب وخروجه عن الاباحة قطعي وثالثا بعد القطع بالمبغوضية في البين او المحبوبية البالغة حد الوجوب مخالفته قبيح عقلا
سواء كان الدال عليه ما ذكرنا او ورد خطاب مردد وقال ثانيها عدم الجواز وهو الحق لما مر الثالث الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية لان مخالفة القطعية
في الشبهات الموضوعية فوق حد الاحصاء بخلاف الحكمية وفيه ان في شبهات غير المحصورة سواء لم يعتبر العلم الاجمالي اصلا موضوعا كان او حكما وفي المحصور مع
ارتباطهما بمكلف واحد ايضا سواء لعدم جواز ارتكابها موضوعا كان او حكما ولا وجه للفرق الرابع الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحد بالنوع
كوجوب احد الشيئين وبين اختلافه كوجوب الشيء وحرمة اخر نظرا الى انه في الواجبات الشرعية باسرها في حكم خطاب واحد بفعل الكل بخلاف المختلف وفيه ان الخطا
في الواجبات كالتكاليف على حسب تعددها ولذا يتعدد العقاب على حسب تركها والثواب على حسب فعلها وهكذا في غيرها ولا فرق بين الاتحاد والاختلاف ثم قال واما
الكلام في اشتباه المكلف سواء كان في الحكم الثابت لموضوع واقعي مردد بين شخصين كواجدي المني او لشخص مردد بين موضوعين كالخنثى فلا يكون كل منهما
مكلفا بعدم علم كل منهما بالتكليف في نفسه لا اجمالا ولا تفصيلا نعم لو اتفق لاحدهما او لثالث علم بتوجه الخطاب اليه دخل في اشتباه متعلق التكليف الذي مر
حكمه ولا باس بالاشارة الى بعض فروع المسئلة منها حمل احدهما الاخر وادخاله في المسجد للطواف وغيره بناء على تحريم ادخال الجنب او ادخال النجاسة غير المتعدية
فان قلنا ان الدخول والادخال متحققان بحركة واحدة دخل في المخالفة المعلومة تفصيلا وان تردد كونه من جهة الدخول او الادخال وان جعلناهما متغايرين
في الخارج كما في الذهن فان جعلناهما راجعين الى عنوان محرم واحد هو القدر المشترك بين ادخال النفس وادخال الغير كانت من المخالفة المعلومة بالخطاب التفصيلي
نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس وان جعلنا كلا منهما عنوانا مستقلا دخل في المخالفة المعلومة بالاجمال وقد عرفت الوجوه المتقدمة فيها الا انها معقد لان احدهما
ذاتي والاخر عرضي بالحيثية كحركة جالس السفينة فان كان دخول الحامل وادخاله المحمول وحركة المحمول اختيارا دخل في المخالفة المعلومة بالاجمال بل يمكن القول بكونه
مع التفصيل لان القدم الذي يضع في المسجد يقطع بكونه مع الجنابة سواء كان دخوله او ادخاله باختياره وحركة المحمول دخولا فقط لا اختيار فيه لعدم علمه بكونه
جنبا او بالاولوية فيما كان حركة المحمول اضطرارا دون الحامل في الدخول والادخال ولو انعكس بان اجبر المحمول الحامل في حمله مع عدم اختياره في الدخول فلا اصير

للحامل ويتعلق التكليف بالحمول لعلمه يكون فعله محرما اما ذاتيا او سببا له كما انه لو كان الحامل في الدخول مختارا دون حمله فان امكنه ترك الدخول يجب عليه مقدمة
نعم ان لم يمكنه بحيث المحرم لا يكون دخوله حراما لبطلان التكليف بما لا يطاق كما لو كان الكل يقربا الاضرع الكل وقولهم ان جعلنا هما الى عنوان واحد وهو
القدر الجامع ففيه ان قدر الجامع لا يكون من حيث هو متعلقا للخطاب بل من حيث الجزئية في ضمن فرد مخصوص لا نعلم كل واحد بالخصوص مع ان القدر
الجامع بين الاباحة والحرمة لا يكون متعلقا للحرمة بل يجوز ايجاده في المباح ولا يجوز نفي الحرمة وبعد حصولهما يحصل العلم اجمالا بتحقق الحرمة فيجب
عدم ارتكابهما ثم الكلام في الاول اعني القطع العقلي واما الثاني اعني القطع العادي فالحق انه حجة ايضا وذلك للوجوه التي ذكرناها واحتمال المنع هنا
انما نشاء من احتمال المخالفة عقلا وهو غير قابل للمنع لان احتمال عقلي مسبب من نفس الامكان الذاتي مع القطع بانتفاء الامارات عليه والتحرز عن هذا الاحتمال
بعد سبقها ومذموم عند العقلاء وكذلك عند الشارع للمطابقة كما يجئ توضيحها في الادلة العقلية ولا فرق في القطع بين ان يكون متعلقه المسائل
الفرعية او الكلامية او الاصولية اعني كونه دليلا او واجب العمل او الموضوعية من المستنبطة والصرفة من حيث ارتباطه بالحكم الشرعي وذلك لاشتراك الادلة واما
بما لا يكون مرتبطة بالحكم الشرعي فلا ثمرة في بيان حجيته وعدمه لا يقال انه لا يكون معتبرا انما لم يكن مرتبطا بالحكم لعدم جريان الدليل العقلي لعدم التكليف
منه والاصل عدم اعتباره في المقام ويثبت غيره بالاجماع المركب لانا نقول نقلب الاجماع والاصل لا يكون قابلا للمعارضة مع الدليل العقلي مع ان الدليل
على اعتبار العلم لا يكون منحصرا فيه كما مر على ان الاجماع المركب ممنوع واما الثالث اعني غير القطع فاعلم ان مرتبته الظن والكلام فيه يقع في مواضع الاول
في ان التعبد بالظن من حيث هو هل يجوز من جانب الشارع او لا بل يكون قبيحا وممتنعا الثاني في انه هل يكون واقعا ام لا الثالث في بيان ما وقع
وغيره **الموضع الاول** نقول الاصحاب كلا على امكانه ونسب الامتناع الى ابن قبة اما في مطلق الظن كما يستفاد من الدليل المنسوب اليه او في الخبر الواحد
بالخصوص كما هو موز ناسيدة له واستدل على ذلك بوجوه غير تامة ونحن نذكر بعضها الاول الدليل العقلي وتوضيحه بوجه اتم انه لا ريب في كون الاشياء بعضها
متصفة بالصفات الحسنة الموجبة للقرب الى الله تعالى وبعضها متصفة بالصفة المقبحة الموجبة للبعد عن الله تعالى في متن الواقع مع قطع النظر عن صدور
الحكم من جانب الشارع والا يلزم كون الحسن والقبح شرعيين وهو فاسد كما سيجئ وكذا لا ريب في عدم مدخلية الاعتقادات للصفات الواقعية وتغيرها
والا لزم التصويب وكذا لا ريب في وجوب اللطف من الله تعالى ومن يجب ان يكون حكم الشارع وارشاده بالاوامر والنواهي تابعا للصفات الواقعية من باب اللطف
دون الاعتقادات والا لزم اما نفي الصفات الواقعية او نفي وجوب اللطف وتجويز خلو الواقعة او الوقايع عن الحكم الواقعي او تجويز كون امر الشارع متعلقا
بالقبيح ونهيه متعلقا بالحسن العياذ بالله او مدخلية الاعتقادات في الصفات والتالي بجميع اقسامه باطل فتعين التبعية وبعد التبعية يجب على
الشارع نصب الدليل الموصل للمكلف الى الحكم الواقعي من باب اللطف فيكون نصب الدليل الغير الموصل من جانب الشارع موجبا لاضلال المكلف
ومنعه عن المصلحة او وقوعه في المفسدة وهو بديهي الفساد وتجويزه ايضا من الشارع كذلك ونصب الدليل الظني مستلزم لاحتمال المخالفة فيه فيكون باطلا فتعين
وجوب نصب الدليل العلمي عليه والجواب عنه من وجوه اربعة الاول النقض بالعلم وهو ان العلم على قسمين قسم هو العلم بالحكم الواقعي بحسب النظر والاعتقاد
وان لم يكن في الواقع كذلك وقسم هو العلم بالحكم الواقعي مع كونه في الواقع كذلك فان كان المراد من العلم هو الاول فيعود الاشكال وان كان المراد هو
الثاني فاما ان يكون منصوبا ام لا والثاني خلاف اللطف واما الاول فاما ان يكون كل المكلفين واصلا اليه ام لا والاول بناء في اختلاف المجتهدين في الحكم
الواحد والثاني اما ان يكون عدم الوصول من باب التقصير او القصور والاول مستلزم لفسق اغلب المجتهدين وهو بديهي البطلان والثاني مستلزم لعدم
اتمام اللطف في نصب الدليل العلمي للكل والجواب هنا هو الجواب ثم الثاني المعارضة وهو ان الحكم اما ان يكون تابعا للصفات ام لا والثاني فاسد وخلاف
الفرض والاول اما ان يكون للاعتقاد مدخلية فيه ام لا والاول فاسد لاستلزامه التصويب وهو خلاف الفرض والثاني مستلزم لاستحقاق الثواب لمن طابق عمله الواقع
وان لم يكن باعتقاد الاطاعة وقصدها بل مع قصد المخالفة ولاستحقاق العقاب لمن خالف عمله الواقع وان كان على سبيل العلم بعد غاية الفحص والجهد وهذا خلاف
اللطف وبديهي الفساد لان المخالفة للواقع والموافقة فيه لا يوجب استحقاق العقاب والثواب الجواب الثالث ان هذا الدليل لو تم لكان مقتضيا لامتناع
التعبد بالظن مطلقا وذلك مستلزم للزوم تحصيل العلم بالارادات في الالفاظ في مقام التكلم ولزوم تحصيل العلم في الموضوعات وعدم اعتبار الاسباب من سوق المسلم
ويده وشهادة العدلين واصالة الطهارة ولا وجه لتخصيصه بالخبر الواحد في الاحكام وهذا كما ترى لا يتكلم به من له شعور فكيف بمن يدعي انه من العلماء فتدبر لان العمل
بالاسباب في الموضوعات والظن في الارادات كان سيرة القطعية من الادم الى الخاتم حتى من الانبياء والاوصياء والائمة عليهم السلام من معاشرتهم للناس وبيعهم واكلهم وشربهم
وهكذا مع انه لو كلف بتحصيل العلم فيها يوجب اختلال المعاش والمعاد والنظم الرابع الحل وهو من وجهين الاول ان الثواب والعقاب ليسا من لوازم مطابقة
العمل للواقع بل هما من لوازم الاطاعة والعصيان وهما من لوازم العمل بالاعتقاد بانه في الواقع كذلك ولذا اخترنا الاشاعرة في ادلة السنن من باب العقل وان كان
الحكم الوضعي من لوازم الواقع فالاعتقاد مرات من حيث الحكم الوضعي وموضوع بالنسبة الى الثواب والعقاب والقرب والبعد الثاني منع كون نصب
الدليل العلمي لطفا مطلقا بل يمكن ان يكون نصب الدليل الظني لطفا عند العالم بالعواقب لما علمه بدوام مطابقته للواقع دون العلم او لكون اكثر مطابقة
للواقع من العلم الذي يمكنه تحصيله سيما فيما كان الكثرة المطابقة في الحلال والحرام دون العلم فيهما الا ما حتى فيما كان اكثر مطابقة في المباحات والمستحبات والمكروهات
والعلم في الحلال والحرام كما اطلقه المحقق المعاصر او لوجود مصلحة وحسن في الامارة التي ينصبها الشارع اقوى من قبح مخالفته للواقع في بعض المقامات او لكون العلم
عنده مستلزما لجهة مقبحة كما انه اقوى من مخالفة العمل بالظن للواقع في بعض المقامات كالعلم بالولد الحقيقي في الفراش على وجه يوجب الاطلاع بعورات النساء
وغيره من العسر والحرج والضرر او التكليف بما لا يطاق او تعطيل الاحكام ومع نصب الشارع بوجه تمام كما هو موجود في الاوامر العرفية والعقلية والشرعية
التعبدية بامر الشارع بالتعبد اصلا او علما او ظنا من حيث هو مطلقا وان امكن تحصيل العلم كالاسباب والظنون الخاصة او للاضطرار لانسداد باب العلم في الاغلب

من حيث الطريقية والمرآتية الى الواقع او من حيث هو وح نقول في الحل اولا يمنع كونه لطفا مطلقا كما ظهر وثانيا بان نحلي فرض تسليم كونه متصفا بالحسن كان
لطفا لكن الحسن لا يكون علة تامة بل كان مقتضيا فلا يكون منجزا مطلقا بل قد يكون معلقا على عدم المانع ولعل المانع كان اقوى كما في عدم ظهور القايم عليه السلام الثاني انه
لو جاز التعبد بخبر الواحد في الاحكام لجاز في الاصول لكون السبب في كلا الامرين الخبر الواحد والمخالفة لو كانت مضرة فيهما معا والتالي باطل والجواب عنه اولا بان
الملازمة ظنية لعدم دليل قطعي عليها الا من تنقيح المناط العقلي ولا غيره ومعه يلزم اثبات امتناع التعبد به بالظن العقلي والقياس الذي لم يكن حجة اجماعا وثانيا
بانه مع الفارق لكون المسائل الاصولية قليلة سهلة المأخذ اعني العقل مع كون المطلوب المحبوب فيه نفس الاعتقاد لا كونه مقدمة للعمل بخلاف الفروع وثالثا
بانه لا يدل على الامتناع العقلي غايته ان الاجماع على عدم جواز العمل بالظن في الاصول يوجب كون المنع شرعيا اعني الاجماع لا امتناعا عقليا فلو ورد من الشرع ما
دل على اعتباره العقل لا يأباه اذا عرفت ذلك فظهر مما ذكرنا ان الحق امكانه والدليل عليه مضافا الى ما مر وجوه الاول الوقوع في الاحكام والموضوعات
اما الاول كما في نصب النبي صلى الله عليه وآله والامام الولاة الى القرى ولا ريب في عدم افادة قولهم العلم لاهلها لكل احد منا خادم لجواز الخطاء في حقه ولا ريب في حجيته لهم بعد العلم
بالنصب وان لم يفد العلم وان كانوا متمكنين من الرجوع الى النبي صلى الله عليه وآله والامام وامره باخذ الدين من فلان كما في يونس بن عبد الرحمن وغيره او بتجويزه العمل باصل
فلان بعد عرضه على احد الائمة عليهم السلام كما سيجئ في الاخبار واما الثاني كاليد والسوق وفعل المسلم والشهادات والاستصحاب وغيرها بل عمل النبي والامام عليهم السلام باصالة
الفراش والسوق والطهارة وفعل المسلم ويده وظاهر الاسلام مع تمكنهم من العلم لكون علمهم ارادي بالثاني الاصل لان الاصل في دوران الامر بين الامكان والامتناع
هو الاول وذلك لبناء العقلاء ولان تعين الوجود في الواجب الغيري والعدم في الامتناع الغيري يحتاج الى الدليل المرجح والاصل هو العدم مع ان
القايل بالامتناع يلزمه طرح الدليل الدال على الوقوع او تقييده او تخصيصه ان كان لفظا مطلقا او عاما ومع الشك في الامكان والامتناع لم يظهر دليل على
الطرح او التقييد او التخصيص والاصل عدمهما واللازم قبول الدليل وهو من لوازم الامكان لا يقال الدليل الذي يعرض وقوعه على حجية الظن اما ظني او قطعي
والاول غير ممكن بفرض الخصم من امتناع التعبد به والثاني ايضا كذلك لامتناع تعارض القطعيين لانا نقول الفرض عدم ثبوت الدليل على الامتناع ح ولو
قام التسبب المقطوع الاعتبار بحسب النوع لا في هذا الشخص كشهادة العدلين اذا شهدا بقول المعصوم عليه السلام على حجية قول فلان يلزم على فرض الامتناع طرحه وعلى فرض
الامكان تسليمه والاصل مع الثاني الثالث الاجماع والضرورة على وقوع التعبد به كما مر وبما ذكرنا ظهر الكلام في الموضع الثاني اعني الوقوع **الموضع الثالث**
في بيان ما وقع وغيره وبيان حجيته الاخبار وعدمها فاعلم ان الظن له جهات خمسة اولها يرجع الى الاسباب المفيدة للظن كالخبر والقياس وامثالهما وثانيها يرجع الى مورد
الظن ومتعلقه من الفروع والاصول والموضوعات الصرفة والمستنبطة وثالثها يرجع الى الظان كالمجتهد المطلق والمتجزي والعامي ورابعها يرجع الى مراتب الظن من
الضعيف والقوي وخامسها يرجع الى اعمال الظن وكيفيته من قبل الفحص وبعده وهو بجميع الجهات ينقسم اقساما ثلثة قسم يكون الدليل الشرعي على اعتباره من حيث
هو مع قطع النظر عن الانسداد والانفتاح بل وان امكن تحصيل العلم ويسمى بالظن الخاص اما في الاحكام كالمنصوص من جانب النبي والامام وظواهر الالفاظ في
المراد من الكتاب والسنة وغيرهما كما سيجئ انشاء الله واما في الموضوعات بالاسباب الشرعية في جهة الاسباب والمجتهد المطلق في جهة الظان والمسئلة الفرعية في جهة الموارد
وهكذا غيرها وقسم يكون الدليل الشرعي على عدم اعتباره من حيث هو كالقياس وامثاله وقسم لا يكون دليل شرعي على اعتباره ولا على عدمه وهو يختلف بحسب
الانظار وهو المسمى بالظن المطلق كالظن المتجزي في جهة الظان واخبار الاحاد والشهرة وامثالها في جهة الاسباب والموضوعات الصرفة والمسائل الاصولية في جهة
الموارد وهكذا واعتبار الاول مع قطع النظر عن انسداد باب العلم وانفتاحه مما لا اشكال فيه ولا ريب يعتريه والا يلزم الخلف ومن منع اعتبار هذا القسم كالاخباريين
بعض المتأخرين فانما يرجع منعه الى الصغرى اعني منع كونه ظنا خاصا وعدم اعتبار الثاني ايضا مما لا اشكال فيه والا يلزم الخلف كذا بقي الكلام في الثالث في الحجية
والعدم فذهب بعض الى الاول والحقه بالاول وذهب بعض الى الثاني والحقه بالثاني توضيح المطلب يقتضي رسم مقامات **الاول** في تحرير محل النزاع اعلم ان
النزاع بين القائلين بحجية الظن المطلق والعدم يحتمل ان يكون صغرويا بمعنى كون القائلين بالحجية مدعيا لانسداد باب العلم والظن الخاص في الاغلب والقائل
بالعدم مدعيا لانفتاحه في الاغلب ويحتمل ان يكون كبرويا بمعنى ان بعد تسليم الانفتاح في الاغلب وقع النزاع في الصور النادرة المنسدة التي يحصل المدرك
بالظن المطلق في ان الظن هل يكون حجة وواجب العمل او لا بل يجب طرحه والرجوع الى الاصول واما في الصور المنفتحة فلا يكون حجة بالاجماع او بعد تسليم
انسداد باب العلم الشرعي في اغلب الاحكام وقع النزاع في ان الظن الحاصل في الصور الغالبة المنسدة هل يكون حجة وواجب العمل او يجب طرحه والرجوع الى
اصالة البراءة حتى يصل الدليل العلمي لاثبات التكليف مجرد العلم بثبوت التكليف في حق المشافهين مع عدم الدليل الشرعي على ثبوته بالخصوص في حقنا
لا يكون كافيا لاثبات التكليف في حقنا والحق ان النزاع الاول موجود بل هو المراد ما المانع كالسيد المرتضى ره والاخباريين والقائلين بحجية الاخبار من
باب الظن الخاص حيث ذهبوا الى عدم حجية الظن المطلق مدعيا الانفتاح باب العلم في الاغلب لا يلزم من طرحه في الصور النادرة المنسدة والرجوع
الى الاصل فيها محذور واما المثبت كالمتأخرين حيث ذهبوا الى كون حجية كلها من باب الظن المطلق بادعاء الانسداد وعدم كون هذه الامور من الظنون الخاصة
والنزاع الثاني او لم يكن موجودا ظاهرا اما المانع فبديهي واما المثبت فظاهر من استدلال بعضهم على حجية الظن بقبح ترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بينهما او
بلزوم دفع الضرر المظنون واصالة البراءة عن لزوم الفحص الزايد بعد حصول الظن وغيرهما مما سيجئ ذكرها لجريان هذه الادلة في صورة انفتاح باب العلم
في الاغلب لا في الموارد النادرة المنسدة لو حصل الظن المطلق بالوجوب فيها بل ولو كان مسئلة واحدة كذهاب المشهور الى وجوب غسل الجمعة مع فقد
الدليل العلمي والظن الخاص فيه يجري هذا الدليل لان تركه مظنون الضرر ومقتضى هذا الدليل هو الحكم بوجوبه وان كان باب العلم منفتحا في الاغلب
ومقتضى عدم الحجية هو القول بالبراءة وعدم الوجوب وكذا الدليل الاول والثالث النزاع الثالث اعني بعد تسليم الانسداد الاغلبي محتمل اما القائل بالحجية
مطلقا فيه في الاغلب بل الاجماع واما القائل بالعدم فهو الفاضل الخوانساري جمال الملة والدين على ما نسب اليه بانه استدل على منع حجية الظن على فرض

تسليم الانسداد الاغلبي بما ذكرنا وجهة في الجملة والظاهر كونه مزاحما منه والا فكيف يمكن منعه على هذا الفرض **المقام الثاني** في الاقوال في حجية الظن على
الاطلاق الا ما اخرجه الدليل سواء كان باب العلم منفتحا في الاغلب ام لا وهو للقائلين بالحجية على فرض تسليم الانفتاح كما ظهر واحتمال القول بالعدم
سواء كان باب العلم منفتحا ام لا كما ظهر من كلام الفاضل الخوانساري ره وقول بالتفصيل بين الانفتاح في الاغلب والانسداد بعدم الحجية في الاول دون
الثاني وهو المشهور واصحاب هذا القول اختلفوا بعد فرض الانسداد الاغلبي في انه هل يكون مطلق الظن حجة من باب قاعدة التحكم الا ما اخرجه الدليل
فيكون الاصل الاولي منقلبا او لا يكون المطلق حجة بل يجب الاقتصار على القدر المتيقن والراجح باثبات الترجيح بين الظنون من باب العقل وان لم يكن
مرجح شرعي في البين وهو يكفي لعدم جريان التحكم كالترجيح الشرعي الثابت بين الظن الخاص والمطلق فلا يكون الاصل الاولي منقلبا كلية بل منقلب في الجملة
كالكل المتيقن في سنة مخصصا **المقام الثالث** في الثمرة اما على فرض النزاع الكبروي فلعل اولها على فرض انفتاح باب العلم في الاغلب يظهر في الصور النادرة المنسدة
فيما تحقق احد الاسباب الظنية المطلقة في الحكم او الموضوع فبناء على الحجية يجب العمل بمقتضاه وبناء على العدم يجب طرحه والرجوع الى الاصل وعلى ثانيها على
فرض الانسداد فيظهر في الصور الغالبة المنسدة واما على فرض النزاع الصغروي فيجب على المانع اثبات الانفتاح في الاغلب طرح الظن في الصور النادرة ان كان
الاصل فيه الحرمة وعلى المثبت اثبات الانسداد في الاغلب العمل به فيها وح ربما يكون الدليل من الظنون المطلقة في بعض الصور على المذهبين فاللازم على
القول الاول طرحه والرجوع الى الاصل لكنه في المفسدة وعدم لزوم المحذور بالرجوع الى الاصل فيها وعلى الثاني العمل به لانه مع غيره يكون غالبا ومن
طرحه والرجوع الى الاصل يلزم المحذور ولا يلزم العمل به في كل ثالث الا يلزم التحكم وربما يكون الدليل علميا او من الظنون الخاصة عند الاول دون الثاني
بان لا يكون مفيد الظن او كان مفيد الظن لكنه من الظنون المطلقة المرجوحة من حيث الاعتبار مع انتفاء المعمم من عدم الكفاية والاجماع المركب
واما الثمرة عند الثاني فيجب على الاول العمل به دون الثاني **المقام الرابع** في تحقيق الحق من الاقوال والكلام فيه يقع في مطالب الاول في ان الظن
من حيث انه ظن مع قطع النظر عن الانسداد وعدمه هل يكون مقتضى الاصل وجوب العمل به وحجيته سواء طابق الواقع ام لا الا ما اخرجه الدليل او
يكون مقتضى الاصل حرمته وعدم حجيته ووجوب الرجوع الى الاصول سواء طابق الواقع ام لا الا ما اخرجه الدليل وتظهر ثمرة هذا الاصل في الظن المشكوك
الاعتبار مما لم يثبت حجيته ولا عدمها من جهة المورد كاغلب الموضوعات الصرفة والمسائل الاصولية وبعض الموضوعات المستنبطة ومن جهة الاسباب
كالشهرة وعدم الخلاف واخبار الآحاد على مذهبنا ومن جهة الظان كالمتجزي وكذا في النزاع الكبروي الاولي في الصور النادرة المنسدة في الفرعيات وكذا
في النزاع الصغروي على فرض اثبات الانسداد الاغلبي في تعميم الظن والعدم لان الاصل ان كان هو حجيته فيجب في المذكورات العمل بالظن وطرح الاصل وان
كان الاصل هو الحرمة فيجب العكس الثاني في ان بعد اثبات كون الاصل الاولي حرمة العمل به من حيث هو مثلا هل يكون باب العلم الشرعي في اغلب الاحكام منسدا
او منفتحا وتظهر ثمرته في النزاع الصغروي الثالث في ان بعد اثبات الانسداد الاغلبي هل يجب العمل بالظن في الصور المنسدة ام لا وتظهر ثمرته في النزاع الكبروي
الثانوي في الاغلب الرابع في ان بعد اثبات حجية الظن بعد اثبات الانسداد في الاغلب هل يجب العمل بكل الظنون الا ما اخرجه الدليل وكان الاصل منقلبا كلية قاعدة التحكم لاجلهم
وعدم جواز التخصيص في الدليل العقلي او يجب الاقتصار بناء على انقلاب الاصل في الجملة لوجود المرجح العقلي وتظهر ثمرته في الموارد والاسباب وغيرهما مما لا يتوقف
رفع الانسداد في الاغلب كما سيجيء انشاء الله **المطلب الاول** اعلم ان المراد بهذا الاصل لا يكون هو الاصل الاولي اعني اباحة الاشياء للاجماع على ارتفاع الاباحة
فيه الكلي وثبوت احد التكليفين فيه من الوجوب والحرمة بل المراد هو الاصل المعتمد بعد ثبوت احد التكليفين وعدم الدليل الاجتهادي على تعيين احد القولين
وح يمكن الاستدلال على وجوب العمل بالظن وحجيته من حيث هو بوجوه الاول اصالة البراءة تقريره ان تحصيل الاعتقاد بالحكم الواقعي لاجل العمل من باب المقدمة واجب
وبعد الفحص وحصول الظن يكون الفحص الزائد الموجب للعلم محل الشك والاصل براءة الذمة عن وجوبه ولازمه حجيته والجواب عنه من وجوه الاول ان هذا الاصل
معارض بالاصول في المسائل الفرعية منها اصالة البراءة فيما تعلق الظن المطلق بالتكليف النفسي كوجوب غسل الجمعة ومنها اصالة الاحتياط فيما تعلق بعدم الركنية
او عدم الشرطية او بجهة القبلة عند الاشتباه وامثالهما من الشك في التكليف المقدمي ومنها الاستصحاب فيما كان الظن المطلق على خلاف الاستصحاب وما سواها او
ارجح كما حقق في اصالة البراءة بل الاولى لكثرته وعلى فرض عدم الترجيح لا ترجيح معارضه ويسقط الاستدلال الثاني ان الفحص له معنيان لو تحقق لكان
نفي وجوبه اجماعيا ولا يحتاج الى الاصل ولو لم يتحقق لكان وجوبه كذلك الا ان يفرض الكلام في صورة الشك في تحقق المعنيين ومعه على الاول عدم وجوب
الفحص الزائد لتحصيل العلم لا يستلزم حجية الظن لجواز ان يكون عدم وجوبه لاجل العذر من لزوم العسر والحرج او تعطيل الاحكام وامثالهما وكان الواجب
الرجوع الى الاصل ولجواز ان يكون عدم وجوبه لاجل حجية الظن الا ان يفرض الكلام فيما حصل العلم بامكان تحصيل العلم بالفحص الزائد من غير عذر الشك
في كون هذا الظن قائم مقام العلم كبعض الظنون الخاصة فلا يجب تحصيل العلم معه او لا فيجب ومعه لا يجري ما سبق من الجواب بل يجري ما سيجيء من الاستصحاب
وغيره وقوله تحصيل الاعتقاد لاجل العمل واجب ثم لو اريد به العمل بالاعتقاد المطلق لجواز ان يكون وجوب تحصيل الاعتقاد لاحتمال امكان تحصيل العلم
بالحكم الواقعي ان حصل فيعمل به والا فيعمل بالاصل لكون حجية الظن اول الكلام الثالث ان الفحص الزائد الموجب لتحصيل العلم اما ان يكون وجوبه مشكوكا
او لا وعلى الثاني لا يكون موردا للاصل وعلى الاول تكون اصالة البراءة معارضة باستصحاب لزوم الفحص لان وجوب الفحص قد ثبت وبعد حصول
الظن يكون ارتفاعه محل الشك والاصل بقاؤه ولازمه عدم حجية الظن والاستصحاب مقدم على اصالة البراءة بتسليم الخصم وبالتحقيق كما سيجيء الرابع ان
هذا المورد لا يكون موردا لاصالة البراءة لرجوع الشك الى المكلف به لا الى نفس التكليف لان وجوب الفحص لتحصيل الاعتقاد المعتبر في الحكم الواقعي
تخييرا جعله مستقرا في الذمة ان حصل والاجمل مقتضى الاصل مستقر في الذمة قطعي لكن الاشكال في ان متعلق التكليف هل يكون هو تحصيل الاعتقاد
العلمي والمطلق والاول مبرئ للذمة عنه جزما بخلاف الثاني فانه محل الشك والاصل فيه لزوم الاحتياط كما سيجيء الخامس المعارضة باصالة العدم عن

الفحص

في تحقيق الحق من الاقوال

الفحص الموجب للظن فيما حصل القطع قبل الفحص بعدم امكان تحصيل العلم الا انه على فرض حجيته يجب الفحص لاجل العمل به وعلى فرض العدم لا يجب بل يجب الرجوع
الى الاصل والاصل براءة الذمة عن وجوبه هنا ولازمه عدم حجيته ويثبت عدم حجيته فيما حصل بعد الفحص بالاجماع المركب وقلب الاجماع فاسد لما مر من عدم جريانها
بعد الفحص وكونه موردا للاستصحاب والاحتياط واما الايراد بان اصالة البراءة غير علم وغايته الظن بعدم التكليف ويلزم من ذلك اثبات حجية الظن بالظن وهو دور
فاسد لان الاصول حجة بدليل قطعي في كل ما لا يعلم دليليته الدليل كما هو المفروض في المقام لفرض كونه مشكوك الدليلية الثاني الاستصحاب بيانه انه لو فرض الانسداد
في الاغلب ثم حصل الاسباب الموجبة للانفتاح مع بقاء بعض الصور على الانسداد فلا ريب ان هذه الصور كان العمل بالظن فيها واجبا حال انضمامها بالانسداد
في الباقي ثم بعد زواله يحصل الشك في بقاء وجوب العمل بالظن في هذه الصور الباقية على الانسداد وارتفاعه والاصل بقاء الوجوب فيها واذا ثبت وجوب العمل بالظن
هنا يثبت في الصور النادرة المنسدة البدوية بالاجماع المركب لا يقال الاستصحاب لكون موضوع وجوب العمل بالظن فيه هو الانسداد في الاغلب والمفروض انتفائه
بعد عروض الانفتاح لانا نقول الموضوع كان هو الظنون في الموارد والانسداد لم يكن موضوعا للحكم ولا جزء للموضوع بل انما كان علة لوجوب العمل
بالظن فيها وارتفاع العلل الشرعية لا يستلزم ارتفاع الحكم كما سيجيء في الاستصحاب وكذا لو حصل الشك في بقاء الانسداد في الاغلب وارتفاعه يكون الاصل بقائه
وبقاء وجوب العمل بالظن فيه لكنه لا يستلزم حجية الظن في الصور النادرة مع الانفتاح في الاغلب في الاول لانه معارض بما فرض اولا من انفتاح باب العلم
في الاغلب ثم انتفى الاسباب الموجبة للعلم في بعض الصور القليلة مع بقاء الانفتاح في الاغلب فلا ريب ان الصور المنسدة في الحال كان العمل بالظن فيها حراما
في زمان انفتاح باب العلم فيها والاصل بقاء الحرمة بعد عروض الانسداد واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب وفي الثاني بالفرض فيما كان انتفاء
الانفتاح الاغلبي مشكوكا يكون الاصل بقاء الانفتاح وحرمة العمل بالظن فيها لكنه لا يستلزم حرمة العمل بالظن في الصور النادرة المنسدة الثالث الاستصحاب
ايضا بيانه انه لو فرض في مسئلة القطع بانفتاح باب العلم وامكان تحصيله من غير عذر في تحول الفحص للعمل بالاعتقاد الراجح بعمل بالاصل حرام اجماعا لان الدليل
لو كان هو العلم فتحصيله ممكن ولو كان هو مطلق الاعتقاد فهو ايضا ممكن ثم ارتفع الاسباب الموجبة للعلم من غير تحصيله وح يحصل الشك في ان الموضوع
هل كان هو العلم بناء على عدم حجية الظن حتى يكون التكليف مرتفعا لارتفاع الموضوع اعني العلم او كان هو مطلق الاعتقاد حتى يكون باقيا لبقاء
موضوعه اعني الاعتقاد المطلق والاصل البقاء ولما لم يكن العلم ممكنا تعين العمل بالظن واذا ثبت حجية الظن في ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب والجواب عنه
اولا بمنع جريان الاستصحاب لارتفاع الموضوع لان الموضوع كان هو العلم لا الاعتقاد المطلق للاجماع على وجوب العمل بالعلم فيما وجد الاسباب العلمية وحرمة
العمل بالاسباب المشكوكة الاعتبار ولو فرض الكلام فيما احتمل عدم لزوم تحصيل العلم لجواز كون الظن قائما مقامه مع عدم الاجماع على لزوم تحصيله فالجواب
عنه ما سيأتي من الاستصحاب في غيره وثانيا بمعارضته باستصحاب لزوم الفحص فيما امكن تحصيل العلم من غير عذر كما ذكرنا سابقا في الجواب عن اصالة البراءة
وثالثا بمعارضته باستصحاب لزوم العمل بالاصل فيما لم يمكن تحصيل الاعتقاد ممكنا ثم عرض الاسباب الموجبة للظن مع عدم امكان تحصيل العلم ورابعا بمعارضته
باصالة البراءة عن لزوم الفحص فيما حصل القطع بانسداد باب العلم قبل الفحص مع امكان تحصيل الظن الرابع لزوم دفع الضرر المظنون فيما تعلق الظن بالتكليف
ويثبت في غيره بالاجماع المركب والجواب ان قاعدة البراءة الحاكمة بقبح التكليف من غير بيان اما ان تكون مسلمة كما فيما كان الظن متعلقا بالتكليف النفسي
فيما لم يكن علم اجمالي في البين كالظن بوجوب غسل الجمعة وبحرمة شرب التتن او لا كما لو تعلق بالتكليف المقدمي فيما كان علم اجمالي في البين وعلى كل منهما يلزم
طرح الظن اما على الاول فلان الضرر في المقام منتف للقطع بعدم العقاب لعدم ثبوت كون الظن بيانا بناء على ما حققنا في اصالة البراءة وهي قاعدة البراءة
في الشك في التكليف النفسي والعقاب على قاعدة الضرر وان كان مظنونا وبالعكس فيما علم التكليف اجمالا ولزوم الاحتياط وان كان الضرر موهوما وح يحصل
الصغرى اعني هذا ما لا يعلم وجوبه وكلما كان كذلك لا تكليف فيه سواء كان مظنونا بحسب الواقع او مشكوكا او موهوما لان الظن بالوجوب الواقعي
النازل في حق المشافهين لا يلزم الظن بالوجوب الظاهري في حقنا لكون تعلق التكليف بذمة كل مكلف مشافها كان او غايبا مشروطا بالعلم
بمقتضى اصالة البراءة والمشافهين لما علموا به تعلق التكليف بذمتهم ونحن لما لم يحصل العلم لنا لعدم ثبوت دليلية الظن لم يتعلق بنا كما هو مقتضى
اصالة البراءة الناشئة من العقل وعمومات الكتاب والسنة بعدم العقاب فيما لم يحصل العلم به سواء كان مظنونا ام لا لانهما موضوعان لاحد الظن
بالوجوب الواقعي النازل نحو ... والاخر العلم بعد الوجوب وعدم العقاب في حقنا لفقدان شرطه اعني العلم لا لمنع الاشتراك كصلوة الجمعة واما على الثاني
فلان الدليل على لزوم دفع الضرر المظنون فيما كان مسببا من الامارات مع عدم كون دفعه موجبا لضرر آخر كما هو المفروض ان كان هو العقل فهو حاكم
بلزوم دفع الضرر وان كان موهوما كما لو تعلق الظن بعدم جزئية الطمأنينة وبجهة القبلة او بكون الماء المطلق هذا او بكون الثوب الطاهر في المشتبه
هذا او بكون الواجب في اول زوال الجمعة صلوة الجمعة لان اللازم من اخذ الظن الاقتصار بالمظنون وترك الموهوم مع ان العقل قاطع باتيان الصلوة
بالجهات في الاول وباتيان الوضوئين في الثاني وهكذا وهو اخذ بالموهوم في عدم الجزئية وامثالها واخذ به وبالمظنون في المتباينين لكنه
حيث قاعدة الاحتياط ولزوم تحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بالاشتغال وطرح للظن واذا ثبت لزوم طرحه هنا يثبت لزوم طرحه في الاول
بالاجماع المركب وقلب الاجماع فاسد لمنع كونه مظنون الضرر في اصله للقطع بعدم العقاب كله لا يقال يلزم على ذلك ارتكاب الضرر المظنون ودفع
الموهوم ولا ريب في او توهم العكس هو اخذ بالظن لانا نقول لا يكون اخذا بالظن وطرحه من حيث انه ظن بل طرح للمظنون والموهوم في التكليف النفسي
بقاعدة البراءة وطرح اخذ بالموهوم او مع المظنون من حيث قاعدة الاحتياط فلا يجري الاولوية والحاصل ان الدليل العقلي من لزوم دفع الضرر
او نفي التكليف يقتضي طرح الظن لا الاخذ بالظن من حيث هو فتدبر وان كان هو الشرع اعني اخبار الاحتياط كقوله دع ما يريبك الى ما لا
يريبك فكذلك ايضا لانها مطلقة توجب الاحتياط في الشك وهذا التكليف ايضا مشكوك للشك في حجية الظن والتخصيص بلا مخصص فاسد

جدا الخامس الدليل العقلي وهو ان بعد القطع بعدم خلو الواقعة عن حكم من الاحكام الخمسة مع حصول الظن والرجحان باحدها وكون غيره موهوما ومرجوحا يتعين العمل بالراجح لان الجمع بين الراجح والمرجوح باطل لاستلزامه الجمع بين المتضادين وطرحهما ايض باطل للزوم خلو الواقعة عن الحكم وترجيح الموهوم باطل عقلا وكذا التسوية والتخيير وح يكون المتعين هو العمل بالراجح والجواب اولا ان الظن قد يتعلق بتعيين المكلف به فيما علم التكليف اجمالا كالظن بحجية القبلة وقد يتعلق باصل التكليف كالظن بوجوب غسل الجمعة وقد يتعلق بالطلب المردد بين الفعل والترك كدوران الامر بين الوجوب والحرمة ففي الاول الجمع باتيان المظنون والموهوم ممكن بل لازم لاقتضاء التكليف القطعي الفراغ القطعي وفي الثاني الطرح متعين لاصالة البراءة ذمتنا والظن بالوجوب الواقعي لا يستلزم تعلقه بذمتنا للشك في حجيته وفي الثالث يتعين اخذ المظنون لا للظن بل لانه موجب للقطع بالامتثال والفراغ لان الظن ان كان حجة ومرجحا فيجب اخذه والا كان مخيرا فيجوز اخذه فباخذه يحصل الامتثال بخلاف اخذ الموهوم **السادس** انه اذا حصل الظن بالرجوع فيحصل الظن بامر الشارع وتركه يحتمل ان يكون تركا لامر الشارع فيكون محل الريب فيجب تركه الاحتياط والجواب عنه اولا بان في فعله ايضا ريب لاحتمال حرمته كذبه وكون العمل به افتراء كذبا على الشارع فيكون محل الريب فيجب تركه وثانيا بان تجويز العمل بالظن مستلزم بعدم جزئية السورة فيما تعلق بها الظن مثلا ويحتمل ان يكون ويجتمع فيه الريبان احدهما احتمال الحرمة العمل بالظن وثانيهما احتمال جزئية السورة والشك في الامتثال بدونها وامثاله سيما في المعاملات من الحكم بالفساد والصحة من الانتقالات وغيرها وفي ترك الظن ريب واحد هو احتمال وجوبه وحجيته ولا ريب في تقديم دفع الريبين على دفع ريب واحد سلمنا كونه ريبا واحدا ايضا لكنه ريب ترك الشيء فيما تعلق الظن بعدم جزئيتها ايض ريب في العمل بالاحتياط في كلا الريبين غير ممكن وح لا بد اما من اخراج الاول وترك الظن بالرجوع لقاعدة البراءة والاحتياط في الثاني اعني جزئية السورة او العكس والثاني مستلزم للقول بالبراءة في الشك في المكلف به والاحتياط في الشك في التكليف وهو خلاف الاجماع وح يتعين الاول وهو المطلوب ورابعا بان هذا الريب شك في التكليف والعقاب وليس الاحتياط فيه لازما لقاعدة البراءة **السابع** بناء العقلاء على العمل بالظن والجواب عنه اولا بانه لو سلم يكون في الامور الغير المهمة من حيث المسامحة لا من حيث اعتبار الظن لا في المهمة كالضرر النفسي والمالي والعرضي والفصل مخالف للاجماع وثانيا بانه يكون في الظنون القوية لا في الضعيفة ولو من سبب واحد وهو ايض مخالف للاجماع في السبب الواحد وثالثا بانه حجة لو لم يرد دليل على نفيه والدليل موجود وهو الادلة النافية للعمل بالظن **الثامن** السيرة من لدن ادم الى الخاتم على العمل بالخبر الواحد المفيد للظن والشياع وغيرهما وهذا عملهم في التجارات والصناعات والزراعات وغيرها وان امكنهم تحصيل العلم من الفحص حتى يصير متواترا او اطلع على القرينة وغيرهما والجواب عنها بنحو ما مر في بناء العقلاء **التاسع** بعض الايات منها قوله تعالى فاما من اوتي كتابه الى قوله اني ظننت اني ملاق حسابيه فهو في عيشة راضية في جنة عالية ومنها قوله تعالى وانها لكبيرة الا على الخاشعين الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وانهم اليه راجعون واذا ثبت حجية الظن في امر المعاد يثبت في غيره بالاجماع المركب والجواب عنه اولا انهما لا تدلان على حجية الظن لان الظاهر هو الظن بالملاقات على وجه الحسن وجاء من الله وهو موجب للمدح كما يشعر به قوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله وبعض الاخبار الدالة على كون قلب المؤمن بين الخوف والرجاء وثانيا بانهما معارضتان بالاخبار المتواترة والايات الدالة على حرمة العمل بما وراء العلم والعقل المتيقن منها هي المسائل الاصولية وما ذكرنا اولى بالترجيح من وجوه شتى كظهور الاجماع والسيرة على حرمة العمل بما وراء العلم سلمنا التكافؤ والتساقط فيبقى الاصل الذي سند كره سليما عن المعارض هذا غاية ما يمكن ان يستدل على حجية الظن من جانب الخصم وقد عرفت فساده والحق حرمة العمل بالظن من حيث انه ظن سواء امكن تحصيل العلم الوجداني او الشرعي او لا يكون ممكنا والدليل على ذلك في صورة انسداد باب العلم ولو في مسئلة ودوران الامر بين العمل بالظن وطرح الاصل او بالعكس وجوه الاول الاصل وذلك ماخوذ من الاصول الاول الاصل التوقيفي وسره واضح لان نسبة الشيء من الحكم والدليل الى شخص من غير ثبوت كونه منه قبيح عقلا وشرعا منه الاجماع كما نسب الى المحقق البهبهاني ره من كون عدم الجواز بديهيا عند العوام فضلا عن العلماء من تقبيح من نسب شيئا الى شخص مع عدم الدليل عليه ولازم في الظن المشكوك هو عدم النسبة والتوقف ولازم ذلك طرح الظن وعدم العمل به لا يقال هذا انما يصح لو لم يكن طرحه مستلزما لاثبات مدرك يكون مشكوك المدركية وفي المقام ليس كذلك لان طرح الظن موجب للتمسك بالاصل اجماعا لعدم خلو الواقعة عن الحكم وبعد كونه مدركا فيما كان الظن على خلافه او دلالة الكلام لانا نقول اولا لا مدركية الاصل فيما لم يثبت دليلية الدليل على خلافه هو المفروض اجماعا لان الشارع فيما لا يعلم البيان ومنها الشك في دليلية الدليل وعجز المكلف عن العلم بجعل الاصل طريقا لنا وكلفنا بالعقل والشرع بالعمل بالاصل اما في التكليف من غير بيان كما في الشك في التكليف او لزوم دفع الضرر كما في صورة علم الاجمالي بالتكليف حتى يعلم بالدليل الذي علم حجيته خلافه وح لا بد من اثبات حجية الظن ودليليته حتى يرتفع الاصل ولما لم يثبت حجيته فيحصل الصغرى اي الاصل اعني ما لا يعلم وجوبه ودليليته ويجري الاصل وثانيا بانه على فرض تسليم كون مدركية الاصل مشكوكة كالظن نقول فيما تعلق الظن بالوجوب مع كون مقتضى الاصل هو البراءة يحصل الشك في الوجوب ايض وح يحصل الصغرى اعني هذا مما لا يعلم وجوبه والعقل قاطع بقبح التكليف فيه من غير العلم بالبيان فيكون المتبع ايض هو الاصل هذا فيما كان الظن على خلاف اصالة البراءة واما فيما كان على خلاف اصل الاحتياط كما لو تعلق بعدم الشرطية فلان بعد الشك في كون الدليل هو الظن او اصل الاحتياط يحصل الصغرى اعني كون تركه موجبا للشك في الامتثال والعقل قاطع بوجوب اتيانه ولازمه طرح الظن وكذلك الامر في الاستصحاب هذا فيما لم يكن تحصيل العلم ممكنا واما فيما امكن فلا يكون طرح الظن موجبا لاثبات المدرك المشكوك المدركية لكون حجية العلم ضروريا **الثاني** اصالة الاحتياط وتقريره بالدليل العقلي ان بعد الاجماع على ثبوت احد التكليفين من الوجوب والحرمة في العمل بالظن يتعين طرحه وذلك لان الجمع بينهما غير ممكن للتناقض وطرحهما ايض غير ممكن لاستلزامه طرح التكليف القطعي في البين وترجيح كل على الاخر بحكم صرف والتخيير خلاف الاجماع والبراءة من جهة الحرمة والاحتياط من جهة الوجوب باتيان فعله مخالف للاجماع لاستلزامه

الاحتياط

الاحتياط في الشبهة الوجوبية دون التحريمية وهو مما لم يقل به احد من الاصحاب فيتعين العمل بالعكس اعني البراءة من جهة الوجوب والاحتياط من جهة الحرمة بتركه لعدم احتمال الحرمة وهو لم يكن مخالفا للاجماع لكون غالب الاخباريين على ذلك ولازمه طرح الظن وهو المطلوب مع ان الترجيح في جانب الشبهة التحريمية للاجماع او ظهوره على كون الاصل فيما ظن الحرمة لا يقال البراءة من جهة الوجوب والاحتياط من جهة التحريم في الظن مستلزم للاحتياط في جهة الوجوب والبراءة من جهة التحريم في الاصل لكون طرح الظن موجبا للعمل بالاصل وبالعكس كما مر واللازم المذكور ايض مخالف للاجماع لانا نقول قد مر ان العمل بالاصل واجب فيما لم يثبت دليلية الدليل كما في المقام مع ان من الاصول هو اصل الاحتياط وحسنه وعدم حرمته مما لم يعارضه مانع اقوى كما هو المفروض في المقام اجماعي وعقلي بل ضروري بخلاف الظن فانه ليس كذلك وح يكون هو المتبع حيث لا مناص لا سيما في المعاملات لان الاصل فيها التوقف ولا غبار عليه لعدم كونه سببا مباشرا للحكم بالانتقال وعدمه بخلاف العمل بالظن لا يقال تعلق الظن بحكم موجب لرجحان صدق المظنون وهو يكفي لترجيح الوجوب على الحرمة لانا نقول سلمنا كون الصدق راجحا وخلافه مرجوحا لكنه يرجع الى الدليل الخامس اعني بطلان ترجيح المرجوح على الراجح وقد مر من عدم تماميته لامكان الاحتياط وتحصيل القطع باتيان ما هو صدق ومطلوب كما في الشك في المكلف به وامكان طرحهما معا لعدم كون الظن بالواقع موجبا للظن بالتكليف في حقنا بل علم عدمه حتى يوجد الدليل والبيان كما في الشك في التكليف مع ان كلام من حيث متعلق الظن واما من حيث نفس الظن فقد عرفت كون الترجيح مع حرمة الظن للاجماع ولا اقل من ظهوره واشهرة على كون الاصل فيه الحرمة وقول المحقق المعاصر بكفاية عدم العلم بالتعبد بالظن في اثبات حرمة العمل بالظن كما يكفي عدم العلم بالفراغ الحكم بالاشتغال بعد ثبوت الاشتغال ولا يحتاج الى اصالة عدم الفراغ مدفوع بانه لو لم يكن الاصل في الظن الحرمة بل كان الاصل فيه الوجوب كيف يكفي عدم العلم بالتعبد للحكم بالحرمة بل العكس لكفاية عدم العلم بالتعبد للحكم بوجوب العمل به وكذا في الفراغ لو بنينا الامر على اصالة البراءة وكفاية الموافقة الاحتمالية فيكفي في الفراغ عدم العلم بالمخالفة فما ذكره اولا موقوف على اثبات الاصلين مدرك الاصل الثاني اصالة الاحتياط ومنها اصالة عدم الفراغ وبدونها اثبات الاصلين مصادرة **الثالث** ان في ترك الظن ريب واحد وهو احتمال وجوبه وفي فعله ريبان احدهما احتمال حرمته والاخر كون العمل بمقتضاه في العبادات فيما علم التكليف اجمالا او تعلق بعدم الشرطية وامثالها او بتعيين المامور به الحكم بعدم لزوم اتيانه مع احتمال الترك الواقعيات المطلوبة منا فيما علم اشتغال ذمتنا الموجب لتحصيل البراءة اليقينية وفي المعاملات الحكم بالانتقال وعدمه بين المتبايعين مع احتمال خلافه والاصل في دوران الامر بين اخذ ما فيه ريب واحد واخذ ما فيه ريبان هو الاول بل في تركه ليس ريب اصلا لان وجوب العمل بالظن او حرمته في الفرعيات مقدمي لعدم محبوبيته الذاتية بخلاف الكلاميات ولذا كان الاعتقاد فيها واجبا نفسيا دون المقام وح ان جعله مقدمة لادراك الواقعيات فالعلم به انما يحصل بالاحتياط باتيان المظنون والمشكوك والموهوم دون العمل بالظن المشكوك الحجية وهو طرح للظن وان جعل الاصل في الشك في التكليف النفسي فيما لا يعلم التكليف اصلا هو البراءة بناء على كون تعلق التكليف بذمة المكلف مشروطا بالعلم كما هو الحق ففي الاول ينتفي التكليف عن ذي المقدمة وينتفي وجوب مقدمته اعني العمل بالظن فلا يحتمل وجوبه بل اخذه تشريع حرام فلا يكون الظن مقدمة كيف بوجوبه فلم يبق العمل بالظن احتمال الوجوب وريب اصلا وان جعله مقدمة لاستقرار الظنون على مسه وبيّنه وجهه ففيه ان الظن المشكوك الحجية لا يكون علما ولا كون المامور به هو لكونه مريدا فلم يكن له علم بالوجه حتى يتوجه مع ان العلم بالوجه لم يكن شرطا كما حققناه في الجمل في العبادات كيف بالظن المشكوك الحجية على ان المناط هو العلم بالوجه الظاهري الحاصل من الاصل فيما لا يمكن تحصيل العلم وافقا للانحصار والحاصل من قاعدة الاشتراك فيما علم التكليف واقعا لان العلم بالحكم الواقعي النازل في حق النبي ص بعد قاعدة الاشتراك المثبت في حقنا يعلم وجوب ظاهرا لتعلقه بذمتنا ومعه فينوي وجوبه فلم يبق احتمال الوجوب في العمل بالظن المشكوك الحجية لنا لا نفسا ولا مقدمة لعدم العلم فيه لا واقعا ولا ظاهرا او ينحصر بالحرمة مقدمة لكون العمل به موجبا لاحتمال ترك الواقعيات المطلوبة منا فيما علم اجمالا الاشتغال ذمتنا بها سيما في المعاملات في الحكم بالانتقال وعدمه بين المتبايعين والمتخاصمين في الاموال والنفوس من اول المعاملات الى الديات وكل واحد منها ريب لاحتمال الخلاف ففيه ريبان بخلاف طرحه العمل بالاصل لانه قبل وقوع المعاملة يحتاط بادراك الواقع ما يحتمل مدخليته فيه وبعد الوقوع مع ترك ما يحتمل مدخليته فيه فالاصل هو التوقف لعدم العلم بصحتها وفسادها عقلا ولا شرعا فليس نشر بها ولا حكما بالانتقال وعدمه ولا مباشرا فليس فيه ريب اصلا لعدم احتمال الوجوب كما مر لان الشارع جعل الاصل طريقا لنا للحكم الظاهر ما لم نعلم خلافه وفي الظن لم يكن علم كما مر القول بان الحاكم موضوع لرفع الخصومة والتوقف يوجب الاهمال في المعاملات والمرافعات الموجب لاختلال النظم مدفوع بالنقض بما لم يكن ظن ولا دليل فان وجب فيه العمل بالاصل من اصالة عدم الملكية او بقائها وامثالها فكذا المقام وان وجب الصلح وامثاله فكذا المقام واما اختلال النظم فخارج عن الغرض لان الكلام انما هو في الظن من حيث هو ولو في مورد لا في الموارد الكثيرة بعرض انسداد باب العلم في الاغلب **الرابع** الاصل في هذه الاقوال والافعال من العمل بالظن والقول بمقتضاه في الاموال والنفوس من الصحة والفساد والانتقال وعدمه والقصاص والديات الخ مع احتمال خلافه الحرمة لامارة المفسدة فيه بل اصل المفسدة **الخامس** اصالة البراءة عن لزوم الفحص فيما يحصل القطع وقبل الفحص بانسداد باب العلم في المسئلة الخاصة والمسائل مع امكان تحصيل الظن لان القول بحجية الظن مستلزم لوجوب الفحص هنا والقول بعدم حجيته مستلزم لعدم وجوب الفحص وما لم يثبت فالاصل البراءة ولازمه نفي حجية الظن كما مر لا يقال وجوب تحصيل الاعتقاد انما كان وجوبا مقدميا لاجل جعل الحكم الخاص المستفاد من الدليل لو كان ومن الاصل لو لم يكن في الذمة والاصل في الوجوب المقدمي حيث دار الامر بين كونه كليا او فردا هو الثاني فيما كان الفرد موجودا والاول فيما لم يكن موجودا كما في المسح لو كان الماسح اعني الاصابع والكف وايجاد الطبيعة في فرد اخر اعني الفرد وفي المقام ايضا كذلك لان الاعتقاد تحصيله قد وجب والشك انما هو في نفس العلم او الاعم فحيث تعذر الاول تعين الحكم بالثاني لانا نقول الحكم بوجوب

ايتان الفرد الاخر انما هو فيما كان اتيانه موجبا لتحصيل القطع بالامتثال وفي المقام ليس كذلك لان العمل بالظن وعدم العمل بالاصل لم يكن موجبا للقطع بالامتثال عن وجوب جعل الحكم الخاص في الذمة لجواز وجوب جعل مفاد الاصل في الذمة حيث لم يكن تحصيل العلم ممكنا فلم يكن الدليل جاريا في المقام نعم لو امكن جعل مفاد الظن والاصل معا في الذمة لتعين العمل بهما معا لكونه موجبا للقطع بالامتثال كالجمع بين التيمم والوضوء في مقطوع اليد في المقام لا يمكن الجمع للتخالف والتضاد فيما كان الظن على خلاف الاصل وح يتعين وجوب جعل مفاد الاصل دون الظن في الذمة باصالة البراءة عن لزوم تحصيل الفحص فتدبر **السادس** استصحاب لزوم الفحص بعد حصول الظن كما مر **السابع** ان الظن في الموارد الفرعية لو كان موافقا للاصل فلا ثمرة في النزاع فيه واما لو كان على خلاف الاصل ففي موارد الشك في التكليف كما لو تعلق الظن بوجوب غسل الجمعة او حرمة شرب التتن تنفيه اصالة البراءة الثابتة بالعقل والاجماع والكتاب والسنة وفي موارد الشك في المكلف به كما لو تعلق بعدم الشرطية او كون الواجب في اول زوال الجمعة هو صلوة الجمعة تنفيه اصالة الاحتياط وفي الموارد التي ثبت لها حكم في السابق ثم حصل الظن على ارتفاعه تنفيه الاستصحاب فان قلت العمل بالاصل غير ممكن في المعاملات المرتبطة بالغير والعبادات اما في الاول فكما لو تعلق الظن بكون البيع الفلاني موجبا للانتقال وح فالعمل باصل البراءة فاسد للقطع بثبوت التكليف من وجوب الفتوى او التوقف وعدم الفتوى لكون اصل الفتوى وجوبه او حرمته اما الذاتية كاقامة الحدود من حيث احتمال اختصاصه بالامام او باعتبار النزاع في حجية الظن وعدمه خلافيا والتمسك باصالة البراءة من جهة الوجوب دون الحرمة او العكس تحكم ومن الجهتين مستلزم لطرح الامر القطعي والاحتياط ايضا غير ممكن لان الاحتياط من الجهتين غير ممكن للتناقض ومن جهة دون اخرى تحكم صرف ويكون محل الريب ولا يكون اخذه احتياطا واما في الثاني فلان العلم بالوجه الواقعي شرط في العبادات على مذهب المشهور ولا اقل من احتماله وحيث تعذر العلم فلا مناص الا العمل بالظن لعدم امكان تحصيله باصالة البراءة او الاحتياط وعلى فرض التنزل نقول بعد تعذر العلم يحتمل ان يكون المتبع هو الظن وكان جعل مقتضاه الواقعي شرطا للعبادة كالعلم فيما امكن ويحتمل ان يكون المتبع بعد تعذر العلم هو العلم بالوجه الظاهري الحاصل من اصالة البراءة او الاحتياط والاحتياط غير ممكن هنا لان غاية ما يمكن الصلوة بالوجهين اعني اتيانها بالوجه الظني وبالوجه على مقتضى الاصل ومع ذلك لا يكون عملا بالوجه وقصده لان الوجه هو تعيين المامور به وجوبا او ندبا في النية معينا والمفروض كون جنس العمل اي من الصلوتين مرددا في انه هو المامور به او الاخر ومعه لا يحصل العلم بالوجه ويكون الامتثال مشكوكا وكذلك البراءة لان البراءة في احدهما دون الاخر تحكم صرف وفي كل منهما مستلزم لنفي وجوب الصلوة بالمرة وهو مخالف للعقل القاطع والاجماع والضرورة وح فالعمل بالاصل غير ممكن في العبادات والمعاملات ويتعين العمل بالظن بلا اختصاص مع انه اذا ثبت حجية الظن في العبادات يثبت في المعاملات بالاجماع المركب قلنا العمل باصل الاحتياط ممكن اما في المعاملات المرتبطة بفعل الغير فلان قوله من الخلاف او في الفتوى في المعاملات من الوجوب او الحرمة اما ان يكون الخلاف فيه فيما حصل الظن بمعاملة مع كون دليليته مشكوكة بحصول الشك في وجوب الفتوى على مقتضاه وحرمته واما ان يكون الخلاف فيه من حيث هو وان فرض ثبوت دليلية الدليل في معاملة من المعاملات من جهة احتمال اختصاص هذا المنصب بالامام ع ونايبه الخاص كاقامة الحدود دون غيره من نايب العام اما لو كان من باب الاول فاللازم طرح الظن المشكوك الاعتبار والاخذ بالاصل كاستصحاب الملكية وامثاله للزوم العمل بالاصل فيما لم يثبت دليلية الدليل ولو فرض الكلام في الامور البديهية التي لا يجري فيها الاستصحاب فيجيء امكان العمل بالاحتياط واما لو كان من باب الثاني فاما ان يكون عموم الادلة الدالة على كون المجتهد نايبا له تاما وشاملا لمثل المقام او لا بل يكون مشكوكا وعلى الاول فالوجوب ثابت وعلى الثاني فاما ان يتحقق الاضطرار ويجري الدليل العقلي من بطلان اختلال النظام والهرج والمرج او لا وعلى الاول يجب ايضا وعلى الثاني ومامر في الامور البديهية فالعمل باصل الاحتياط ممكن ومتعين وذلك لوجهين الاول ان الامر وان كان دائرا بين وجوب الفتوى وحرمته التوقف وبالعكس لكن بعد بطلان ساير الاحتمالات يتعين التوقف لكونه اقل القبيحين لكون العمل بالظن مستلزما للريبين للارتكاب كانت احديهما احتمال حرمة الفتوى وثانيهما احتمال كونه سببا لانتقال مال الغير مع عدم كونه في الواقع كذلك او سببا لعدم الانتقال وبقاء المال على غير من له المال بخلاف التوقف فان فيه ريب من جهة واحدة اعني احتمال كونه حراما واما الريب من الجهة الثانية فلا يرد في التوقف لعدم كونه سببا ولا مباشرا وح يكون التوقف هو الاوثق في الدين والاحتياط ليس الا الاخذ باوثق الاحتمالات حيث لا مفر الا بارتكاب احد الريبين الثاني ان بعد تسليم التصادم وعدم الترجيح يرجع الكلام الى عدم العلم بالفتوى وعدم العلم بالتوقف والعقل قاطع بلزوم التوقف وعدم النسبة فيما لا يعلم فتدبر واما في العبادات فلوجوه ثلثة الاول انا قد حققنا في مبحث الجهل في العبادات عدم شرطية العلم بالوجه الثاني ان العمل بالاحتياط هو الاخذ بالاوثق في الدين لكونه عملا بالاحتياط من الجهتين الاولى احتمال شرطية العلم بالوجه الظاهري الحاصل من الاصل بعد تعذر العلم الثانية احتمال الركنية او الجزئية او الشرطية في مورد الاحتياط واما العمل بالظن فيما تعلق بعدم الشرطية مثلا احتياط من جهة احتمال شرطية الظن بالوجه الواقعي بعد تعذر العلم واما من جهة اخرى فمخالف للاحتياط والعقل قاطع بترجيح الاول حيث لا مناص الا العمل باحدهما الثالث ان العلم بالوجه الذي قالوا بشرطيته اما ان يكون هو العلم بالوجه الظاهري او الواقعي مع كونه في الواقع كذلك او الواقعي باعتقاده في الواقع كذلك وان لم يكن في الواقع كذلك اما الاول فلا يرد معه الاشكال لحصوله من الاصل واما الثاني فباطل للزوم التكليف بما لا يطاق واما الثالث فاما ان يكون المناط هو العلم مطلقا سواء امكن ام لا او اذا امكن والاول باطل لكونه تكليفا بما لا يطاق واما الثاني فبعد تعذره يكون الامر دائرا بين العمل بالظن الواقعي مع كونه مشكوك الاعتبار والظاهر وبين العمل بالاصل الموجب للعلم بالوجه الظاهري المنفك عن الوجه الواقعي لوجوب العمل به حيث لم يثبت دليلية الدليل والثاني متعين لحصول صغرى الاصل اعني تمام الابتلاء لفرض عدم ثبوت حجيته ولان العلم او الظن المعتبر بالوجه الواقعي لو لم ينضم اليه العلم بالوجه الظاهر الحاصل من الصغرى اعني

فلو كان العمل بالاصل احوط فيتعين

هذا

هذا مما ثبت للمشافهين بالدليل المعتبر وكلما ثبت في حقهم ثابت لنا فلا اعتناء به اصلا فكيف بالظن المشكوك الاعتبار وهذا فيما كان باب العلم منسدا وكان الامر دائرا بين العمل بالظن والرجوع الى الاصل واما فيما كان باب العلم منفتحا وكان الامر دائرا بين وجوب العمل بالعلم وبين كفاية الظن فنثبت حرمة العمل بالظن باصالة الاحتياط لكون الامر دائرا بين التعيين اعني العلم والاعتقاد المطلق واصالة الاحتياط تقتضي الاول لكون تحصيل العلم والعمل بمقتضاه موجبا لتحصيل القطع بالامتثال عن التكليف بالاعتقاد وجعل الحكم في الذمة بخلاف الظن وباستصحاب لزوم الفحص بعد حصول الظن وبالاجماع القطعي البسيط والمركب لان كل من قال بحرمة العمل بالظن في الصورة النادرة المنسدة قال بحرمته في صورة الانفتاح وبالاصل التوقيفي وقول المحقق المعاصر بان وجوب تحصيل الاعتقاد مقدمة عقلية فالعقل حاكم ولا معنى لتردده في موضوع واحد من كفاية الظن وعدمها مدفوع بانه لا خلاف ولا ترديد للعقل من حيث هو بل التردد في تشخيص ما حكم به العقل فمنهم من يعتقد الوجوه العقلية لحجية الظن ويعتقد كفايته ومنهم من يعتقد الوجوه العقلية لحرمته ويعتقد عدم كفايته والثالث يردد في حقية الاول والثاني **الثاني** الدليل الذي ذكرنا من جانب ابن قبة على امتناع التعبد بالظن وهو من حيث هو تام لانه لا تكليف فوق العلم حتى يتحقق الدليل على خلافه وح لا بد للحجية من اثبات الدليل **الثالث** الاجماع العملي من العلماء لانا نرى سجيتهم على مطالبة الدليل من تمسك بالدليل الغير العلمي الذي لم يثبت دليل على اعتباره من غير نكير بالمذمة ولا تكون سجيتهم على مطالبة الدليل لعدم العمل بغير العلمي بل لو طالبه الدليل بعضهم لكان مذموما ولو كان الاصل عندهم هو الحجية لكان الامر بالعكس وكون الامر بالعكس فيما ثبت حجيته للانسداد الاغلبي وبدليل خارج عن محل الفرض ويدل عليه الاجماع التقريري لانهم في مقام مطالبة الدليل لاعتبار غير العلمي يكونون ساكتين بحيث يظهر منهم كون هذا مقبولا عندهم ويدل عليه ايضا الاجماع القولي من التمسك باصالة حرمة العمل بما وراء العلم وقول بعض المتاخرين بحجية الظن ومنع الاصل انما كان بعد فرض عروض الانسداد الاغلبي وهو خارج عن محل الفرض ودعوى الشيخ الاجماع ليس في مطلق الظن بل انما هو في السبب الخاص اعني الخبر وايضا كلام ليس فيه من حيث الاصل الاولي بل الظاهر انه يدعي بعد عروض الانسداد مع انه معارض بالاجماع المنقول من السيد المرتضى ره على انه لو ثبت الاجماع لكان ذا خلافي الظنون الخاصة عنده ولا كلام فيه **الرابع** سيرة المسلمين فعلا وقولا وتقريرا بنحو مامر في الاجماع **الخامس** بناء العقلاء فعلا وقولا وتقريرا كما سبق **السادس** الايات الكريمة منها قوله تع قل الله اذن لكم ام على الله تفترون لانها تدل على كون الجواز موقوفا على الاذن والظن المشكوك الحجية لم يثبت كونه اذنا فالقول به افتراء على الله طابق الواقع ام لا ومنها قوله تع ان الظن لا يغني من الحق شيئا ومنها قوله تع ان هم الا يظنون واذا ثبت الحكم التكليفي يثبت الحكم الوضعي بالاجماع المركب ومنها قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وجه الاستدلال ظاهر لانه نهي عن متابعة غير العلم والسؤال عن السمع مثلا لا يكون عن استماع المحرمات لانه لا دخل للعلم والظن وليس ايضا عن استماع لان المشكوكات يعلم حليته والا لزم كون الاصل في الاشياء الحرمة والاحتياط بل السؤال عن القول بالمسموع الغير العلمي والمبصر الغير العلمي كما لو راى شبحا او علما او ظن انه لاط او زنا او السرقة وامثالها وقال انه لاط او زنا او سرق فنهى الله تع عن العمل والقول بالمسموعات الغير العلمية ويمكن الايراد على هذا الاستدلال من وجوه غير تامة يرجع بعضها الى منع كون ظاهرها حرمة العمل بالظن في محل النزاع وبعضها بعد التسليم الى منع كون ما هو ظاهر لنا هو الظاهر الثابت في زمان الشفاه وبعضها بعد التسليم الى منع حجية ظواهر القران لغير النبي والائمة ع على فرض كون هذا الظاهر هو الظاهر الثابت في زمان الشفاه اما الاول فامور الاول ان لفظ ما ظاهر في الموصول لا النكرة للتبادر وهو حقيقة في العموم كما حقق في محله ومعه يكون من باب سلب العموم ولا يثبت كلية الكبرى حتى يصح الاستدلال وفي الجملة مسلم كالمسائل الكلامية والظن القياسي ومنها ان ظاهر الاية انما هو من باب عموم السلب حتما بانضمام العلة في الدليل مع انه لا معنى للنهي عن بعض الظنون الغير المعلومة لتوقفه على القرينة وهي مفقودة **الثاني** ان المراد من العلم ليس معناه الحقيقي والا يلزم نفي حجية ظاهر القران ومنه هذه الاية لانها ظاهرة وغير علم ويلزم من التمسك بها عدم صحة التمسك بها فلا بد من حملها على المعنى الشرعي اعني اعتقاد واجب العمل او العلم بوجوب العمل به من باب الاضمار لا من باب استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز اعني العلم ووجوب العمل به كما توهم بعض او حمل الموصول على بعض الموارد او بعض الموارد كاصول الدين ومعه لا يصح الاستدلال لجواز كون محل الكلام اعني الظنون المطلقة باعتقادنا باعتبار عدم وجدان الدليل على اعتبارها في الواقع وعند النبي واجب العمل ومن الظنون الخاصة على الاول واحتمال عدم كون المقام منه على الثاني على انه في المعنى الشرعي صار مجازا مشهورا لكثرة استعماله فيه ومعه يكون مجملا لجواز ارادة المعنى المجازي وارادة المعنى الحقيقي وبتقرير اخر ان ظاهر الكتاب اما ان يكون حجة او لا وعلى الثاني لا يصح الاستدلال وعلى الاول فمع بقاء العلم والموصول على الحقيقة يلزم من التمسك بها نفي حجية ظاهر القران ومنه هذه الاية فلا يصح الاستدلال ايضا بنحو ما مر وفيه ان العلم باق على حقيقته للتبادر وصحة سلبه عن الظن ولو كان مقطوع الحجية كالعدلين وظاهر الكتاب وامثالها ولا بد من ارتكاب التخصيص باخراج الظنون المقطوع الحجية او العلم على المجاز اعني الاعتقاد الواجب العمل وعلى الاضمار اعني العلم بوجوب العمل والتخصيص اولى وحجيته الاستدلال لكن لازمه حرمة العمل بغير العلم حتى يثبت حجيته وثانيا بانه حجة كما سيجيء ويخرج من الاية **الثالث** كون الالفاظ في الاية كصيغة النهي وامثالها المعاني التي يصح الاستدلال ليس الا ظني ويلزم منه الدور كما مر وفيه ان اثبات معاني الالفاظ انما هو بالعرف المقطوع الحجية واما الثاني فامور الاول ان المراد بالالفاظ الصادرة من الشارع هو الحقائق الموجودة في عرف زمانه لا العرف المتاخر عنه ولا الحجة للاجماع والضرورة وامتناع رجوع المتقدم الى العرف المتاخر الذي لم يكن موجودا في زمان التكلم بدون التعليم المفقود بالاصل والاجماع وح لا بد للغائبين من تحصيل الحقائق الموجودة في عرف زمان الشارع واثبات هذه الحقائق لهذه الالفاظ فيه بعد الفحص ليس الا باصالة الاتحاد واصالة عدم النقل وامثالهما ومدرك هذه الاصول ليس الا الغلبة والظن الذي يكون حجيته اول الكلام ويلزم من التمسك به الدور ونفي حجيتها وفيه ان حجية الاصول العدمية اجماعية والخلاف انما هو في الاستصحاب الوجودي

والمبصرات م

واما المعتبر م

كما حقق في الاستصحاب بل عليه عمل بني آدم من البدو الى الختم لانهم لو علموا مثلا بكون الخبز في مشهد الحسين ع بكذا ثم خرجوا الى سنوات كثيرة ثم عادوا اليه يعني
يبنون عليه ويعملون عليه بل من دون تحصيل الظن بل من دون تردد لاحتمال التغير الثاني سلمنا كون الحقائق فيه هي الحقائق الموجودة في عرفنا لكن الحمل
على الحقائق لا بد من اثبات تجرد الالفاظ عن القرائن الموجبة للتخصيص او التقييد هكذا في زمان التكلم وهو لا يكون الا بالاصل بعد الفحص
وغايته حصول الظن بالعدم مع حجيته اول الكلام مع انه يتم بالنسبة الى القرائن اللفظية لا الحالية للقطع بثبوت الحالة بين المتكلم والمخاطب مع الشك
في كونها تاكيدا او دالة على سبيل التاكيد او التفهيم او التعيين او الصرف ولا ترجيح في البين ومعه لا يصح التمسك بالاصل والتمسك بالغلبة لاثبات
التاكيد او كونها تاكيدا مستلزم للدور لكون حجية الغلبة اول الكلام والتمسك باصالة عدم الالتفات الى القرينة من المتكلم والمخاطب مدفوع بان
الالتفات لو احد حدوث والشك انما هو في الملتفت اليه لا في الالتفات مع انه غير علمي وفيه ان اصل الحقيقة وحمل الالفاظ على الحقائق حتى يثبت
الصارف وعدم الاعتناء باحتمال القرينة اللفظية او الحالية اجماعية وعرفية وعقلائية من الادم الى الخاتم ولا يكون من باب اصل العدم حتى يرد انه لا يجري
في الحالية بل يكون من باب القاعدة المأخوذة بما ذكرنا كما هي من بناء العرف والعقلاء على الالفاظ الصادرة من المتكلم مع العزم على حقايقها من غير تردد و
كذا في المراسلات والكتب المؤلفة والمصنفة وهذا بديهي الثالث ان الخطاب مختص بالنبي ص واثبات ذلك الحكم في حقنا ليس الا بقاعدة الاشتراك والدليل على
ثبوتها هنا ليس الا الاستقراء الظني والاخبار الاحاد كذلك لانتفاء الضرورة والاجماع في المقام وحجيتهما اول الكلام ويلزم من التمسك بها الدور وفيه اولا
ان قاعدة الاشتراك اجماعية وعقلائية والاخبار القطعية دالة عليها لا يقال لو كانت اجماعية فكيف يحصل التخلف والاختلاف في الاختصاص والاشتراك
في بعض المقامات لانا نقول الاجماع انما هو على الحكم الظاهري المعلق في مقام الجهل كقاعدة البراءة ففي علم الاختصاص فلا اجماع وثانيا بان الدليل لا يختص
بالخطاب لا نسلم قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وغير الخطاب لا يختص بالمشافهين اجماعا الرابع سلمنا القاعدة لكن التمسك بها موقوف على اثبات الحرمة
في حق النبي في صورة الانسداد حتى يثبت في حقنا وثبوتها في حقه فيها ممنوع والتمسك باطلاق الاية بناء على كون النهي حقيقة في الاطلاق او مجازا في
المشروط او باصالة عدم الدليل على الشرطية بناء على كونه حقيقة في الاعم مدفوع بان ذكر المطلق وارادة المقيد المشروط مع عدم نصب القرينة لفظا او
حالا انما يكون قبيحا لو كانت الحالتان حالة الوجدان وحالة الفقد واما مع الاختصاص بالاول فلا يكون قبيحا عقلا ولا شرعا ولا عرفا والمقام كذلك مختصا
حال النبي بحالة الانفتاح وحرمة العمل بالظن فيها مسلمة ولا تكون فيها عدا الكلام وح يجوز ان يكون هذا الاطلاق من هذا القبيل وعلى المستدل اثبات
ارادة الاطلاق ولو فرض ترجيح الاطلاق فليس الا بامر ظني وهو اول الكلام وفيه اولا ان من الادلة هي الايات مما لم يكن فيه الخطاب كقوله تعالى ان الظن الخ و
هو لا يختص بالنبي ص وغيره في الحال المختلف من حيث الانفتاح والانسداد وثانيا بان الجلي بهما الحالة الانسداد اما في الموضوعات كسوق المسلم وعمله
ويده والفراش وهكذا مواضع لعدم كونه مأمورا بالواقع واما الاحكام فلعدم وصولها اليه دفعة بل تدريجا وح ففيما لم يصل لم يكن عالما وكان عمله
بالاصل فهو غير عالم بالواقع وثالثا بان ما ذكره من جواز ارادة المشروط والفرد الخاص في حق من اختص به من لفظ المطلق انما يصح لو كان الخطاب منحصرا به
تفهيما او مضمونا والمقام ليس كذلك لوجوب استفادة غير المشافهين حكمهم من هذه الخطابات اطلاقا وتقييدا حقيقة ومجازا ثم اثباته في حقهم
بقاعدة الاشتراك ومعه لا يجوز ارادة المشروط والفرد الخاص من لفظ المطلق بدون القرينة لانه اغراء بالجهل في حق غيره الخامس ان الخطاب مخصص
بالظن المخصوص وكل من الظنون المطلقة يحتمل ان يكون ظنا مخصوصا عند النبي ص فيكون مجملا ولا يصح الاستدلال والتمسك باصالة عدم الخروج فاسد
لانه تخصيص واحد هو الظن الذي قام الدليل على حجيته والشك انما هو ان المشكوك داخل في المستثنى منه او المستثنى كما يجيء في الكر وفيه ان المخصص
لم يكن الا الظن الخاص بل ورد مثلا الدليل على حجية ظاهر الكتاب والعدلين وهكذا وخرج في الاية وغيرها مشكوك فيه بالاصل سلمنا كونه تخصيصا
واحدا كالكر وجوابه سيجيء في الجواب عن الكر مع انا مشتركون مع النبي ص في حرمة العمل بغير العلم الا ظن قام الدليل على حجيته لنا وان كان ظنا مخصوصا
عند النبي ص والظن المطلق لم يقم دليل على حجيته لنا فحرام لنا السادس ان مورد الايات انما هو المسائل الكلامية وصحة التمسك بها انما يكون بالقاعدة
المشهورة من كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وهي لا تكون كلية بل في بعض الموارد تتصرف اليه واثبات هذه القاعدة لا يكون الا بامر ظني اعني
الشهرة وحجيتها اول الكلام ويلزم من التمسك بها الدور ونفي حجيتها في المقام وفيه ان هذه القاعدة عقلائية وعرفية وحجيتها في الالفاظ ضرورية
السابع ان الخطاب مخصص بالظن المخصوص كظواهر الالفاظ والاسباب كشهادة العدلين في الموضوعات والفراش وسوق المسلم وامثالها لحجيتها في حق النبي ص
كحجيتها في حقنا وحجية العام المخصص في الباقي خلافية وليس مدركها الا امر ظني اعني الشهرة ومعه يرد ما تقدم وفيه ما مر من الجواب في السادس الثامن
ان الاطلاق بالنسبة الى الاحوال اما ان يكون مرادا او لا بل يكون مجملا من هذه الجهة وعلى الثاني لا يصح الاستدلال لكون القدر المتيقن المراد منه هو حالة
الانفتاح ولا كلام فيه واما الاول فهو مخصص بحال الانسداد جزما وهي مجملة بين الانسداد الاغلبي وبين الانسداد المطلق والقدر المتيقن الخروج على
الفرضين هو الاول والانسداد الجزئي مجمل من حيث الشك في كونه داخلا في المستثنى منه او المستثنى والتمسك باصالة عدم التخصيص من باب اصل العدم
فاسد لانها لا تكون جارية لكون التخصيص واحدا لا زائدا والشك فيه شك في المخرج لا في الخروج كما في الماء الناقص عن الكر الملاقي للنجاسة الخارج عن
العموم الدال على طهارة مطلق الماء بكون الشك فيه شكا في المخرج اعني الكر من كونه المدني او العراقي لا في الخروج والقدر المتيقن هو العراقي وفي المقام هو
الانسداد الاغلبي واما المدني في الاول والانسداد الجزئي في المقام مجمل في الحادث ولا يصح التمسك بالاصل والاية في المقام لاثبات الحرمة في الانسداد الجزئي
وفيه ان حمل المستثنى منه على العموم والحكم بكون المشكوك داخلا في المستثنى منه من باب عدم ظهور القرينة في القرائن المنفصلة وفيما لم تعلم القرينة كما في
المقام حتى علم الخروج او المخرج عقلائية وعرفية وحجيته في الالفاظ اجماعية بل ضرورية التاسع ان التمسك بها انما يصح على فرض منع تاخير البيان عن وقت

الخطاب

[هامش: انما هو من مسائل الكلامية]
[هامش: والشك فيه شك]

الخطاب واما على فرض جوازه كما عليه المشهور فلا يصح لجواز عدم كون زمان الخطاب زمان الحاجة ومعه يجوز ان يكون البيان واردا في زمان الحاجة
والتمسك بالاصل بعد الفحص لا يفيد الا الظن ويرد عليه ما تقدم وفيه ان هذا الاحتمال لو كان مضرا في حمل الالفاظ على حقايقها لكان اللازم التوقف
والاجمال في اغلب الالفاظ وبناء العرف والسيرة القطعية على الحمل وعدم التوقف والاعتناء بهذه الاحتمالات على ان التوقف يوجب اسكات الانفاق
حين التكلم وفي المكالمات والمراسلات وهكذا ويلزم منه الهرج والمرج والاختلال وحجية اصالة عدم ورود البيان قطعية كما مر العاشر ان القرآن
وصل الينا دفعة واحدة مع القطع بتخصيص اغلب عموماتها وتقييد اطلاقاتها وصرف بعض ظواهرها مع بقاء بعضها على العموم والاطلاق والحقيقة
مع عدم الدليل المقطوع الحجية على تعيين المصروف من غيره فتكون الايات مجملة ولا يصح الاستدلال بها الا بعد تشخيص ما هو مصروف عنها من غيره وليس
الا ظنيا كالاخبار بعد الفحص ووجدان المخصص الصارف والمقيد لبعضها دون بعضها ولا يفيد الا الظن المشكوك الاعتبار لكون اخبار
الاحاد من الظنون المطلقة وتكون الاية بهذا الاعتبار من الظنون المطلقة ولا يصح التمسك بها وفيه ان الاجمال هنا انما يكون من الاجمال في
المقدار للقطع بتخصيص بعض الايات المعتبرة بالدليل القطعي او الظن الخاص وكذا التقييد والصرف والزائد مشكوك يدفع بالاصل المعمول به عند
العقلاء والعرف المقطوع الحجية مع عدم العلم الاجمالي بصرف الزائد على ما ذكرنا كما على مذهب من قال بكون الاخبار او بعضها من الظنون الخاصة مع
انفتاح باب العلم في الاغلب وعلى فرض تسليم العلم الاجمالي بالزائد فانما هو من باب شبهة القليل في الكثير ولا ضير فيه وعلى فرض تسليم كونه من باب شبهة
الكثير في الكثير كما على فرض انسداد الاغلبي وعدم كون اخبار الاحاد من الظنون الخاصة فموجب للعمل بالظن المطلق ومنه الاخبار ومعه يتبين التخصيص
والتقييد ولا تصير الايات مجملة على ان الاجمال انما هو فيما كان الظن او خبر الواحد على خلاف الايات في فرد منها او حال او وصف وهكذا واما الايات
الخالية عن وجدان المعارض بعد الفحص بالنسبة الى الخالية عن المعارض كما هو الاغلب ليس مجملا والغالب فيما وجد المعارض انما هو في فرد او حال وهكذا مع
بقاء الاطلاق على حاله من الازمنة والامكنة والاوضاع والاحوال وهكذا والمقام ليس كذلك لعدم دليل يقتضي حجية الظن من حيث هو ولو وجد
دليل على ظن خاص على ظن خاص كالعدلين فهو من الظنون المخصوصة ويخرج من الاية معينا ولا اجمال فيه ولا تصير الايات مجملة الحادي عشر ان التمسك
بها انما يصح فيما امكن تحصيل العلم واما فيما لا يمكن كما هو المفروض في المقام فلا يصح لوجوب العمل باحد الامرين من الظن والاصل ونفي الحكم في حقه فيه
والاخير باطل للاجماع على وصول جميع الاحكام الواقعية اليه مع الاجماع على عدم خلو الواقعة عن الحكم سيما في حق النبي ص وكل واحد من الاولين
غير علمي بخروج احدهما من تحت الاية في حقه مع اجماله لنا فيجوز ان يكون المخرج هذه الظنون لاحتمال كونها ظنونا خاصة له وترجيح كون المخرج هو الاصل
لا الظن ليس الا بالاصل وهو ايضا غير علمي يرد فيه ما تقدم وفيه ما مر من كون حجية الاصل مقطوعا حتى يرد الدليل وهو خارج عن الاية بلا ريب
الثاني عشر ان الزيادة في القرآن وان كانت نفيها مسلمة الا ان النقصان فيه محتمل كما يظهر من بعض والناقص يحتمل ان يكون له مدخلية لحمل الاية
تقييدا او تخصيصا او غيرها واصالة عدم التخصيص لا تفيد الا الظن ومعه يرد ما تقدم وفيه ان احتمال النقصان في اشياء كفضائل النبي ص والائمة ع
لا ربط لها بالصرف سلمنا احتماله لكنه مدفوع بالاصل المقطوع الحجية كما في الكتابات والكتب المقطوعة الدليل سلمنا لكنه من باب شبهة القليل في الكثير
ولا اعتناء بها اصلا واجماعا واما الثالث اعني عدم حجية ظاهر القرآن على فرض تسليم كون هذا الظاهر من الاية عندنا هو الظاهر في زمان صدور الخطاب
فواحد وهو انه لا نسلم حجية ظاهر الكتاب لغير النبي والائمة ع كما يقول به الاخباريون وسيجيء وجه رده السابع الاخبار الكثيرة التي يحصل من كثرتها
القطع بالصدور وفي الجملة منها قوله ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها وامو الى الله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ومنها
ما دل على لزوم التوقف في صورة عدم العلم ومنها الاخبار الواردة في مذمة الحكم والفتوى بغير العلم ومنها قوله ع في عداد القضاة من اهل النار
رجل قضى بالحق وهو لا يعلم به ومنها الاخبار الواردة في نفي التكليف في صورة عدم العلم ومنها الاخبار الواردة في لزوم الاحتياط في صورة الريب و
عدم العلم ومنها الاخبار الواردة في بقاء الشيء على الحالة السابقة في صورة عدم العلم بالخلاف والمناقشة في الدلالة او الارادة بعد تسليم القطع بالصدور
لا يخرج عن بعض الوجوه الواردة في الاستدلال بالايات وقد مر الجواب عنها هذه هي الوجوه الدالة على حرمة العمل بالظن من حيث هو ويكفيك العقل
القاطع بقبح نسبة الحكم او الشيء الى شخص من دون ثبوته منه فتدبر المطلب الثاني في اثبات انسداد باب العلم في اغلب الاحكام الفرعية ذهب جماعة
الى الانفتاح في الاغلب اما للقطع بصدور الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة او لاجل احتفافها بالقرائن او لاجل كونها حجة شرعية وسيجيء توضيح
الاقوال فيها في بحث السنة وذهب جماعة الى الانسداد في الاغلب وهو الحق في زماننا هذا وذلك لان الدليل الكاشف عن الحكم الواقعي النازل من
الله الى النبي سواء كان مقطوعا او مقطوع الاعتبار لا يخرج من الاربعة المشهورة وتحقيق المقال في المقام بحيث ينكشف النقاب عن وجه المرام يقتضي
ايراد الكلام في كل واحد منها نقضا وابراما تحقيقا وخلافا فاعلم ان حجية الكتاب وغيرها الاول في الكتاب اختلفوا فيه فذهب جماعة الى حجيته من باب القطع بالصدور
والارادة معا وهم القائلون بالكشف او بتعميم الخطابات للموجودين والمعدومين وذهب جماعة الى حجيته من باب الظن المطلق وكلام هذا القائل
مجمل من حيث ارادة ظاهر الكتاب الذي هو ثابت في عرف المشافهين على فرض تسليم اثباته بالدليل القطعي الاعتبار او الظاهر الذي هو باعتقادنا انه
كان ظاهرا في عرف المشافهين نظرا الى ان هذا الاعتقاد انما يحصل من الظنون المطلقة ولكن الظاهر ان مراده هو الثاني وذهب جماعة الى كونه
حجة من باب الظن المخصوص اما بالاحتمال الاول او الاعم منه ومن الثاني وكلاهما على الاحتمال الثاني مجمل من حيث ارادة مطلق الظهور او الاغلب وهذا
النزاع يمكن ان يكون لفظيا وصغرويا بان يكون الاول مراده هو الثاني والثاني هو الاول ويمكن ان يكون معنويا وكبرويا بان يكون مراده ما هو الاول
او الثاني وذهب جماعة الى عدم حجيته اصلا لغير النبي والمعصومين ومن حصل بتفسيرهم له وهم بعض الاخباريين وكلهم والنزاع لا يكون في الايات

الى

[هامش: نقطع]
[هامش: في اثبات انسداد باب العلم في اغلب الاحكام الفرعية]

التي يحصل منها القطع بالمضمون والارادة باعتبار الاصرحية او بالقرينة الخارجية لعدم امكان انكار حجية من ذي شعور الا ان يمنع حصول القطع كما هو
الظ من بعضهم حيث قالوا بان الكتاب كله متشابه لنا كما لا يكون النزاع في المجملات والمتشابهات واما غيرهما مما لا يحصل منه القطع بالمضمون والارادة
مع كونها ظاهرا في الدلالة على المراد كسائر الالفاظ فكلها محل النزاع لعموم الادلة والحق هو كونه حجة من باب الظن الخاص على الاحتمال الاول والتفصيل
فيه على الاحتمال الثاني وسيجيء توضيحه ويمكن الاستدلال للقول الاول بالنسبة الى الخطابات بان بعد تسليم شمول الخطاب للمعدومين كقوله تع
ايها الذين امنوا اقيموا الصلوة انا مخاطب بهذا الخطاب وثبت الوضع بالعرف القطعي وكذا التجرد عن القرينة بالوجدان الجزمي وح نقول صدور الخطاب قطعي لكون
صدور ايات الكتاب مقطوعا ومعناها الحقيقي ذلك وتجردها عن القرينة ايض قطعي وح يكون اللفظ ظاهرا في ارادة الحقيقة وينضم الى ذلك العقل
القاطع وهو قبح الخطاب بالظاهر مع ارادة خلاف الظاهر مع عدم نصب القرينة عليها ومعه يحصل القطع بالارادة والجواب عنه من وجوه الاول منع
تعميم الخطاب وقد مر تحقيقه في بحث خطاب المشافهة الثاني سلمنا التعميم لكن الخطاب والتكلم واحد وقد صدر في زمان النبي على طبق العرف الموجود
في زمانه باتفاق المخطئة والمصوبة لا العرف المتاخر ولا الاعم والنزاع بينهم في جهة اخرى اعني كون الحكم تابعا للاعتقادات الخاصة في تشخيص العرف
او كونه تابعا للعرف النفس الامري فمن اصابه مصيب ومن خالفه مخطئ واثبات كون العرف الموجود في زمان النبي هو الموجود في عرفنا مع اثبات التجرد
عن القرائن في زمان الصدور ليس الا بالاصول والدليل الغير العلمي وهو وان كان حجة شرعية فيكون الظواهر من هذه الجهة من الظنون المخصوصة
والانفس المطلقة الثالث سلمنا كونه واردا على طبق العرف الموجود في كل زمان بالنسبة الى الاشخاص الموجودة فيه لكن وصول الايات الينا فيه
ولا يكون تدريجيا بخلاف وصولها الى النبي والقطع حاصل بارادة خلاف بعض الظواهر تخصيصا او تقييدا او صرفا وهو مجمل في البين والتنجيز
ان كان بالدليل الشرعي فيكون الظواهر من الظنون الخاصة والانفس المطلقة الرابع سلمنا عدم القطع بذلك او القطع بالعدم لكن الاستدلال انما
يتم لو كان اثبات الاوضاع في هذا الزمان بالدليل القطعي وهو بالنسبة الى الالفاظ التي كان مدركها التبادر مع القطع بكونه ناشيا من اللفظ
دون القرينة او عدم صحة السلب كذلك واما بالنسبة الى الالفاظ التي مدركها التبادر وعدم صحة السلب مع الشك في كونه ناشيا من الوضع او القرينة فلا
يتم اثبات الوضع في موردهما الا باعمال اصالة عدم القرينة وهي ان كانت حجة شرعية فيكون الظواهر من الظنون المخصوصة والانفس المطلقة كما لو كان مدرك
اثبات الوضع او الارادة الشهرة بين العلماء او خبر الواحد او غيرهما مما ينفك من جهة العرف والعقل والادلة العلمية وبالنسبة الى غير الخطابات يعين ما ذكره
في الخطابات لعدم الفرق بينها وبين غيرها عنده والجواب هو الجواب بعين ما ذكر الا الاول نعم لو كان مراده من القطع بالنسبة الى المشافهين الحاضرين
في مجلس الخطاب العالمين بالقوانين اللفظية فالاستدلال تام لا غبار عليه لكنه لا يكون مثمرا لنا مع انه يجيء فيه احتمال تاخير البيان عن وقت الخطاب ويمكن
الاستدلال للقول الثاني بالنسبة الى الاحتمال الثاني اعني كون حجية الظواهر الينا باعتقاد نا هي الظواهر في زمان الشفاه من الظنون المطلقة بان اثبات
ظاهر الكتاب الثابت في زمان الشفاه انما كان بالادلة الغير العلمية كاصالة الاتحاد وعدم الاشتراك وعدم القرينة والتخصيص والتقييد وغيرهما مما مر
في الايرادات على الايات في اثبات حرمة العمل بما وراء العلم وحجيتها كانت من باب الظن المطلق فكان الكتاب من هذه الجهة من الظنون المطلقة والجواب
هو الجواب فارجع اليه نعم هو مسلم في الالفاظ التي كان مدرك اثبات ظهورها في المراد في زمان الشفاه كاثبات اوضاعها وتجردها عن القرائن او
غيرها منحصرا بالشهرة او خبر الواحد كخبر زرارة في السؤال عن المسح ببعض الراس قال لمكان الباء او غيرهما مما لم يكن منضما الى جهة العرف والعقلاء وغيرهما
من الادلة القطعية الحجية واما بالنسبة الى الاحتمال الاول فيمكن الاستدلال له من جانبه بوجهين الاول كان على فرض تسليم ثبوت ما هو ظاهر من الكتاب في نفس الامر
غاية افادة الظن بالارادة وهو لا يكون حجة الا بعد عروض الانسداد الثاني انه لو سلم كون الظن بالارادة الناشئ من اللفظ حجة شرعية في الكتاب ممنوع
لتعارض الاخبار في باب حجيته والعدم كما سيجيء والترجيح ليس الا بامور ظنية غير مستندة الى دليل شرعي او بان بعد ملاحظة ما دل على ثبوت التحريف في الكتاب
يحتمل ان يكون للناقص مدخلية لهذه العمومات والمطلقات والظواهر من حيث التخصيص والتقييد والصرف غاية الامر حصول الظن بالعدم لكن معه لا يبقى
الاعتماد على هذه الظواهر ولا يجوز العمل بها الا في صورة الاضطرار والجواب عنهما سيجيء انه تع واما القول بكون حجيتها من باب الظن المخصوص مطلقا فان
الصدور قطعي واما الدلالة والارادة وان كانتا ظنيتين الا ان الظن الحاصل فيهما حجة بالاجماع وفيه انه لا يصح كلية لان الظن بالوضع والارادة
والتجرد قد يحصل من اشياء ليست اجماعية ولا عرفية كالشهرة واخبار الاحاد اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق في المقام هو التفصيل في حجية الالفاظ
الموجودة في الكتاب العزيز بالنسبة الينا توضيحه ان الالفاظ الموجودة في الكتاب الصادرة في زمان الشفاه كان لها قانون عرفي ثابت في ذلك
الزمان قبل صدور الالفاظ من الشارع ككون اللفظ معناه الحقيقي ذلك واحدا او متعددا مشتقا او جامدا خاصا او عاما مختصا بمورد السؤال
او العدم مختصا ام لا وكذا كونه حين الصدور مجردا او لا وكذا غيرها وح فهذا القانون اما ان يكون المعرفة به ممكنا ام لا كالقطع بكون اللفظ له
معنا حقيقيا في زمان الشارع مع الشك في كونه هذا او ذلك مع عدم امكان تشخيصه مط ولو بالاستحسانات وعلى الاول اما ان يصير بعد المعرفة
مجملا او لا يكون له ظهور او لا بل يكون ظاهرا في شيء معلوم اما الاول فكالمشترك اللفظي مع فقد القرينة في البين او المعنوي مع القطع بارادة المجاز
مع كونه متعددا مع عدم القرينة عليه لا داخلية ولا خارجية مع خلوه مما يوجب الظن بارادة شيء معلوم وهذان القسمان داخلان في المجمل والمتشابه
ولا اشكال في عدم اعتبارهما وهو واضح لا يحتاج الى البيان واما الثاني فهذا الظهور اما ان يكون بمجموع مقدماته ثابتا بالدليل العلمي كالقطع
بكون معنى اللفظ ذلك في زمان الشفاه والقطع باتحاد معناه الحقيقي في الزمانين مع القطع بتجرده عن القرينة الحالية واللفظية داخلية كانت
او خارجية كقوله تع قل هو الله احد وكذا قوله تع الحمد لله رب العالمين وامثالهما مما يحصل منه القطع بالمراد او يكون بمجموع مقدماته او بعضها ثابتا

بالدليل

بالدليل الغير العلمي وهو اما ان يكون معتبرا شرعا كالامارات العرفية واصالة الاتحاد وعدم القرينة وعدم تعدد الوضع وغيرها كتنصيص الواضع واهل الخبرة
او لا يكون كذلك سواء كان مما دل الدليل الشرعي على عدم اعتباره كالدليل الذي دل على الاستحسانات او لا يكون دليل شرعي على اعتباره ولا العدم كالظن بالوضع
الحاصل من الشهرة او خبر الواحد والظن بارادة الشارع من الكتاب لو كان حاصلا من القسم الاول من الاخير فلا يكون معتبرا مطلقا والا لزم الخلف ولو كان
حاصلا من الثاني منه لا يكون دليلا شرعيا ولا ظنا مخصوصا والا يلزم الخلف بل يكون من الظنون المطلقة والاصل عدم حجيتها حتى يقتضيها الضرورة
لا يقال اطلاق الاخبار التي سيجيء والاجماعات المنقولة يقتضي حجية ظاهر الكتاب مط لانا نقول لا يكون الاطلاق واردا في جهة الاطلاق بل مقصوده حجيته على
الاثبات في الجملة في مقابل النافي وكذا الاخبار غالبها ولعل النادر منها وان كان ظاهرا في الاطلاق الا انه واحد لا يكون معتبرا على انها تدل على حجية
ظاهر الكتاب لا الظاهر الذي يظنه المجتهد باجتهاده ولو من هذه الادلة الغير المعتبرة او مشكوكة الاعتبار فتدبر واما لو كان حاصلا من القسم الاول فلا
ريب في حجية القطع من اي سبب حصل واما القسم الثاني فهو انما يكون حجة من باب الظن المخصوص لان الصدور قطعي والدلالة ثابتة بالعقل او العرف المقطوع الحجية
في الالفاظ او الشرع واما الارادة فهي وان كانت ظنية الا ان هذا الظن الناشئ من ظهور اللفظ المجرد بارادة الحقيقة ظن مخصوص وحجة شرعية الهية
من حيث هو وان امكن تحصيل العلم بالسؤال والدليل على ذلك وجوه الاول الدليل العقلي الذي ذكرنا وهو انه ظاهر في ذلك وذكره مع ارادة خلاف الظاهر
بدون نصب القرينة قبيح عقلا لا يقال احتمال تاخير البيان عن وقت الخطاب موجود لانا نقول عدم اعتناء العرف والعقلاء به يدفعه الثاني فهم العرف ذلك
اللفظ والعمل بالمتفاهم عند العرف ثابت بالاجماع والاية نحو وما ارسلنا الخ وبناء العقلاء وسيرة المسلمين المستمرة من الادم الى الخاتم بل هو جبلية ذاتية
من غير الالتفات الى عدم جواز العمل بهذا الظاهر في مقام الشفاه كان او غيره كالكتابات والكتب المؤلفة والمصنفة سيما فيما لم يكن قصد المتكلم اختصاص تفهيمه
ومضمونه بالمخاطب فقط للزوم الاكتفاء في التفهيم بظاهر اللفظ من دون الاكتفاء بالقرينة الحالية التي لم يصل الى الغايب للزوم الاضلال بخلاف صورة
قصد الاختصاص وهو دليل على حجية ظواهر الخطابات وان قلنا باختصاصها بالمشافهين لكون المقصود فهم غير المشافهين من الغائبين منها ما اراد بالنسبة
الى المشافهين واشتراكهم في المضمون وبما ذكرنا ظهر بطلان من خص حجيته بالمشافهين لجواز تفهيمهم بالقرينة الحالية المفقودة للغائبين واما سيرة
الناس على العمل وان امكن تحصيل العلم فلانا نرى لو قال المولى لعبده اشتر اللحم او اكرم هؤلاء الجماعة وهكذا يكون بناؤهم على العمل به من دون السؤال
ثانيها من ارادة الوجوب او الاستحباب او العموم او الخصوص لتحصيل العلم مع امكان تحصيل العلم بالسؤال بل قد يكون السؤال مذموما والقول بانه في مقام
التخاطب وحضور المخاطب يفيد العلم العادي مدفوع بانه كيف يفيد العلم مع استعمال الامر في الاستحباب كثيرا حتى ادعى بعض كونه مجازا مشهورا وكذا العام
في الخاص والمطلق في المقيد حتى قيل ما من عام الا وقد خص وما من مطلق الا وقد قيد سيما مع احتمال تاخير البيان عن وقت الخطاب مع انا نفرض الكلام
فيمن احتمل ارادة خلاف الظاهر احتمالا موهوما ولا ريب في عدم لزوم السؤال وعدم المذمة على تركه وكونه مذموما على ترك العمل لا يقال العمل مسلم لكنه من
باب الاضطرار لان تحصيل العلم بالارادة فيها انما هو بالاستفهام وهو موجب للعسر والتسلسل لانا نقول نفرض فيما لم يكن السؤال عسرا واما التسلسل
فمدفوع بان انضمام ظاهر جواب الاستفهام الى ظاهر اللفظ الاول يوجب العلم ولا يوجب التسلسل ومثله الكلام في النازل في زمان الشفاه بالنسبة الى
المشافهين لانا نقطع بانا لو كنا في زمان الشفاه خدمة النبي ونزل من الله تعالى ما علمنا حقايقه ومجازاته مع وجداننا تجرده عن القرائن كقوله تعالى ولا ترفعوا
اصواتكم فوق صوت النبي لكنا عاملين به من دون السؤال عن النبي بان المراد ماذا بل من دون الالتفات الى السؤال ونقطع ايض بكون بناء المشافهين
على ذلك وح لو كان المقصود من الله تعالى من كلامه فائدة اخرى كالاعجاز وعدم حجيته لغير النبي يلزم نصب الدليل لردع المشافهين عن ذلك وح للمانع
اثبات الردع الثالث انه لو لم يكن حجة لكان عدم حجيته اما من باب عدم المقتضي اعني عدم حجية ظاهر اللفظ في الارادة نظرا الى كونه غير علمي او وجود المانع
اعني الاخبار الدالة على اختصاص حجيته بالائمة ع والاول لا يقول به المانع والا لزم نفي حجية الاخبار وساير الالفاظ ايضا وهو ضروري البطلان وكذا الثاني
لما سيجيء من عدم تماميته الرابع اجماع الاصوليين من الخاصة والعامة ويظهر منهم عملا وقولا من حيث استدلالهم في الاحكام بالايات القرانية وعدم الكتاب
في الادلة بل سيرة القطعية من الخواص والعوام كما نرى في التفالات والاستخارات والخطباء والوعاظ والبكاء عند تلاوته والخوف عند سماع قراءة ايات
الوعيد وطلب المغفرة عند سماع ايات الوعد من الله تعالى والاحتجاج بالاخر بالايات القرانية مع عدم منكر لهم ويدل عليه الاخبار الكثيرة منها احتجاج
ابن عباس على ابي بكر واصحابه حيث بعثه امير المؤمنين فانكروا عليه حسن ثنائه بقوله تعالى قل من حرم زينة الله ويقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد
ومنها ما ورد في احتجاج ابي بن كعب على الصحابة في تفرقهم عن امير المؤمنين بقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات
ومنها ما ورد في احتجاج سلمان على عمر لما امره في المداين وكلفه ان لا يسامح من كان قبله ظانا بهم السوء بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من
الظن ان بعض الظن اثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا ومنها احتجاج امير المؤمنين على عاصم بن زياد لما حرم على نفسه الطيبات بقوله تعالى والارض
وضعها للانام فيها فاكهة الخ ومنها احتجاج الزهراء ع على ابي بكر في منع الارث بقوله تعالى وورث سليمان داود ع الخ ومنها احتجاج مولينا الصادق ع
على سفيان الثوري ومنها احتجاج الجواد ع على القاضي يحيى بن اكثم في مجلس المامون ومنها غيرها سيجيء الاشارة الى بعضها الخامس نقل دعوى الاجماع عن اكثر
الكتب بغير الوافية الفصل الاول في الكتاب وجوب اتباع العمل به متواتر ومجمع عليه وعن الوافي المقام الثاني في حجية الكتاب وجوب العمل به اتفقت كلمة اصحابنا
واستقامت طريقتهم عن قديم الدهر الى يومنا هذا بل وساير علماء الاسلام على ان كتاب الله المجيد حجة يجب الرجوع اليه وعرض الحجج عليه وتواترت بذلك
الاخبار واشتهر امره كاشتهار الشمس في رابعة النهار حتى كان من ضروريات الدين ولم يخف على احد من المسلمين الى ان ظهر صاحب الفوايد المدنية فمنع عن
الحجية وعن منبع الحيوة ذهب المجتهد وعند رحمه الى الجواز وفي الحدائق لا خلاف بين اصحابنا الاصوليين في العمل به كما سيجيء عبارته وعن فوايد السيد

السند بهذه وقد اطبق جماهير العلماء من جميع الفرق من عهد زمن النبي صلى الى يومنا هذا على الرجوع الى الكتاب العزيز والتمسك بمحكماته في اصول الدين
وفروعه في سائر العلوم من غير نكير وعن انوا المبين وبتدل عليها جرت سيرة العلماء والخطباء والوعاظ خلفا بعد سلف من الاحتجاج بالايات
القرانية من دون نكير ومن سيرة العوام فانهم لم يزالوا يتلون الايات ويخافون عند سماع قرائة الايات الوعيد ويطلبون من الله نيل مضامين الوعد
الى ان قال في المسئلة تشبه ان تكون من ضروريات الدين فضلا عن المذهب وعن المحدث الجاسع ان هؤلاء الغشا ابطلوا حجية الكتاب فصدوا عن الثقل
الاكبر وقالوا حسبنا الاخبار كما صد اهل الخلاف عن الثقل الاصغر وقالوا حسبنا كتاب الله وفي القوانين الحق القول بجواز العمل به اما في الصدر الاول
الذي خوطب المشافهون فلان الضرورة قاضية بان الله تع ارسل رسولا وانزل اليه الكتاب بلسان قومه مشتملا على اوامر ونواهي وما كان ذلك الا
ليفهم قومه ويعتبروا به وكذا غير هذه الكتب ولا ريب انه بمجموع هذه الامور يحصل القطع منه بالحجية ويكون حجة شرعية السادس الاخبار المتواترة الواردة
في مقامات متعددة منها الاخبار الكثيرة بل ادعى تواترها الدالة على وجوب اخذ الخبر الموافق للكتاب عند التعارض كما في المقبولة ورواية زرارة وما روي
عن الكليني ره والصدوق قده قال قال رسول الله صلعم فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف فدعوه وكذا غيرها وجه الاستدلال ظاهر لان اخذ ما وافق الكتاب موقوف
على فهم الكتاب وحجيته وحمله على اخذ ما وافق الكتاب بمقتضى التفسير الوارد عن الائمة الاطهار ع تقييد في الروايات من غير دليل ومع ذلك لا يتم لان
التفاسير الواردة بينها تعارض ومقتضى هذه الروايات عرضها على الكتاب ايضا ومنها الاخبار الدالة على عدم جواز اخذ الحديث من حيث هو من
حيث التعارض الا اذا وافق الكتاب والسنة منها ما رواه يونس بن عبد الرحمن عن هشام بن حكم انه سمع ابا عبد الله ع يقول لا تقبلوا علينا حديثا
الا ما وافق الكتاب والسنة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب ابي احاديث لم يحدث بها ابي فاتقوا
الله ولا تقبلوا علينا قال يونس وافيت بالعراق فوجدت بها قطعة من اصحاب ابي جعفر ع ووجدت اصحاب ابي عبد الله ع متوافرين فسمعت منهم و
اخذت كتبهم وعرضتها من بعد على ابي الحسن الرضا ع وانكر منها احاديث كثيرة ان تكون من احاديث ابي عبد الله وقال ان ابا الخطاب كذب على ابي عبد
الله لعن الله ابا الخطاب يدسون هذه الاحاديث الى يومنا هذا في كتب اصحاب ابي عبد الله فلا تقبلوا علينا خلاف القران الى ان قال ع وانا عن الله وعن
رسوله نحدث ولا نقول قال فلان وفلان فيتناقض كلامنا ان كلام اخرنا مثل كلام اولنا وكلام اولنا مصداق لكلام اخرنا فاذا اتاكم من يحدثكم بخلاف
ذلك فردوه عليه فان لكل امر منا حقيقة وعليه نورا فما لا حقيقة له ولا نور عليه فذلك قول الشيطان ومنها ما روي عن ايوب بن الحر عن ابي عبد الله ع
قال كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق الكتاب فهو زخرف ومنها ما روي ابن ابي يعفور عن علي ع نظيره وكذا غيرها ومنها الاخبار
الدالة على وجوب العمل به منها عن الاحتجاج والبصائر عن الصادق ع ان رسول الله ص قال ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم ولا عذر لكم وما لم يكن
في كتاب الله وكان في سنتي فلا عذر لكم في سنتي وكذا غيرها ومنها النبوي المتواتر بين الخاصة والعامة كما ادعاه الشيخ ره في تبق وهو ان النبي ص قال اني
تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والثقلين اما ان يكون بكسر الاول وسكون القاف في مقابل التخفيف كناية
عن عظمتهما او يكون مفعولا لاسم الفاعل ويكون كتاب الله وعترتي عطف بيان له واما ان يكون بفتح الاول والثاني والمراد به الجن والانس بدلا
عن ضمير المجرور ويكون كتاب الله وعترتي مفعولا لاسم الفاعل ولا فرق بينهما في كيفية الاستدلال في محل الكلام ولا فرق بين الحديث المذكور
بما ذكرنا وبين المذكور بوجه اخر اني تارك فيكم ما ان تمسكتم لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وجه الاستدلال ان المتبادر من هذا الكلام كونهما
متروكين لاجل العمل ولو لم يعمل لم يكن الكتاب حجة بذاته في بعض المقامات فيلزم كون المتروك شيئا واحدا وهو مناف لظاهر الخبر ومنها ما رواه في
الاحتجاج عن امير المؤمنين ع في حديث الزنديق الذي جاء اليه محتجا قال في اثناء الحديث ان الله جل ثناؤه بسعة رحمته ورافته بخلقه وعلمه بما يحدثه المبدلون
من تغيير كتابه قسم كلامه ثلاثة اقسام فجعل قسما منه يعرفه العالم والجاهل وقسما لا يعرفه الا من صفى ذهنه ولطف حسه وصح تمييزه ممن شرح الله صدره للاسلام
وقسما لا يعرفه الا الله وانبياؤه والراسخون في العلم الى ان قال اما القسم الاول فما ورد في فضل رسول الله كقوله تع من يطع الرسول فقد اطاع الله
وكقوله تع ان الله وملائكته يصلون على النبي الخ وجه الاستدلال ظ فان المراد منه ومن القسم الثاني هو الاعم من الائمة وغيرهم من العلماء بقرينة
الحصر في الثالث بالنبي والراسخون في العلم لو جعلنا الراسخون مختصا بالائمة ع والا فيكون القسم الثالث ايضا عاما فتدبر ومنها ما ذكره امير المؤمنين
في الخطبة المذكورة في نهج البلاغة حيث قال فيها والصلوة على نبيه الذي ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القران فيكون الى الحق هاديا
وبرهانا بشيرا ان القران امر زاجر وصامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الخ ما ذكره من هذا النمط ومنها قول امير المؤمنين القران كتاب الله
الصامت وانا كتاب الله الناطق ومنها ما ذكرنا من الاخبار الكثيرة بل المتواترة من تمسك غير النبي والائمة بهذه الظواهر من دون نكير منهما من
الاحتجاجات والقول بان التمسك لا يدل على حجيته مدفوع بان الخصم لو تخيل جهة المنع لمنع في مقام المجادلة فعدمه يكشف عن العدم وهو يكشف
عن حجيته لانه لو لم يكن حجة لمعذور عن النبي ومنها قصة ابن الزبعرى حيث قال لاخصمن النبي ع بعد قوله تع انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم فقال اما عبد موسى وعيسى ع فقال ع ما اجهلك بلسان قومك وجه الاستدلال ان النبي ع انكر لخطائه في فهم القوانين اللفظية
اعني كون ما للذي العقول مع انه مختص بغير ذوي العقول ولم ينكر حجيته على فرض فهم القانون ويشعر رضائه ع بحجيته على فرض فهم القانون ومنها
قول الصحابة حيث قصر النبي في السفر في موضع الخوف وتجاوز عنه وقصر ايضا فسئل ما بالنا ان نقصر وقد امنا فقال ع هذه صدقة ولم يمنعه الاستدلال
بظاهر الكتاب ومنها ما روي عن زرارة انه سئل ع عن سبب لزوم القصر مع انه قال الله تع لا جناح عليكم فاجاب ع بانه قال الله تع وفعله النبي ع
فصار واجبا ولم ينكر حجية الكتاب ومنها قول السائل حيث سئل عن المعصوم ع عن يجب عليه الاتمام والقصر قال ع من تليت عليه الاية وكذا غيرها مما

لا يكون

لا يكون المقام مقام ذكره ومنها الاحاديث الدالة على فضل التعوذ في القران عند القرائة او مطلق التذكر الايات منها قوله تع افلا يتدبرون القران ولا
ينبغي عدم اختصاصه بالنبي والائمة بل يختص بغيرهم كما لا يخفى ومنها قوله تع انا جعلناه قرانا عربيا ومنها قوله تع وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه ومنها قوله تع بلسان عربي مبين وجه الاستدلال ظاهر سيما بعد انضمام الثاني بالاول والاخير لان الظاهر انا ارسلنا الرسول بلسان
قومه حتى يتكلم على نحو تكلم القوم من ارادة الحقايق والمجازات من اللفظ بسهولة لتفهيم امتنا ولا ريب ان لسان قوم نبينا كان هو لسان العرب ومنها
قوله تع لعلمه الذين يستنبطونه وكذا غيرها واما قوله تع ونزلنا عليك القران تبيانا لكل شيء وقوله تع ما فرطنا في الكتاب من شيء فلا دلالة فيهما
كما لا يخفى التاسع انه لو لم يحصل فهم الكتاب لغير المعصوم ولم يكن حجة لغيرهم يلزم نفي كونه معجزة والتالي باطل فكذا المقدم توضيحه انه لا ريب في كون
الكتاب من اظهر معجزات نبينا واعجازه من وجوه اجلها واقواها بلاغته وهي موافقة الكلام لمقتضى المقام ولا يحصل العلم بها الا بمعرفة المعاني الموقوف
توقفها على بيان النبي سقط من الكلام لاستلزامه التعذر بل يقطع قطعا عاديا بان بناء المشافهين في مجلس الخطاب لم يكن على السؤال عن مفهومات
الالفاظ الظاهرة في المراد من غير فرق بين الكتاب وغيره والقول بان الفهم لمعرفة الاعجاز مسلم لكن لا يستلزم حجيته لاستنباط الاحكام مدفوع بان
الفهم بعد تحققه لو لم يكن حجة فيرجع الى انه يجوز ان يكون مراد الله تع خلاف ما فهموه وهو تلبيس من الله تع الموجب لخروجه عن الاعجاز العياذ
بالله لانهم فهموا شيئا علموا به كون القران معجزة وليس في الواقع مراد الله تع ذلك والمانع من حجيته من هذه الجهة انما هو بعض الاخباريين ولهم فيها
مذاهب ثلثة على ما نقل الشيخ في تبق حيث قال لا خلاف بين اصحابنا الاصوليين في العمل به في الاحكام الشرعية والاعتماد عليه حتى صنف جملة منهم كتبا
في الايات المتعلقة بالاحكام الفقهية وهي خمسمائة اية واما الاخباريون فالذي وقفنا عليه من كلام متاخريهم ما بين افراط وتفريط فمنهم من منع فهم شيء
منه مطلقا حتى مثل قل هو الله احد الا بتفسير اهل العصمة ومنهم من جوز ذلك حتى كاد يدعي المشاركة لاهل العصمة في تاويل مشكلاته وحل مبهماته ثم
قال والتحقيق في المقام ان الاخبار متعارضة من الجانبين الا ان اخبار المنع اصرح ثم بعد ذكر الاخبار والايات الدالة على الحجية كاية التدبر كما ذكرنا قال لا يمنع فهم
شيء من القران بالكلية ليمتنع وجود مصداق الاية فان دلالة الايات على الوعد والوعيد والزجر لمن تعدى حدود الله والتهديد ظاهر لا مرية فيه وهو المراد من التدبر
في الاية كما ينادي عليه سياق الكلام والقول الفصل والمذهب الجزل في ذلك ما افاده شيخ الطايفة في كتاب التبيان وتلقى بالقبول جملة من علمائنا الاعيان حيث قال بعد
نقل الاخبار من الطرفين ما ملخصه والذي نقول ان معاني القران على اربعة اقسام احدها ما اختص الله بالعلم به فلا يجوز لاحد تكلف القول فيه وثانيها ما يكون
ظاهره مطابقا لمعناه فكل من عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناه مثل قوله تع ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وثالثها ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به
مفصلا مثل قوله اقيموا الصلوة ثم ذكر جملة من الايات التي تكون من هذا القبيل وقال انه لا يمكن استخراجها الا ببيان النبي ع ورابعها ما كان اللفظ مشتركا
مع فقد القرينة فانه لا يمكن لاحد ان يقول ان المراد بهذا الا بقول نبي او امام معصوم انتهى كلامه بمضامره والظ موافقته لقول الاخر لنا في حجية الكتاب لانه لم نقل
بحجية المتشابه لاجمالها وكذا القول الثاني منهم لانه يقول بحجية ما نقول بحجيته مع الزيادة ويختص المانع منهم بالقول الاول وهو ما يمنع مطلقا لو مثل
قل هو الله احد وكيف كان فقولهم بمنع حجية الظواهر التي اثبتنا حجيتها اما ان يكون من باب عدم المقتضي او يكون لاجل وجود المانع والاول تقدم فساده لوجود
المقتضي على حجيتها واما الثاني فهو ايضا فاسد وتوضيحه لا بد من بيان ما دل على المنع وهو على اقسام الاول الاخبار الدالة على اختصاص الكتاب حجيته للنبي والائمة
الاطهار ع منها الاخبار الواردة في تفسير بعض الايات منها قوله تع ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفيناه ومنها قوله تع بل هو ايات بينات في صدور الذين
اوتوا العلم ومنها قوله تع قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب ومنها قوله تع وانه لذكر لك ولقومك ومنها قوله تع وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم وجه الاستدلال ان ظاهر الايات اختصاص الكتاب علمه وتاويله بالموضوع المذكور في الايات وقد ورد في التفسير ان يكون المراد في قوله اصطفينا ومن عنده
والذين اوتوا العلم ولقومك والراسخون في العلم هم الائمة ولازمه نفي فهمه وحجيته لغيرهم ومنها بعض الاخبار الدالة بنفسه على حصر علم القران في النبي والائمة ع
منها ما رواه الكليني عن الصادق ع قال انما يعلم القران من خوطب به ومنها المروي في الكافي في مناظرة الشامي لهشام بن الحكم بحضرة الصادق ع قال هشام فبعد رسول
الله ص من الحجة قال الشامي الكتاب والسنة فقال هشام فهل ينفعنا الكتاب والسنة في رفع الاختلاف عنا قال الشامي نعم قال هشام فلم اختلفنا انا وانت وصرت
الينا من الشام في مخالفتنا اياك فسكت الشامي فقال ابو عبد الله ع ما لك لا تتكلم فقال ان قلت لم نختلف كذبت وان قلت الكتاب والسنة يرفعان عنا الاختلاف
ابطلت لانهما يحتملان الوجوه الى ان قال الشامي الساعة من الحجة فقال هشام هذا القاعد الذي تشد اليه الرحال ويخبرنا باخبار السماء وراثة عن جد
وجه الاستدلال ظاهر من قول الشامي يحتملان الوجوه وكذا استفهاماته ومنها قول السائل يكفيهم القران قال ع بلى لو وجدوا له مفسرا قال وما
فسره رسول الله قال بلى فسره لرجل واحد وفسر للامة شان ذلك الرجل ومنها ان القران لقوم دون غيرهم ولقوم يتلونه حق تلاوته وهم الذين يؤمنون
به ويعرفونه واما غيرهم فما اشد اشكاله وابعده من مذاهب قلوبهم الى ان قال وانما اراد الله بتعميته في ذلك ان ينتهوا الى بابه وصراطه ويعبدوه وينتهوا
الطاعة القوام بكتابه والناطقين عن امره وان يستنبطوا ما احتاجوا اليه من ذلك عنهم لا من انفسهم الحديث ومنها غير ما ذكرنا مما يكون مع ما
ذكرنا متقارب المفاد ومنها الاحاديث المتواترة الدالة على مذمة من فسر القران برايه منها النبوي من فسر القران برايه فليتبوء مقعده من النار وفي
اخر من فسر القران برايه فقد افترى على الله الكذب وفي الحديث القدسي عنه ص ما امن بي من فسر كلامي برايه وما عرفني من شبهني وما على ديني من استعمل
القياس في ديني وعن ابي عبد الله ع من فسر اية من كتاب الله فقد كفر وفي مرسلة شعيب انه ع قال لابي حنيفة انت فقيه اهل العراق قال نعم قال فبأي شيء
تفتيهم قال بكتاب الله وسنة نبيه قال يا ابا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ قال نعم قال لقد ادعيت علما ويلك ما جعل الله
ذلك الا عند اهل الكتاب الذين انزل عليهم ويلك ولا هو الا عند الخاص من ذرية نبينا الخ وغير ذلك مما ادعى تجاوزها عن حد التواتر الثاني ان حمل

الكتاب سيما ما يتعلق بالاحكام الفرعية الشرعية كلها ما بين مجمل ومطلق محتمل التقييد وعام محتمل التخصيص ومتشابه لا يهتدى منه مع قطع النظر عن السنة الى سبيل ولا يركن منه الى دليل بل وقد ورد من استنباطهم جملة من الاحكام من الايات مما لا يحسن عليه سؤالهم ولا يهتدى لغيرهم وهو مصداق ما تقدم قولهم ليس شئ ابعد من عقول الرجال في تفسير القران كالاخبار الدالة على حكم الوصية بالجزء من المال حيث فسره ع بالعشر مستدلا بقوله سبحانه اجعل على كل جبل منهن جزء وكانت الجبال عشرة والوصية بالسهم حيث فسره بالثمن لقوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية والنذر بمال كثير حيث فسره بالثمانين لقوله تعالى في مواطن كثيرة وكان ثمانين موطن وكذا بعد ملاحظة ثبوت بعض الاحكام مع كون ظاهر الكتاب على خلافه لا يبقى الاعتماد على سائر الظواهر منها وجوب القصر وظاهر الاية ولا جناح عليكم يقتضي خلافه وكذا اطلاق الوجوب بالشبر الى الخوف والعكس ومفهوم الاية ان تقصروا في الصلوة ان خفتم يقتضي خلافه مع ان للقران ظاهرا وباطنا كقوله تعالى صلوا عليه وسلموا تسليما على ما ورد في التفسير اى وسلموا لمن وصاه واستخلفه عليكم ما عهد اليه تسليما ولا يعلم باطنه الا المعصوم الثالث الاخبار الدالة على تحقق التحريف في القران من الزيادة والنقيصة اما فساد الاول فاولا بان الاستدلال بها لا يتم الا باثبات استفادة الحصر من الايات اعني ومن عنده علم الكتاب وغيرها مما مر لان الاخبار انما تدل على تعيين الموضوع اعني كون من في قوله تعالى ومن عنده وامثاله هو الائمة ولا يدل على حصر الحكم بل الحصر يستفاد من الاية ودلالتها على الحصر لا يكون الا من باب الظهور فان كان هذا الظهور حجة فالمطلوب ثابت لعدم الفرق بين هذا الظاهر وغيره وليس الفرق الا اختصاصا وان لم يكن حجة فلا يتم الاستدلال لاستلزامه الدور وترجيح المرجوح على الراجح لاضعفية هذا الحصر من بعض سائر الظواهر وثانيا بان قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب وغيره وان كان دالا على حصر علم الكتاب بالائمة الا ان العلم مصدر مضاف فعلى مذهب من قال بافادته العموم الاستغراقي يكون مفاده اختصاص جميع علوم القران لهم ع ولا يدل على اختصاص بعضها ونحن نقول بالثاني دون الاول وعلى مذهب من لم يقل بافادته العموم فلا يكون دالا ايضا لان الكتاب اسم للقران الموضوع للمجموع لا الاعم منه ومن الاية لتبادر الاول ولا التزام التقييد في الثاني عرفا ولصحة السلب فيه ايضا لصحة ان يقال ان الاية ليست قرانا بل بعض من القران وح يكون المستفاد اختصاص علم مجموع القران للنبي والائمة ونحن لا ندعي ثبوته لغيرهم لكون المتشابهات والمجملات من القران مختصة بهم سلمنا الاشتراك المعنوي لكن الشايع هو المجموع ولا يدل على اختصاص غيره بهم وثالثا بان العلم موضوع للاعتقاد الراسخ الجازم المطابق للواقع ومعه يدل على اختصاصه بهم لا الظن الحاصل من الظواهر ولا عدم حجية الظواهر ونحن نقول بالثاني دون الاول ورابعا بانها معارضة بالاخبار الدالة على حجية الكتاب والجمع معنا لان القدر المتيقن مما دل على حجية الكتاب هو الظواهر سيما مثل قل هو الله والمانع يمنع ذلك ايضا ولا ريب في اولوية التقييد من الطرح واولوية هذا الجمع من غيره من حمل المثبت على صورة ورود التفسير سيما مع وهن النافي بما مر سلمنا التكافؤ فيجب طرح النافي لوجود الترجيح مع المثبت من الشهرة والاجماعات المنقولة ويشمله حديث ما اشتهر سلمنا التكافؤ من جميع الجهات وح يتساقطان ويكون لنا ذكرنا من الادلة الدالة على حجية ظواهر الالفاظ في الارادات سليما عن المعارض مع ان اخبار النافية احاد لا تكون معتبرة في هذه المسائل ويرد على الاخير اعني قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله الخ مضافا الى ما ذكرنا انه لا يدل على نفي حجية غير التاويل من الظواهر لغيرهم واما فساد غيره فما ورد في ممانعة الشامي لهشام فاولا بانه لو تم لدل على نفي حجية السنة والتالي باطل فالمقدم مثله وثانيا بان استفادة نفي الحجية من قوله لا يرفع الاختلاف في مقام المجادلة لا تكون دالة على اعتقاد المنكرين لنفي حجيته لجواز كون اختلافهم في الموضوع اعني تشخيص الظاهر بان يعتقد احد الخصمين ان الظاهر ذلك والاخر يدعي خلافه مع ان صدر الحديث يدل على اعتقاده بالحجية وثالثا بانه يجوز ان يكون مورد النزاع من المتشابهات وما ورد في السؤال عن انه هل يكفيهم القران فاولا بظهوره في السؤال من كفايته لجميع الاحكام وانحصاره في حق المعصوم ومن حصل له تفسيرهم ع له وهو مسلم ولم نقل به لغيرهم وثانيا بمعارضته بما ذكرنا من الاخبار ووجه الجمع والترجيح معا كما مر واما ما ورد في كون القران لقوم دون غيرهم ولقوم يتلونه حق تلاوته ويعرفونه فبانه لو لم يدل على حجيته لغيرهم فلا يكون دالا على عدم الحجية كما لا يخفى لجواز عموم الذين يؤمنون ويعرفون واما اذا يكرون ان يستنبطوا ما احتاجوا اليه من ذلك منهم لا عن انفسهم فلظهوره في ارادة استنباطهم لجميع ما احتاجوا ولا ريب في اختصاصه بالامام مع ان قوله القوام بكتابه والناطقين عن امره يجوز ان يكون عاما شاملا للمجتهد وعلى فرض تسليم الدلالة معارض بما ذكرنا وهو اصرح في الدلالة على الحجية في الجملة وارجح كما مر واما ما ورد في الاحاديث من مذمة من فسر القران بالراي فلان حمل اللفظ على الظاهر العرفي لا يكون تاويلا بالراي واستعمال التاويل بالراي فيه مجاز قطعا والمراد بالتاويل هو حمل المجملات على معنى بالهواء والراي والاستحسانات من غير دليل شرعي او عرفي او عقلي سلمنا شموله لحمل الالفاظ الظاهرة على معناها العرفي لكنه معارض بما ذكرنا وهو في الدلالة على حجية الظواهر ارجح بالنسبة الى دلالة هذا على منعها ايضا واللازم تقييد هذا بغير الظواهر مع انه وجه الجمع بين الخبرين فيجب كما مر سلمنا التكافؤ والمقتضي موجود ولم يثبت المنع واما فساد الثاني فبانا لا نقول بحجية المجملات واما مجرد كون بعض الظواهر على خلاف ما ثبت من الشرع لا يقتضي عدم حجية سائر الظواهر ولا حصول الوهن فيها والا لزم عدم حجية ظاهر الالفاظ الموجودة في السنة لكون ظواهر بعضها مخالفا للاجماع او العقل او غيرهما من سائر الادلة واما قوله ان للقران ظاهرا وباطنا فبان ظاهر القران مراد بالاجماع ونحن مكلف به واما الباطن فلا يكون مدارا للتكليف علينا بالضرورة واما فساد الثالث اعني وقوع التحريف في القران فالجواب عنه يقتضي رسم مقامات الاول في وقوع التحريف عن الزيادة والنقصان من حيث نفس الكلمات او العدم الثاني في عدم مضرية هذا الاحتمال لحجية الايات الباقية الثالث في تواتر القران من جهة الاعراب او العدد وكونه تحريفا اما الاول فلا ريب في تواتر القران الذي بايدينا في الجملة واما تواتره تفصيلا من كون ما نزل على محمد ص هو هذا القران الذي بايدينا من دون زيادة ونقصان فاختلفوا فيه فعن اكثر الاخبار وبه وظاهر الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي ره والشيخ الطبرسي صاحب الاحتجاج وقوع التحريف وعن السيد والصدوق ره والمحقق الطوسي وجمهور المجتهدين عدمه ان ما ينقل بالاحاد انه كان من القران ونقص ليس كذلك بل ولو كان من القران لتواتر وكذا ما ينقل بالاحاد انه لم يكن منه وزاد ليس كذلك

لانه

لانه لو كان كذلك لتواتر عدمه للاولين على ما ذكره السيد نعمة الله ره في رسالة منبع الحيوة الاخبار المستفيضة بل ادعى تواترها منها ما روي عن امير المؤمنين ع لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى فان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القران وما روي عن الصادق ع في قوله تعالى كنتم خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ليس هكذا انزلت وانما نزلوها خير ائمة من اهل البيت ومنها الاخبار المستفيضة في ان اية الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي الاية مما الواجع لصار كما باكثر الحجم ومنها ان القران كان ينزل على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة ورئيسهم امير المؤمنين وقد كانوا في الاغلب لا ما يتعلق بالاحكام وما يوحى اليه في المحافل والمجامع واما الذي كان يكتب ما نزل في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيف دار فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله الى لقاء حبيبه وتفرق الاهواء بعده جمع امير المؤمنين القران كما انزل وشده بردائه ع واتى به الى المسجد فقال هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال ع لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر القائم ع الى ان قال وهذا القران كان عند الائمة ع يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني باسناده الى سالم بن سلمة قال رجل الى ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القران ليس على ما يقرئها الناس فقال ابو عبد الله ع كف عن هذه القراءة واقرء كما اقرء الناس حتى يقوم القائم ع فاذا قام قرء كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه امير المؤمنين ع وعن السيد ره انه نقل من كتاب سعد السعود للسيد طاوس انه نقل عن محمد بن بحر الدهني عن اعاظم علماء العامة في بيان التفاوت المصاحف التي بعث بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد الاختلاف الواقع في زمن القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم خال من الاعراب والنقط كما هو الان موجود بخط مولينا امير المؤمنين واولاده المعصومين ع وقد شوهد عدة منها في خزانة الرضا ع ثم ذكر جلال الدين السيوطي في كتاب الموسوم بمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدئلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معاوية والحاصل انه وقع اليهم المصاحف على تلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك من القرائن المختلفة بينهم على ما يوافق مذهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الدهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القاري الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قرائته ثم لما جاء القاري الثاني انتقلوا الى جواز قرائة الثاني وكذلك في القراء السبع فاشتمل كل واحد على انكار قرائته ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس ياخذون القرائة عنهم ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم اذا سالهم كيف خلفتموني في الثقلين بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه وللاخير ايضا وجوه منها قوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وجه الاستدلال كون نفي الجنس مفيدا للعموم ويلزمه عدم عروض المبطل سواء كان من حيث التلاوة او الحكم او هما معا او بتغيير كان من زيادة او نقصان وما يرفع اعجازه وسواء كان من جانبه او من جانب الغير ولا ريب في كون التحريف باطلا وظاهر الاية تنفيه وفيه انه يحتمل ان يكون انشاء او تحريما ابطال الرواة بكون اخبارا وعلى الاول لا يصح الاستدلال لان الحرمة لا تدل على عدم التحقق منهم عصيانا او خطاء وعلى الثاني فيحتمل ان يكون المراد لا ياتيه الباطل من جانبه اي لم ننسخه تلاوته او حكمه او هما معا او لم نغيره كالكتب والشرائع السابقة بل باق الى يوم القيمة ويحتمل ان يكون المراد الاخبار بانه لا يعرضه الباطل من جانب الغير ويحتمل ان يكون المراد هما معا ونفي الجنس يفيد العموم من حيث افراد الباطل لا من حيث الاحوال اعني من جانبه ومن جانب الغير وعلى الاول لا يصح الاستدلال لجواز تحقق التغيير من الغير لا من الله فلا يكون منافيا للاخبار المثبتة للتحريف وعلى الثاني يحتمل ان يكون المراد الاخبار بانه لا يعرضه من جانب الغير ما يخرجه عن الاعجاز ويحتمل ان يكون المراد انه لا يعرضه التحريف وعلى الاول لا يصح الاستدلال لبقاء صفة الاعجاز في الايات الباقية وعلى الثاني يحتمل ان يكون المراد انه لا يعرضه ما يبطله ولو في زمان وعلى الاول لا يصح الاستدلال لكونه موجودا عند القائم ع ويظهر بعد ظهوره وعلى الثاني لا يصح ايضا ان اريد مجموعه لعدمنا فانه التحريف في الجملة ويصح ان اريد جميعه الشامل للكل والبعض والظاهر من الاية هو عدم تحقق نسخ مجموع هذا الكتاب والشريعة من جانبي وبقاؤه الى يوم القيمة او عدم عروض ما يبطله بالمرة او عدم عروض ما يبطل جميعه ومعه لا يصح الاستدلال ولا يرد ان نسخ الحكم في بعض الايات ثابت سلمنا عدم ظهوره فيما ذكرنا لكن لم يثبت ظهوره في غيره ولا يصح الاستدلال سلمنا افادته العموم لكنه معارض بالاخبار المثبتة والجمع يقتضي حملها على ما ذكرنا فتدبر ومنها قوله تعالى نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه اولا انه يكفي لصدق الاية كونه محفوظا عند الائمة مع انه يحتمل ان يكون المراد انا نحفظه ونبقيه الى يوم القيمة وثانيا بانه يحتمل ان يكون المراد انا نحفظه من عروض ما يرفع مجموعه وثالثا بانه يحتمل ان يكون المراد انا نحفظه عن عروض ما يبطله بالمرة وعلى كل منها لا يصح الاستدلال اما على الاولين فظاهر واما على الاخير فلكونه محفوظا عند الائمة وعلى المثبت اثبات ارادة غيره مما ذكرنا ومنها ان القول بجواز التبديل مناف للطف لانه فتح لباب الكلام على اعجاز القران وعلى استنباط الاحكام منه ولا ريب ان ابقائه للاعجاز واستنباط الحكم والتلاوة لطف واجب فيه وفيه اولا انه لا يخرج بذلك عن حد الاعجاز لبقاء الاسلوب والبلاغة الذين هما مناط الاعجاز والذي له مدخلية في الاخراج عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا والظاهر عدمها هنا كما ادعى عليه الاجماع الشيخ والطبرسي في التبيان ومجمع البيان وعلى فرض تسليم وقوعها فلا ريب في ندرتها وهي لا تكون مضرة بالضرورة سلمنا لكن اللطف الواجب ابى لم يمنع المانع كظهور القائم ع ومنها الاجماعات المنقولة عن الشيخ والطبرسي على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب يوجب تغيير الحكم وفيه انه لا يفيد القطع والاجماع المنقول لم يثبت حجيته من حيث هو سيما في الموضوعات الصرفة كما في المقام مع انه لم يتحقق على نفي النقصان وهو يكفي للمانع ومنها الاخبار المتواترة الدالة على عرض الحج عليه والاجماعات المنقولة على حجيته وفيه انه على فرض تسليم التواتر او اعتباره انما يدل على حجية القران ولا يلزم منه نفي التحريف لجواز كون التحريف مما لا يكون له مدخلية في الاحكام بل فيما كان من اوصاف الائمة كخير ائمة او في علي ع كما ادعى عليه الاجماع بعض وموافق للاعتبار من ان المحرف لو كان هو من الخلفاء كعثمان وعمر وابي بكر ولا ريب

انهم اذا حرفوا فوا ما يكون مضرا بحالهم من الايات المشتملة على الاوصاف الائمة ويشعر به ايضا ما ذكرنا من التحريف في الايتين مع ان ما دل على اخذ الكتاب وعرض الاخبار عليه فما كان منه من النبي لانهم لا يلتزمون باخذ الاوصياء وصاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حقه وما كان من الائمة يجوز ان يكون من باب التقية وحكم الله الظاهري ومنها ان التحريف مستبعد جدا لانه اما ان يحصل من عدم الجمع من كتاب الوحي بان لم يكونوا حاضرين حين النزول ولم يسمعوا من النبي بعده ولم يتواتر الخبر عندهم واكتفوا بخبر الواحد وكان كاذبا ولم يصل اليه بعضه فصار ناقصا وهذا ايضا بعيد جدا لكون النبي رسولا ومامورا بالابلاغ على الوجه الاكمل او يحصل من تصرفات الخلفاء في زمان خلافتهم وهو ايضا بعيد لان القران قبلهم قد تكثر وتشتت في الامصار كيف لم يبق في بعض البلاد ولو عند المخلصين ما يكون خاليا عن التحريف حتى حصل الاختلاف في النسخ لمن تاخر وكيف كانوا قادرين على جمع ما في الامصار حتى ينفق النسخ وكيف لم ينكروهم المسلمون من هذا الامر الشنيع ولو انكروه لشاع كالظلم الوارد على الائمة الاطهار وفيه اولا ان الاستبعاد غير مسلم سيما بعد ورود الاخبار على ذلك وثانيا بانه ظن عقلي لا يكون معتبرا جدا وعن الصدوق ره انه جمع بين الادلة بحمل الاخبار الدالة على انه ما في القران الذي جمعه امير المؤمنين ع كان زيادة لم يكن في غيره انها كانت من باب الاحاديث القدسية وفيه منع جدا لمنافاته لظهور بعض الاخبار ان السائل سال عن المناسبة بين الايتين وقال ع سقط وكذا اية الغدير وللزوم خلط القران بالاحاديث القدسية من علي ع وحصول التميز من عثمان وهذا كما ترى والحق ان هذه الادلة لا تكون تامة لاثبات عدم التحريف وكذا الاخبار المثبتة للتحريف ايضا غير تامة سيما في جهة النقصان لعدم ثبوت تواترها والاحاد لا يكفي في المقام سيما مع شذوذ العمل بها بل دعوى الاجماع على خلافها على انه يمكن منع دلالة بعضها كما قيل بان المراد نقص ما فسره به يعني انهم كتبوا في مصاحفهم تفسير الايات وسقطها واصحابهم يتلفظون من تفسيرهم عن ذلك لعدم كون اظهاره صلاحا واما الثاني فالحق ان احتمال التحريف بل القطع به لا يكون مضرا لحجية الايات الباقية الموجودة بايدينا وذلك لوجهين الاول انه لو كان مضرا ومنشا لعدم الحجية للزم عدم حجية الاخبار ولو كان متواترة القطعيات ايضا لعدم وصول جميع الاخبار الصادرة من النبي والائمة الينا بل لم يصل بعضها الينا جدا واحتمال كون ما سقط صارفا لما وصل الينا موجود فيها ايضا والجواب الثاني ان ما ذكرنا سابقا من الاجماعات المنقولة ودعوى الضرورة من كثير من العلماء على حجية الكتاب وكذلك الاخبار الواردة عن الائمة الاطهار الدالة على حجية الكتاب من عرض الاحاديث عليه وامثاله انما اقتضت حجية الكتاب بعد خلافة الخلفاء لكون مدعي الاجماع هو العلماء وهم متاخرون عنها وكذلك الاخبار وهما يكشفان عن حجية الكتاب اما لعدم وقوع التحريف منه اصلا كما عرفت من دعوى الاجماع عن بعض الاصحاب عليه وذهاب معظم المجتهدين عليه وان التحريف على فرض وقوعه لم يكن مضرا اما لعدم ربطه بايات الاحكام او لكونه من باب شبهة القليل في الكثير سيما في جهة الزيادة لو لم يدع القطع بعدمها ويعضده ما ذكرنا من دعوى الاجماع على عدم تحريف يوجب تغيير الحكم وكذا اصالة عدم التحريف والظن الحاصل من الادلة النافية للتحريف بل المثبتة لاشتمال بعضها على الامر بذلك والكف عن غيره وكذا بناء العرف والعقلاء على العمل به وعدم مضرية هذا الاحتمال بل ولو كانوا قاطعين بالنقصان الا ترى انه لو بلغ اليهم كتابة مشتملة على امر ونهي وامثالهما مع علمهم بسقوط بعض من الكتاب يعملون بالصدر ويكون التارك لهذا الاحتمال مذموما عندهم بل لا يكون بناؤهم على السؤال عن صارفية ما سقط او العدم فتدبر واما الثالث على الاعراب ففيه اشكال والاختلاف ظاهر في تواتر الاعراب والنقوط المتفقة بين القراء وكونها عن النبي ص المخبر عن الله في جواز قراءتها واستنباط الحكم على ما اقتضاه واما الاعراب والنقوط المختلفة والحروف والتصحيف كملك ومالك ويطهرن ويتطهرن وامثالهما فاختلفوا فيه فذهب المشهور الى تواتر القراء السبعة وهي المروية عن مشايخها السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وعاصم وابن كثير وادعى عليه الاجماع جماعة من اصحابنا والحق بها بعضهم القراء الثلاثة الباقية ايضا ومشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف وممن صرح بذلك الشهيد في الذكرى وقد ض بعد نقل شهرة المتاخرين على ذلك قال ولا يقصر ذلك من ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها وقال بعض محققي القراء من المتاخرين افرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها وقال البعض انه زاد بعضهم على ذلك وهو مهجور وانكر الزمخشري تواتر السبعة ووافقه على ذلك السيد نعمة الله والسيد الاجل علي بن طاوس في مواضع من كتاب سعد السعود ونسب ايضا الى صاحب الكشاف عند قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركائهم ونجم الائمة في موضعين احدهما عند قول الحاجبية فانه عطف على الضمير المجرور واعيد الخافض وقال المحقق القمي ره ثم ان ظاهر حال الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك مما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه لانه قران وقد ثبت اشتراط التواتر فيه واما اذا كانت ادائية اي من قبيل الهيئة كالامالة والمد واللين فلا لان القران هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما لانها لا توجب اختلافا في المعنى فلا يتعلق فائدة مهمة بتواترها والظاهر من يدعي تواتر السبعة والعشرة هو تواترها من النبي ص عن الله لا محض تواترها عن المشايخ لانه محل النزاع ومحل الثمرة لا الثاني وكيف كان فللاولين وجوه منها ما مر من الايتين ووجوب اللطف والاجماعات المنقولة والاخبار على حجيتها وقد عرفت ضعفها سيما الاخير لعدم انصراف الاخبار والاجماعات المنقولة للقراء المختلفة جدا لانهم كانوا في مقام اثبات حجيته في الجملة بل كانوا فيه من حيث المواد ومنها دعوى الاجماع على تواترها وفيه انه لم يثبت لنا ذلك ودعوى الغير غير كاف ويؤيد عدم تواتر السبعة وجوه منها انها لو كانت من الله فلا وجه لاختصاص قراءة الى علي ع وبعضها الى غيره وهكذا وكذا المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة القران فيما القراءة المعصومين ع بل الرسول فكيف يكون الكل عن النبي ص ومنها اختلاف القراءة في ترك البسملة فقد نقل متواترا عن قراءة كثير منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب مجمعون على بطلان الصلاة بتركها وكيف يحكمون ببطلان التواتر عن النبي ومنها ما ذكرنا عن السيد نعمة الله ره في انا سابقا ان المصحف الذي وقع اليهم خاليا من الاعراب والنقط ثم نسب الى جلال الدين السيوطي انه قال ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معاوية الى انه قال تصرفوا في اعرابه ونقطه على ما يوافق مذهبهم في اللغة والعربية والظاهر منه بل صريحه ان المصحف كان قبل ذلك خاليا من الاعراب بمعنى ان الكتاب لا يعرب بل ان النزول من الله كان خاليا لعدم امكان التكلم فيه والكتاب لا يعرب به الى ان حدث الاعراب والنقوط من القراء على ما يوافق

ان بعض

مذهبهم وايضا قال في منع التواتر انهم نصوا على انه كان لكل قارئ راويان يرويان قراءته ثم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة للقراء على ما يوافق مذاهبهم ومنها ما قال الشهيد في شرح الالفية واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءة متواتر بل المراد انحصار التواتر فيما نقل عن هذه القراء فان بعض ما نقل من السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشان والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه وان ركب بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض لغير حسب العربية فيجب مراعاته كفتلقى ادم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل واحد منهما متواترا بان يؤخذ رفع ادم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفلها زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجوزي في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ومنها ما ورد في بعض الاخبار ان القران نزل على سبعة احرف وفيه انه لا يحمل لجواز كون المراد بالحرف اللغة فيكون المراد انه نزل على سبع لغات من لغات العرب كقريش وهذيل ويمن وامثالها بالتبعيض بانه بعضه نزل على الاول وهكذا كما عن ابن الاثير حيث قال ان المراد ذلك ولجواز كون المراد البطون السبعة ولجواز كون المراد انه نزل على سبعة اقسام كالامر والزجر والترغيب والترهيب والقصص وهكذا بل قيل اختلفوا في معناها على ما يقرب من اربعين قولا ولم يثبت ارادة ما ذكروه لا ان ما روي في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن ابائه قال قال رسول الله ص اتاني ات من الله تعالى فقال ان الله يامرك ان تقرأ القران على حرف واحد فقلت رب وسع على امتي فقال ان الله يامرك ان تقرأ القران على سبعة احرف وفيه مع انه خبر واحد ضعيف سنده غير دال على تعيين كون المراد بالسبعة القراءة و ثانيا بانه معارض بالاخبار المعتبرة الصحيحة منها ما رواه ثقة الاسلام عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان القران نزل على سبعة احرف فقال ع كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد ومنها عن زرارة عن الباقر ع قال ان القران واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيد عدم كون المراد بالحرف القراءة ما رواه في الخصال عن الصادق ع حين قال له حماد ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ع ان القران نزل على سبعة احرف وللامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة عنه ان القران نزل على سبعة احرف لكل اية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان للقران ظهرا وبطنا ولبطنه الى سبعة ابطن ومنها ما مر من امر ابي عبد الله ع بالقراءة على ما يقرؤه الناس وفيه انه لا يدل على عدم جواز القراءة فيما كانت مختلفة مع انه يدل على تجويز الائمة ع ذلك قال المحقق القمي ره بعد ذكر دعوى التواتر وانكاره له نعم ان كان مرادهم تواترها عن الائمة ع بمعنى تجويزهم قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميته من الشارع لامرهم بقراءة القران كما يقرأ الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علمية صدورها عن النبي ص ووقوع الزيادة والنقصان والسكوت وفوق طريق الاحتياط وما ذكرنا ظهر وجه انكار المنكر التواتر لعدم تمامية الادلة وما مر من الموهنات والانصاف انه لو سلم تقرير الامام للاصحاب في القراء المختلفة كما هو ظاهر لان القراء القران كانوا في زمانهم وكانوا مطلعين على الاختلاف ولم يثبت الردع منهم ولو كان لوصل والقول بان كل ذلك كان من باب التقية جزاف بل يظهر منه كونه عن النبي ص وعن الله ويؤيد ذلك كلام الشهيد بعد ذكره ما نقلنا انحصار التواتر في هذه القراء قال واما اتباع قراءة الواحد من العشرة في جميع السورة فغير واجب قطعا ولا مستحب فان الكل عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين تخفيفا عن الامة وتهوينا على اهل هذه الملة وانحصار القراءة فيما ذكر امر حادث غير معروف في زمن السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفا من التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي ورد في النقل ان القران نزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة بما تواتر منها يعني في الصدر الاول لم يكن محصورا في السبع والعشر بل كانت ازيد من ذلك وانكر كثير منهم ذلك حتى لا يتوهم ان المرخص فيه في الصدر الاول انما هو هذا القدر كما يشير اليه ما نقلناه عن النهاية انتهى والظاهر ان بعد ملاحظة ما ذكرنا وذهاب المشهور على التواتر ودعوى الاجماع عليه لا ينبغي الريب في جواز القراءة سيما مع التسامح في ادلة الاستحباب وان كان في الحكم بانه قران حتى يترتب جميع اثار القران من استنباط الحكم وعدم مس المجنب والحائض والوفاء بالنذر لمن نذر من قرء قرانا محل التامل بل ينبغي ملاحظة ترجيح احد القراءتين ان كان والا فيعمل بالقدر المتيقن منهما وفي غيرها يرجع الى الاصل لا التخيير كما بينا في الاصول في تعارض الاخبار الا ان يدور الامر بين الوجوب والحرمة ومع مجيء التخيير قال المحقق القمي ره والمشهور في المختلفات التخيير لعدم المرجح ويشكل الامر فيما يختلف الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرن ويتطهرن فان ثبت مرجح كما ثبت التخفيف هنا فيعمل به وتمام توضيحه ما ذكرنا ووقوع الخلاف في هذه الاية والا فالمتعين التخيير في العمل وقال العلامة ره في المنتهى واحب القراءة الى ما قرأ به عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريقة ابي عمرو بن علاء فانهما اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرأ به صحت صلوته بلا خلاف انتهى ولا عمل بالشواذ لعدم ثبوت كونه قرانا ونسب الى بعض العامة القول بانه كاخبار الاحاد يجوز العمل به وهو فاسد لعدم دليل على اعتبار خبر الواحد في الاحكام كما سيجيء فكيف باثبات القران وذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات فهل ينزل منزلة الخبر لانها رواية او لا لانهم لم ينقل خبرا والقران لا يثبت بالاحاد والحق الثاني لعدم الدليل على اعتباره سيما في الموضوعات الصرفة سيما في اثبات القران ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه ولكن الظاهر ثبوت الحكم من غير القراءة ايضا الثاني من الادلة الاجماع وما يناسب ذكره من السيرة وبناء العقلاء وتحقيقه يقتضي رسم مقامات الاول في معناه لغة واصطلاحا وبيان حجية العامة والشيعة وابطالهما اما الاول فهو في العرف العام حقيقة في الاتفاق لا العزم للتبادر وصحة السلب عن العزم النقض والتكرار ونفي اللغة كذلك لاصالة عدم النقل واقتصار بعض اللغويين به في بيان معناه وبها وباصالة عدم الاشتراك ينفي الوضع لهما خلافا للبعض كما في المنهاج بانه حقيقة في العزم وخلافا للكثير بانه حقيقة فيهما مستندا الى كلام بعض اللغويين كالجوهري والفيروزابادي فانهما صرحا بالاشتراك اذ ذكرهما على وجه يظهر ادعاء الحقيقة فيهما وهو حق مقدم على الاصلين والاتيين ما ذكرنا واما الثاني فعند الاصطلاح بينهم فعند العامة هو اتفاق اهل الحل والعقد من هذه الامة على امر ديني والمراد في عصر من الاعصار كما يفيده بعضهم لا في جميعها والا لم يتحقق ويخرج منه اتفاق غيرهما كغير المجتهد والمجتهد من غيرهما كاليهود والمجتهد منهما على غير امر ديني كالعقليات واللغويات ويخرج منه اتفاق البعض وان كان مشتملا على الامام او كاشفا عن دخوله وقوله او رضائه وجعلوا حجيته من باب دلالة الايات والاخبار والوجوه العقلية والعادية اما بعبد كما في بعضها او للدلالة على كون المجموع محفوظا من الخطاء كما في بعضها الا من باب

القراءة

بطناه

اشتماله على المعصوم لعدم قوله به ويكون عندهم علما او مجتهدا او كيف كان فالمدرك لفظ فلا يكون عليا وان كان حجة عندهم وعند الخاصة فالقدماء منهم قالوا
اذا اجتمع علماء امة النبي على قول فهو قول الامام المعصوم لقيامه بعده لانه من جملة الامة وسيدها فهو حجة من حيث كشفه بذلك علما عن قول الامام واشتماله على الامام
او قوله المحفوظ عن الخطاء ولذا اشترطوا فيه دخول مجهول النسب ان كان فاسدا لان العلم بقول الامام لا يكون من باب ملاحظة الاحاد تفصيلا بل يحصل بالحدس
بعد ملاحظة الاغلب من كونه قول الكل حتى النبي والقائم بعده كما سيجئ في الاختلافات فيه وكذا ما قال البعض المناسب عدم اشتراط العلم باجمعهم تفصيلا لانه
مع العلم بعد كون الامام داخلا فيه لا فائدة ومع العلم به تفصيلا لا فائدة في قول الباقي واجماع لا يرجع الى اشتراط دخول مجهول النسب فما يحتمل كونه اماما
بل الحق فيه ما سيجئ وما مر من ان بعد ملاحظة الاغلب ممن كان في عصره او قبله ولو بملاحظة كتبهم يحصل العلم بالحدس بكونه قول الكل ولو من لم نره ولم نسمع منه
ولو من الماضين الاموات فنقطع بكونه قول الكل صدر من الامام ونشر بينهم ووصل يدا بيد وكيف كان فلا يضر خروج معلوم النسب او مجهوله بعد علم عدم كونه
اماما او يدخل فيه اتفاق البعض الكاشف عما ذكرنا ولا ينحصر بالحكم النقلي لانه بل يدخل فيه ما دخل فيه الامام او قوله ولو تقية منه ولذا يجوز التعارض بين الاجماع
على مذهب المتقدمين بدخول قوله في احدهما تقية وفي الاخر بحسب نفس الامر دون مذهب المتاخرين لكون رضائه بحسب نفس الامر بالمتناقضين محالا ولا يصح ادعاء
الاجماع على مذهبهم في المسائل المستحدثة والموضوعات التي يعلم عدم كونها في زمان الامام وعدم صدور القول منه فيها او عدم كون شان الامام بيانها والمتاخرون
منهم قالوا انه اتفاق جمع من علماء هذه الامة على امر ديني يكشف بذاته علما عن رضاء المعصوم بحسب نفس الامر سواء كان من باب دخوله او دخول قوله او الموافقة
لقوله او كون رضائه بذلك وان لم يصدر منه القول كالمستحدثات او الموضوعات وزاد الشيخ قسما اخر وجعل حجيته من باب اللطف عباراته في اشتراط اتفاق
الكل او البعض مع عدم ظهور المخالف مختلفة وعباراته في العدة على ما حكي عنها اربعة الاولى انه قال اذا اتفقت الامامية على قول ولم يكن له مخالف ولم يحصل العلم
من اتفاقهم بكونه قول المعصوم كان حجة والا لكان على المعصوم الردع الثانية انه قال لو اختلفت الامامية على قولين وكان المعظم على احدهما كالدوران الامر بين الوجوب
والحرمة ولم يكن لقول غير المعظم دليل فما بعته المعظم لانه لو لم يكن حقا والا لكان على المعصوم الردع ووجهه ظاهر بانه مع عدم الردع يختار اللاحق قول المعظم ولو لم
يكن حقا لوجب عليه الردع الثالثة انه قال لو اختلفت الامامية على قولين ولم يمكن الا التخيير كالصلوة الجمعة التي اختلفوا في وجوبها وحرمتها ولم يكن لقول
احدهما دليل لكان الحكم الواقعي التخيير الاستمراري وكان حكما للاحق لئلا يلزم خلاف اللطف ووجهه باعتقاده انه مع عدم الردع يختار اللاحق التخيير لعدم امكان غيره
ولو لم يكن الحكم التخيير مع عدم الردع يلزم الابقاء على الحيرة وقال ايضا لا يلزم خلاف اللطف بالنسبة الى السابق لانا نقول انه خطاء في الاعتقاد دون العمل واللطف
فيه غير واجب الرابعة انه قال لو ظهر بين الامامية قول ولم يظهر المخالفة ولا الموافقة ولم يثبت له دليل لكان حجة والا لكان على المعصوم الردع وعبارة الاولى
ظاهرة في حجية اتفاق الكل والثانية ظاهرة في حجية الشهرة والثالثة ظاهرة في كون الاختلاف مع التساوي دليلا على التخيير والرابعة ظاهرة في حجية قول المفتي
الواحد والنسبة بين مذهب العامة والخاصة عموم مطلق في زمان حضوره وفي زمان الغيبة عموم من وجه لافتراقهما في اتفاق البعض الكاشف واتفاق الكل الغير
الكاشف لعدم علمهم بالقائم ولو قالوا بالقائم الغائب مع القول باتفاق كل مجتهد حتى من غاب فعموم مطلق ومادة الجمع اتفاق الكل حتى المعصوم فنحن نقول بحجيته
لكشفه عن قول المعصوم وكونه محفوظا عن الخطاء والعامة يقولون بحجيته من باب الايات والاخبار لعدم قولهم بالعصمة وبين القدماء والمتاخرين ايضا عموم من وجه
لافتراقهما في الكاشف عن الدخول المحتمل للتقية والكاشف عن الرضا وبينهما وبين الشيخ عموم مطلق لكون كل اجماع عندهما اجماعا وحجة عند الشيخ دون
العكس والتعرض في التعاريف جرحا وتطويلا فنعرض عنه ونتمسك بما هو الاهم ولما كان مذهب العامة ومذهب الشيخ فيما انفردا فاسدا ولا ثمرة للتعرض فيها
للاختلافات في الاجماع في هذا المقام وسيجئ التعرض لها في اجماع القدماء والمتاخرين بما يشمل المقام ايضا بل نقتصر هنا على بيان حجيته وفسادها اما العامة
فاستدلوا على ما ذهبوا اليه بوجوه الاول الايات منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله
جهنم وساءت مصيرا وجه الاستدلال ان الظاهر وان كان ترتب الجزاء على مجموع الامرين ويلزم منه عدم ترتبه على مخالفة سبيل المؤمنين فقط ولازمه عدم حجية سبيل
المؤمنين وابطال مذهب العامة الا ان حمل الواو على معناه الحقيقي لما كان مستلزما للغوية المعطوف لاستقلال مشاقة الرسول في ترتب الجزاء فصار الغير لغوا
كقوله ان زنيت وشربت الماء فاضربك فيجب صرفها الى او للانحصار او لكونها اقرب المجازات ويتم الاستدلال لان النهي عن متابعة غير سبيل المؤمنين موجب
للامر بمتابعة سبيل المؤمنين وهو المطلوب وفيه اولا منع اللغوية لجواز كونه تنبيها على عدم حجية سبيل المؤمنين من حيث هو لان الامر علم ترتب الجزاء مع انتفاء
احدهما والاول حجة بالاجماع يبقى الثاني على عدم حجية سبيلهم وثانيا منع انحصار المجاز ومنع كون او اقرب المجازات لجواز كون العطف عطفا تفسيريا للازم
المستفاد من قوله ومن يشاقق الرسول سواء جعلناها اي المشاقة بمعنى الايذاء او المخالفة بل هو الظاهر منها لغة ولو لم يكن ظاهرا لم يكن ما ذكره ظاهرا وثالثا ان
مورد الاستدلال صورة العلم بسبيل المؤمنين مع الجهل بسبيل الرسول لان مع العلم بسبيل الرسول يجب متابعته وافق سبيل المؤمنين ام
خالف ومعه الكلام مطلق ينصرف الى الشايع وهو كشف سبيلهم عن سبيل الرسول فلا يشمل صورة الجهل ورابعا ان الظاهر من القيد اعني من بعد ما تبين له الهدى
كونه قيدا للمعطوفين بناء على عطفه على نفس الفعل لا المجموع منه ومن القيد ومعه لا يتم الاستدلال لان مع تبين الهدى اعني الدليل والبرهان لا كلام في وجوب متابعته
وخامسا ان المؤمنين جمع محلى باللام يفيد العموم الاستغراقي وشمل الامام فلو كان داخلا فلا كلام فيه فلو لم يكن اتفاقا من الكل لا يتم في زمان الغيبة لعدم
قولهم بالقائم او عدم انصراف العموم الى الغائب لانا نقول وجوده ثابت بالادلة القطعية وعدم الانصراف في العموم الاستغراقي فاسد مع انه يتم في زمان الحضور
وهو كاف وسادسا انه يتم في اتفاق المؤمنين لا المجتهدين فقط والنسبة عموم من وجه مادة الفرق من الثاني واضح ومن الاول فيما لو لم يكن المجتهد موجودا ولا
كلام فيه لانه يدخل في الثمرة واورد عليه ايضا بان النهي عن متابعة غير سبيل المؤمنين اعم من السكوت ومتابعة سبيل المؤمنين لابقاء السكوت ايضا غير سبيل
المؤمنين لانا نقول انه لا يعد متابعة الا ان يقال ان الظاهر منها الذهاب الى ما يكون مغايرا لسبيل المؤمنين وهو منه على انه اخ بالمفهوم يدل على جواز متابعة

المؤمنين

المؤمنين واذا ثبت الجواز يثبت الوجوب بالاجماع المركب لان الشئ اما واجب العمل او محرم العمل ولا قائل بالاباحة في الدليل وبان اضافة السبيل اما يفيد العموم
او لا وعلى الاول لا يصح الاستدلال لانه يكون من اتبع مغايرا لكل ما كان سبيلا لهم ومنه الايمان وهو بذاته يوجب الجزاء وكذا الثاني لانه ينصرف الى الظاهر وهو
الوصف الايمان الماخوذ في الجمع ويؤيده ورودها في رجل ارتد كابن ومن يخالف الوزير ويتبع غير سبيل عساكره لانه ظاهر في سبيلهم الذي وصل اليهم
من اختيار الثاني ومنع كون الايمان ظاهرا فيشمل كل سبيل لهم بدلا ويتم الاستدلال مع انه لا يخلو من اللغوية لكفاية قوله ومن يشاقق الرسول وبان الايمان
تصديق قلبي خفي عنا كيف يعلم كون المجمعين مصدقين وفيه انه هو التصديق باللسان حتى يظهر مخالفته في القلب والا لكان التكليف المطلق به سواء اعتقد حقيقة
او لا ايجاد المشروط به لغوا لان بعد العلم بالحقيقة التصديق القلبي حاصل والتكليف به يحصل الحاصل وبان العام شامل لكل مؤمن الى يوم القيمة ومعه لا يتحقق
اجماع قبل القيمة وفيه ان المراد والظاهر هو في كل عصر والا تكون لغوا وبان الاجماع قطعي لا يجوز الاستناد الى اللفظ وفيه منعه على مذهب العامة نعم هو مقطوع
الحجية ولا ضرر فيه وبانها معارضة بالايات والاخبار والوجوه العقلية الدالة على جواز الخطاء على المجموع كما سيجئ او عدم حجيته كالادلة الناهية عن العمل
بما وراء العلم وفيه انها غير مقابلة للمعارضة لورودها عليها او منها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم
شهيدا وجه الاستدلال ان الوسط هو العدل بين الافراط والتفريط الرذيلتين لان وسط الشئ خياره لقوله ع اوسطهم اي عدلهم وقوله ص خير الامور اوسطها
فلو اجتمعوا على الباطل لم يكونوا اخيارا وقد اخبر الله تعالى به ويلزمه عصمة المجموع من الخطاء لان الجمع في معرض الخطاب ظاهر في المجموع وفيه اولا منع استلزام الوسط العصمة
لا عمية منها من العدالة ويلزمه عدم الاجماع على الخطاء تعمدا مع ان الخلقة على الوسط لا يستلزم بقائهم عليه وثانيا ان المراد بخطاء الجمع اما ان يكون عموما
احاديا او مجموعيا او اقل الجمع مطلقا او في الثلثة الخاصة من باب اطلاق الكلي على الفرد بقرينة معرض الخطاب كما هو الظاهر من الاية ومن التفاسير الواردة من كون
المراد اهل العصمة من علي والحسنين ع وعلى الاول يلزم عصمة كل واحد من الامة ولا يقول به احد الا ما قال العلامة في اول نكاح القواعد بان عصمة الامة من
خواص نبينا مراده هو العصمة من المسخ كما نقله البهائي عن والده عن مشايخه وعلى الثاني لا يصح الاستدلال لان من الامة الامام فان كان داخلا فلا كلام فيه
والا لم يتحقق المجموع وعلى الاول من الثالث يلزم عصمة كل ثلاثة بدلا ولا قائل به وعلى الثاني منه يكون مجملا ولا يصح الاستدلال الا ان يقال المراد هو المعنى الحقيقي اعني
الثلثة المطلقة خرج ما دون مرتبة المجموع بقي المجموع وهو المطلوب لانا نقول مع انه خلاف الظاهر الخطاب مستلزم لتخصيص الاكثر وهو بعيد على ان من المجموع الامام
ولا كلام فيه فظهر ان المراد اما الائمة او المجموع لاشتماله عليهم او يكون مجملا وثالثا ان المراد اما الشهادة في الاخرة كما يدل عليه بعض الاخبار من كون الامة شهداء
على الكفار في الاخرة من ابلاغ الرسول الاحكام اليهم او في الدنيا وعلى الاول يثبت عصمتهم في الاخرة لان المناط فيها وقت الاداء لا وقت التحمل وعلى الثاني يثبت
قبول شهادتهم لا قبول فتويهم وفيه ان الظاهر منها جعلهم على الوسط في الدنيا ومعه يسلم استلزام الوسط العصمة ولا فرق بين الشهادة والفتوى واورد عليه بانه
مخصوص بالصبيان والعام المخصص ليس بحجة وبانه ليس عاما لقبول شهادتهم في كل شئ فيكون مجملا وبان الشهادة يجتمع مع الصغاير ويجوز ان يكون الاجتماع مع الخطاء
منها وفي الاول انه حجة وفي الثاني انه عام لحذف المتعلق او مطلق وعلى كل منهما يثبت المطلوب وفي الثالث انه مع التعمد كبيرة وبدونه لا يكون صغيرة مع ان الا
ستدلال على عصمة المجموع لا على عدالة المجموع ومنها قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولام الجنس للاستغراق فيكونون امرين
لكل معروف وناهين عن كل منكر فلو اجتمعوا على الخطاء يكونون امرين للمنكر وفيه اولا ان المراد بالجمع اما العموم الاحادي او المجموعي كما مر وثانيا ان لام الجنس لا
يفيد الاستغراق وثالثا انه يكفي للمدح عدم اجتماعهم تعمدا وكونهم امرين بالمعروف المعتقد ومنها قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وجه الاستدلال
انه نهي عن التفرق المطلق ومخالفة الاجماع تفرق وفيه اولا منع عموم النهي عن كل تفرق بل هو في الاعتصام بحبل الله لانه الظاهر منه كما في قوله ادخلوا البلد ولا تفرقوا
وثانيا انه يستلزم حجية الاثنين وما فوقه ولا يقول به الخصم لانه لو ذهب الاثنان الى شئ فعلى الثالث اتباعهما وان كان له دليل بخلافه والا يكون متفرقا
الا ان يقال الظاهر نهي التفرق عن المجمعين بعد الاجماع لانا نقول يرد عليه انه دال على حجيته للمجمعين لا للغير ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله
والرسول وجه الاستدلال ان المفهوم يدل على عدم وجوب الرد مع الاتفاق وعدم النزاع فكان حقا والا لوجب الامر بالرد وفيه اولا ان عند التنازع في الرواية
او في الحكم من الاحكام الشرعية او المرتبطة بها مع وجود حكم الله والرسول الرد اليه لازم وعند العلم بالاتفاق على حكم منه لاجل الوفاق في المستند او الرواية لا
الرد بل كان حجة لهم ويكفيهم وان لم يكن في الواقع حقا كما ان مع الاختلاف مع الدليل لكل من الطرفين معتقد بكونه من الله والرسول مع عدم النزاع كاختلافات
المجتهدين لا يجب الرد وكان حجة وثانيا ان غاية ما في الباب تدل على حجيته للمتفقين ولا تدل على حجيته لغيرهم كيف والثالث لو خالف المتفقين ونازعهم يجب
الرد اليه بمنطوق الاية ويلزمه عدم حجيته وهو مقدم على المفهوم وثالثا ان كان المراد ما ذكر ولدلت على حجية الاثنين والثلاثة وهكذا والخصم لا يقول
بها الثاني الاخبار منها ما ادعوا تواتر مضمونها معنى واظهرها دلالة هو قوله لا يجتمع امتي على الخطاء وفي خبر اخر لم يكن الله ليجمع امتي على الخطاء وفيه اولا
ان حمل لام التعريف على الاستغراق مستلزم لسلب العموم ولا يصح الاستدلال والحمل على العهد الخارجي والذهني لا يصح الاستدلال لاجماله والحمل على
من يعدون ما علمته خصوصية من خصوصياته وان صح لكنه مجاز موقوف على القرينة وهي مفقودة والحمل على الجنس يقتضي عدم الاجتماع على فرد من افراد الخطاء
بان لا يخطاء واحد منها في فرد والاخر في فرد اخر وهكذا لانه لو خطاء واحد منها في فرد والاخر في فرد اخر وهكذا فاجتمعوا على جنس الخطاء وان تفرقوا في الافراد
وسلب القسمين بان يستلزم الثاني منهما عدم صدور الخطاء من كل واحد منها ولا يقول به الخصم او عدم صدور الخطاء من بعض
اصلا حتى يصدق عدم الاجتماع على جنس الخطاء وذلك البعض هو المعصوم المعهود لا غيره باتفاق الخصم فيكون الخبر دليلا على عصمتهم وعلى فرض حمله على نفي الخطاء
الفردي من الامة الامام فان كان داخلا فلا كلام فيه لان كون الاجماع على الحق في كل فرد اما ان يكون لعصمة كل واحد بذاته ولا يقول به الخصم او يكون لعصمة
البعض هو المطلوب لا يبقى يكون للاجماع تاثير ذاتي فلا يثبت العصمة به لانا نقول على فرض التسليم لا ثمرة للخصم لان مع اجماع الكل حتى الامام نقول بحجيته ايضا

ومع عدم دخوله لا يكون اجماع الكل مع ان الحقيقة هو سلب الحكم هو سلب للعمين ويلزم عدم صدق الخطاء من بعض اصلا لا في الجنس ولا في الفرد وهو العصمة وان لم يكن داخلا فلم يكن جميع الامة المستفاد من اسم جمع المضاف لا يقال كان محفوظية المجموع عن الخطاء باعتبار دخول المعصوم وكونه معصوما فلم يبق فرق بين هذه الامة وسائر الامم لمحفوظيتهم ايضا من الخطاء لدخول نبيهم او وصيهم فيهم ومعه لا وجه للتخصيص لانا نقول الفرق ان سائر الامم ينقطع عنهم نبيهم ووصيهم كاجماعهم في زمان نبينا بخلاف امة نبينا فيجوز ان يكون اخبارا عن وجود الامام وعدم انقطاعهم ردا على منكريه وبهذا على الصواب لتصويب لو كان حقا فلكن . لغويا قيد الاجتماع وعدمه اولا انه تم في الاجتماع مع الاعتقاد المعتبر لا في الاجتماع عن غير اعتقاد او غير معتبر او للتلفيق وثانيا انه ان تم فيثبت حجية اجماع الامة لا المجتهدين وقد اورد عليه ايرادات منها انه يحتمل الاجتماع الارادي على الخطاء وهو ان يطلع كل على راي الاخر واتفقوا كان راوا ان يجعلوا فلانا اماما وجعلوا اماما لا الاتفاقي وهو ان لا يطلع كل على راي الاخر فاتفق توافقهم في شيء والكلام في الثاني لا الاول وفيه ان سلب الفعل لكونه نكرة او لاشتماله على المصدر يفيد العموم ولو لم ندع ظهوره في الثاني ومنها ان الظاهر منه سلب الاجتماع على الخطاء المعلوم وفيه ان اللفظ موضوع لنفس الامر ومصروف اليه ومنها انها نهي لا نفي وخبر وفيه انه لو كان كذلك لكان قيد الاجتماع لغوا لان الخطاء المعلوم كما يحرم الاجتماع عليه يحرم على الواحد ايضا والخطاء النفس الامري لا يحرم الاجتماع عليه كما لا يحرم على الواحد التكليف به تكليف بما لا يطاق مع انه جملة خبرية والحمل على الانشاء مجاز موقوف على القرينة والمفروض انتفاؤها ومنها ان اسم الجمع المضاف يفيد العموم ويشمل كل منها الى يوم القيمة وفيه ان المتبادر امة كل عصر مع انه لو لا ذلك لكان لغوا ومنها انه خبر واحد لا يجوز التمسك به وفيه انه لا يكون واحدا بل ادعي تواتره مضمونه وثانيا ان الاجماع بمذهب العامة لا يكون قطعيا غايته قطعي الحجية ويجوز ان يكون هذا الخبر عندهم حجة ومثله قوله ع لا يجتمع امتي على الضلالة وكذا قوله لا تجتمع امتي على ضلالة وكذا لا تزال الطائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله وكذا لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق حتى ياتي امر الله وكذا لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق حتى يقاتلون الدجال من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة الجاهلية وكذا كونوا على الجماعة ويد الله على الجماعة وجه الاستدلال لا يحتاج الى بيانه تماما مرو ومنها قوله ع ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وفيه مع ما مر انه ظاهر في السيرة ومنها قوله ع في مقبولة عمر بن حنظلة لان المجمع عليه لا ريب فيه وفيه انه في احدهما وكونه حجة لا ريب فيه لا حقا في الواقع كما حقق في مقامه مع انه في الرواية ومنها قوله ع عليكم بالسواد الاعظم ومنه يعلم كون الاجماع اقرب الى الصواب وفيه ان الظاهر منه ان تحصيل المعرفة والكمال والانقياد فيه اسهل ولا ربط له في المقام ومنها غير ذلك مما لا ينبغي صرف العمر فيه الثالث الوجوه العقلية والعادية منها وهو اقواها ان العلماء اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع وادعاء القطع من كل المجمعين لا بد ان يكون مستندا الى امر ظاهر جلي وقطعي لهم والا فلا معنى لادعاء القطع سيما الكل ومحال عادة ان يكون قطع العلماء المدعيين له مخالفا للواقع وكان خطاء واورد عليه بانه دور لكونه تمسكا في حجية الاجماع بالاجماع وفيه انه لا يكون دورا لانه تمسك لاثبات حجية الاجماع المطلق سواء كان المجمعون ظانين او قاطعين او مختلفين بالاجماع الخاص وهو فيما كان المجمعون قاطعين ومناط حجية هذا القسم انما هو العادة لا الاجماع المطلق حتى يلزم الدور والجواب عن اصل الاستدلال ان المراد في قوله للاجماع اما ان يكون هو الاجماع عند العامة او الخاصة او قدر الجامع بين اتفاق الكل الكاشف او كان مورد دعوى كل الاجماع المصطلح عليه عنده لا عند الاخر واما على الاول فقوله اجمعوا على القطع اما ان يكون المراد باتفاق العامة والخاصة فممنوع من الخاصة لانهم ينكرون حجية الاجماع عند العامة فكيف اجمعوا على تخطئة مخالفه او الخاصة فكذلك او العامة فمسلم ولا يكون مخالفة قطعهم للواقع محالا عاديا واما الثاني فكذلك لان العامة ينكرون الاجماع عند الخاصة واما الثالث فمسلم لكن لا يثبت به حجية الاجماع عند العامة واما الرابع فمسلم لكن لا يكون الاجماع منهما على امر واحد بل لكل في الاجماع عنده لا عند الاخر ومخالفة كل منهما للاخر للواقع لا يكون محالا عاديا ومنها انهم اجمعوا على تقديم الاجماع على القاطع فدل على انه قاطع والا لتعارض الاجماعان لان القاطع مقدم على غير القاطع اجماعا وجوابه بطلانه مما مر وهو ان المراد بالاجماع اما الاجماع عند العامة من جهة حصول القطع بحكم الله او الاجماع عند الخاصة او مادة الجمع او لكل في اجماعه والاول ممنوع لان الخاصة ينكرونه فكيف قالوا بتقديمه على القاطع والثاني ممنوع لان العامة ينكرونه كما مر مع انه ممنوع لزوال القطع منه بعد ملاحظة المعارض والا لتعارض الاجماعان ومسلم مع بقاء القطع ولا يجديهم والثالث مسلم لكن لا يثبت به الاجماع عند العامة والرابع لا يكون اجماعا من الكل بل لكل في اجماعه ولا يكون خطاء كل في اجماعه محالا عاديا ومنها ان المتفقين لا يتفقون من مستند قطعي او ظاهر جلي مع عدم الدليل على خلافه للمحال العادي على اتفاق الكل على امر خفي وعدم الاختلاف فيه مع اختلافهم في اغلب الظنيات بل القطعيات وكون المستند القطعي والظاهر الجلي عند الكل مخالفا للواقع محال عادة وفيه انه يمكن ان يكون لبعض نصا ولبعض ظاهرا جليا ولبعض ظاهرا خفيا كالامر قال بعضهم انه ظاهر بالظهور التام في الوجوب وقال بعضهم انه ظاهر بالظهور التام في الوجوب وقال بعضهم بالظهور الادنى لاستعماله في الاستحباب كثيرا مع عدم صيرورته مجازا مشهورا وقال بعضهم به مع القول بكونه مجازا مشهورا مع بنائه على تقديم الحقيقة المرجوحة وكان الامر في الواقع من الاخير مع كون تقديم المجاز المشهور حقا ومعه كان الاتفاق خطاء او كان لبعضهم دليل ولبعض اخر دليل اخر مع عدم قبول كل دليل الاخر وكان كل واحد منهم مخطئا في دليله وما ذكرنا ظهر عدم تمامية الادلة ويكون تحريم العمل باصالة حرمة العمل بما وراء العلم وربما يستدل بما يدل على جواز الخطاء على مجموع الامة كما سيجيء ايضا واستدل النافي لامكانه ونفي امكان الاطلاع عليه ونفي وقوع الاطلاع ونفي حجيته بوجوه غير تامة سيجيء ذكره في اجماع المتقدمين والمتاخرين واما الشيعة فاستدل على ما ذهب اليه من طريقة الخاصة المنقول عن القوم بوجوه الاول الدليل العقلي وهو ان اللطف واجب على الله تعالى فلا بد من وجود شخص من جانبه يظهر الحق بنفسه او بغيره وح بعد ظهور القول مع عدم ظهور المخالفة وعدم الدليل على خلافه ان كان هو حكم الله تعالى فهو المطلوب والا يجب عليه الردع واظهار الحق وفيه اولا ان وجوب الردع اما ان يكون بنصب الدليل في الواقع سواء علمه المكلفون او لا او نصب الدليل وايصاله الى المكلفين حتى يعلمه كل مكلف بعد الفحص وعلى الاول يرد عليه ان عدم العلم بالدليل على خلاف هذا القول لا يدل على عدمه في الواقع وعلى الثاني فاما ان يكون المراد بالدليل هو الدليل المثبت للحكم الواقعي او الاعم منه ومن المثبت للحكم الظاهري كاصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب وغيرها وعلى الاول يرد عليه انه يلزم منه عدم جواز العمل بالاصل الا نادرا

وهو هنا

وهو فيما لم يكن على خلاف الاصل قول وهو مما ينفيه العقل والشرع مع ان الردع واجب لو لم يكن الحكم الواقعي موافقا للاصل والا مكن الاصل من بيانه وح فكما يحتمل ان يكون قول المجتهد حكما واقعيا يحتمل كون الموافق للاصل حكما واقعيا والاصول لعين العمل بالاصل مع ان الدليل المبين للحكم الواقعي اما ان يكون لم خاصلا او لا وعلى الثاني فلا يتحقق اللطف وعلى الاول فاما ان يكون كل مجتهد واصلا اليه او لا وعلى الاول يلزم عدم الاختلاف بين العلماء والعوام وعلى الثاني فاما ان يكون عدم الوصول من التقصير او القصور وعلى الثاني خلاف اللطف وعلى الاول يلزم منع المجتهدين المختلفين في الاداء الى الامام وجواب بن قبة وعلى الثاني يرد عليه اولا ان الوصول من جملة الاداء عند فقد الدليل العلمي على الواقع لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم وثانيا ان وجوب الردع واظهار المصلحة الواقعية اما ان يكون لطفا مطلقا او مشروطا بعدم المانع وعدم اقتضاء المصلحة الظاهرية خلافه ويرد على الاول النقض بغيبة القائم ع وبالاحكام الواردة مورد التقية ومكنا وعلى الثاني لعل المانع كان موجودا وحل ان اللطف بحسب كثرة الادلة واجب مطلق ومشروط بعدم المانع والمقام من الاخير ولا اقل من احتماله لا يقال لو لم يكن الردع لازما فلا ثمرة لوجود القائم ع لانا نقول هذا فاسد قطعا لان وجوده من حيث هو لطف لاجل بقاء حفظ النظام والبركة كالشمس المحجوبة بالسحاب يترتب عليه ضوء العالم ونمو الرياحين والاشجار والفواكه وغيرها وظهوره لطف اخر لما لم يكن للاول مانع وجد بخلاف الثاني كما قال في التجريد وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا لا يقال لا ريب ان المانع لم يكن كل الوجود بل هو الاعادي المنكرين ولا وجه لعدم ظهوره وعدم اظهار الحق للباقين لانا نقول هذا محال عادة لعدم امكان ظهوره لالقاء الحق وايصاله الى كل مكلف لوجود المانعين لكونهم مانعا عنه فيكتفي في ايصال الحق في البين وعدم زواله بالمرة وجعل الاصول معه لا به بالادلة القطعية فيما لم يحصل العلم بالدليل وثالثا انه لو كان هذا حجة ودليلا لوجب العمل للطايفة اللاحقة يلزم خلاف اللطف لخفائه بحيث لم يذهب اليه غير الشيخ ره لا يقال لو لم يكن هذا حجة يلزم ان لا يكون التقرير حجة للقطع باطلاع القائم ع على عمل المجمعين واعتقادهم به والاطلاع به بسكوته مع عدم الردع هذا هو معنى التقرير لانا نقول التقرير حجة لو علم ان السكوت انما هو عن رضاه لا لاجل المانع وكلاهما في المقام ومضافا الى ما ذكرنا يرد عليه في الطريقة الثانية انه يلزم حجية الشهرة ولو تم الدليل لاقتضى عدم حجيتها الذهاب المشهور الى عدم حجيتها مع ان ما علله به مع عدم الردع يختار اللاحق جانب المشهور ممنوع لجواز اخذ جانب الاصل لقوله بعدم حجيتها كما هو لازم المعظم وفي الطريقة الثالثة ان بعد اختلاف السابقين وذهاب بعضهم الى الوجوب وبعضهم الى الحرمة فاما ان يحصل القطع بنفي الثالث او لا وعلى الثاني يرجع الجاهل الى الاصل ولا ينحصر بالتخيير وعلى الاول فاما ان يكون الوجوب والحرمة ذاتيين او تشريعيين كالاختلاف في وجوب الجمعة وحرمة الظهر او العكس وعلى الثاني يجب على الثالث الجمع لا التخيير وعلى الاول الحكم اللاحق التخيير الظاهري البدوي لا الواقعي ومع ذلك يلزم كون احد السابقين على الباطل وعدم ردعهم لان اللطف يقتضي ابقاء الحق واظهاره في البين لئلا يضمحل بالمرة ولا ينافي الخلاف ولا يلزم المخالفة القطعية في مقام عمل الكل لانا نقول اظهار المصالح والمفاسد لكل مكلف لطف ان لم يمنع المانع وح في الخلاف لا يتم بالنسبة الى البعض لوقوعه في الباطل وليس من باب عدم المقتضي بل يكون لاجل المانع ومنه يثبت كون اللطف واجبا مشروطا وكذلك الامر في الكل لاحتمال كونهم على الحق وعدم المانع او الباطل مع المانع من الردع وفي الطريقة الرابعة انه يلزم كون قول الفقيه الواحد حجة ولو لم يقل اعلى المجتهدين لم يقل به احد ويلزم منه عدم اتمام الاصول الا نادرا وينفيه العقل والشرع الثاني الاخبار الواردة التي ادعي تواترها الدالة على ان الزمان لا يخلو من حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم وفيه اولا ان المراد بالحديث اما ان يكون هو رد الزيادة مطلقا سواء كان المانع موجودا ام لا او يكون مشروطا بعدم المانع وعلى الاول يرد النقض بزمان حضورهم حيث حصلت الزيادة والنقيصة وعلى الثاني لعل المانع كان موجودا بل موجود والا لظهر القائم ع لرد الزيادة واتمام النقيصة وثانيا بانه خبر واحد لا يصح التمسك به في هذه المسائل مع ان غايته افادة الظن لا القطع بحجية هذا الاجماع وثالثا انه دال على رد الزيادة والنقيصة لو حصلت من المؤمنين المفيد للعموم ولا دخل له بصورة الاختلاف بين العلماء او قول فاحدهم يظهر له مخالف كما في الطريقة الرابعة على ان في صورة الاختلاف اما ان يكون تعدد الاقوال في موضع واحد من جملة الزيادة او لا وعلى الاول يجب الردع ويلزمه عدم وجود الاختلاف وبطلان اللازم بديهي وعلى الثاني فلا يدل على وجوب الردع في المسائل الخلافية ولا وجه للتمسك بها على اثبات كون جانب الشهرة هو الحكم الواقعي في الاختلاف دليل للتخيير للاحق الثالث بعض الاخبار وسيجيء وجه الاستدلال بها في عنوان الشهرة وجوابه

المقام الثاني في الامكان والامتناع وامكان الاطلاع عليه ووقوعه وحجيته وفيه شبهات بعضها يرجع الى نفي امكانه وبعضها الى نفي امكان الاطلاع عليه وبعضها الى نفي امكان الاطلاع عليه في زمان الغيبة على طريق التقليد وبعضها الى نفي حجيته واستدل على نفي الامكان بان مستند المجمعين اما ان يكون قطعيا او ظنيا وعلى الاول ان وصل فلا يحتاج الى الاجماع وان لم يصل يكشف عن العدم لكون عدم الوصول مع كثرة الدواعي الى نقله محالا عادة والثاني محال عادة لامتناع اتفاق العلماء على امر ظني لاختلاف القرائح والاراء والسلائق كيف وهم اختلفوا في الامور القطعية بل الضرورية فكيف بالامر الظني وفيه اولا انا نختار كونه قطعيا ونمنع كون عدم الوصول محالا عاديا كما في بعض الاحكام العام البلوى مع عدم وصول الدليل سلمنا الوصول لكن لما يصل الحد الاجماع وبعده لا يحتاج الى نقله وذكره لعدم الداعي سلمنا الوصول لكن لا يستلزم كونه قطعيا لهم كونه قطعيا لنا كما هو الغالب سلمنا لكن عدم الاحتياج لا يدل على عدم الامكان مع ان كثرة الدليل لطف ويثمر ايضا في المعارضة وغيره لانه ربما يحصل العلم بالاجماع لبعض دون بعض كيف يرد مثله في توافق الكتاب مع الكتاب والسنة بانه لم يكن محتاجا اليه فكان لغوا وثانيا نختار كونه ظنيا ونمنع امتناع اجماع الكل على الامر الظني عادة مع كونه ظاهرا جليا لا يختلف فيه الاراء مع انه لا يشترط اتفاق الكل على المذهبين نعم على مذهب العامة وثالثا نمنع الانحصار لجواز كونه قطعيا عند بعض وظاهرا جليا عند بعض وخفيا عند اخر كما مر واستدل على نفي امكان الاطلاع عليه بوجوه الاول لزوم الدور على فرض الامكان لان العلم بقول المعصوم في على العلم باتفاق المتفقين وهو موقوف على العلم باحاد المتفقين ومنه المعصوم فيكون العلم بدخول قول المعصوم موقوفا على العلم بدخول قوله ع وهو دور على لو حصل العلم بقوله بخصوصه لا غني عن العلم باتفاق المتفقين ولو لم يعلم العلم به فلا يمكن العلم باتفاق الكل المجموع السنة على الامام والظن كون المورد من

اول تیر ماه ۱۳۲۹ شمسی

المتوقف على كل استدلال فلا يصح النقض بالاستدلالات ومنها الشكل الاول بان العلم بحدوث العالم مثلا موقوف على العلم بكلية الكبرى في قولنا كل متغير حادث وهو موقوف على العلم بالاحاد ومنها العالم وهو دور على انه لو حصل العلم بحدوثه لا بعين العلم بكلية الكبرى والا لم يتحقق الكلية المشتملة على الصغرى ومنها ان اشكال المورد لو كان في خصوص الاجماع فيرد عليه النقض بالشكل الاول والحل كما يجيء ولو كان في كل استدلال فالجواب ولا اجمالا بالنقض بالقطعيات عند الكل مع عدم الاستقراء في انكل كالقطع بان الدبس هذا عند كل اهل الاصفهان واللبن كذا ومسجد الجامع كذا مع عدم ملاحظة كل احادها بل بملاحظة الاغلب من كل محلة عشرة رجال او نساء مثلا بان الدبس كذا وقال كذا فيحصل العلم بانه عند الكل كذا مع عدم امكان ملاحظة الكل وانكار حصول القطع فيه انكار للبديهي والجواب ثانيا بالحل وهو ان العلم بكونه عند الكل يحصل من الحدس بملاحظة البعض والاغلب وتوضيحه ان العلم بالرضا او القول انما يحصل في ضمن العلم بالاتفاق اجمالا لا مقدما عليه لان حصول العلم باتفاق الكل الكاشف لو يتوقف على الاستقراء التام في كل فرد من افراده في حصول العلم بان هذا الفرد المخصوص هو الامام بل يحصل بالحدس بملاحظة اغلب الافراد كما لو دخلنا في مدرسة وعلمنا ان اهلها حنفيون ومن تلامذة ابي حنيفة وسئلنا عن اغلبهم عن مسئلة اتفقوا في الراي فقد يحصل العلم بالحدس بانه قول الكل وقول رئيسهم صدر منه وانتشر بينهم او رضائه به او موافقته لهم في الراي وان لم نره ولو نعلمه بعينه اذ كان اخبارهم عن قول ومنبع واحد بان قال كل واحد من الاغلب قال ابو حنيفة كذا كالمتواترات وجهه ظاهر لان قول كل واحد يفيد الظن فاذا انضم غيره يقوى وهكذا الى ان يصل الى القطع وكذا في المقام لان كل واحد يخبر عن قول المعصوم وحكمه بانه ذلك ويفيد الظن بالصدق وعدم الخطاء فان انضم غيره يقوى الظن وهكذا الى ان يصل الى القطع كما ان في حكم العقلاء بقبح الظلم نقطع بكون الظلم قبيحا عند كل عاقل حتى رئيسهم الحكيم على الاطلاق وان لم نسمع من الشرع فيه شيء وكما لو دخلنا في بلد وسئلنا عن بعضهم او اغلبهم عن الدبس فاتفقوا في الجواب عن شيء واحد يحصل العلم بكونه عند كل من كان من اهل هذا البلد ممن لم نره ولم نسئل منه بخصوصه ولذلك لو بقي العلم بالشيء عند فلان بسماعه منه وكذلك الكلام في الاستدلال لان مثله في خصوص جزئي في مقام التعليم والتعلم قبل الالتفات بانه داخل تحت الكلية يحصل الشك في حكمه ثم بعد العلم باندراجه تحت كلية الكبرى بواسطة ترتيب الصغرى والكبرى يحصل العلم للجاهل بكون حكمه ذلك هذا وقد يحصل العلم بكلية الكبرى من لفظ عام ومطلق في الكتاب والسنة وامثالهما ولا يكون بالحدس او الاستقراء كقوله تعم والمطلقات يتربصن بانفسهن الخ فنقول هذه مطلقة وكل مطلقة كذا فكذا مع انه لو تم يلزم عدم صحة الاستدلال اصلا وعدم صحة اثبات حكم اصلا والتالي باطل ضرورة فكذا المقدم الثاني ان اتفاقهم اما ان يكون لا مر ظني او لامر قطعي وعلى اي منهما اما ان يكون المستند معلوما للسامع حكما بعينه اولا وعلى الاول لما احتاج الى الاجماع وعلى الثاني يحتمل ان يكون ظنيا غير صحيح عندنا ومع هذا كيف يحصل العلم بكون حكمهم حكم المعصوم سلمنا كونه قطعيا لهم لكن لا يستلزم قطعهم من الشيء قطعنا به لاختلاف السليقة كيف والا لكان اخبارهم عن خبر صحيح او متواتر صحيحا او متواترا وحجة لنا وفيه ان العلم بكون حكمهم حقا ومرضيا للمعصوم ع لا يكون لاجل ملاحظة استلزام قطعهم لقطعنا بل قد يحصل العلم من دون ملاحظة هذه الامور كما مر من حصوله بالحدس بملاحظة اغلب العلماء الموجودين الماضين انه كل قول الماضين حتى رئيسهم صدر منه وانتشر بينهم ووصل بيدا الينا مع جواز كون حكمهم لاجل شرع المتقدم ووصوله يدا بيد لهم او كونه لامر قطعي ويحال عادة خطاء كل العلماء المحققين المدققين في الامر القطعي الثالث ان الاطلاع عليه موقوف على العلم باراء العلماء او علماء العصر وهو ممتنع لكونهم متفرقين في اطراف العالم وساكنين في مشارق الارض ومغاربها بل ان ذاتهم في بلاد المخالفين وحرصهم على ان لا يطلع احد على عقايدهم ومذاهبهم بل لا يمكن الاطلاع باعيانهم فكيف باراءهم مع انه على فرض الاطلاع باراءهم يمكن كونها على التقية وفيه اولا النقض بالعلم باعتقاد كل الشيعة بوجوب الصلوة والصوم مع عدم المعرفة باعيانهم فكيف باراءهم وكالعلم بكون الخبز عند اهل مشهد الحسين ع كذا مع عدم العلم باعيانهم فكيف باراءهم على ان تسليم امكان العلم باتفاق الكل في الضروريات مع عدم العلم باراءهم تفصيلا يكفي للمطلوب سيما مع كون كل مسبوقا بالنظري وثانيا الحل وهو من وجهين الاول ان العلم باتفاق الكل كما يتحقق بالاستقراء التام كذلك يتحقق بالحدس بملاحظة اغلب الافراد وما ذكرنا انما هو من قبيل الثاني الثاني لا يشترط اتفاق الكل في الاجماع عند القدماء والمتاخرين حتى يشترط فيه الاطلاع على اي الكل الرابع ان الخطاء في كل واحد من المتفقين محتمل فكذا في الكل ومعه محال عادة حصول العلم بعدم خطائهم ويؤيده الاخبار والايات الدالة على جواز الخطاء في المجموع كقوله تع ولا ترجعوا بعدي كفارا وقوله تع ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الخ وقوله تع وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وجه الدلالة ان التكليف والنهي موقوف على امكان حصول المكلف به وفي الاستدلال اولا ان للانضمام تاثير غير تاثير كل واحد في نفسه كما في حصول القطع من تراكم الظنون ووجهه ان قول العقيل الواحد مظنون الصدق واذا انضم اليه غيره يجتمع الظنان ويقوى وهكذا الى ان يصل الى القطع وهو بديهي كيف ولولا ذلك لما حصل التواتر وكذا الشخص الواحد لا يمكنه حركة الحجر ومع الاجتماع يحركه وعلى المستدل اثبات عدم الفرق بين الواحد والجماعة مع ان العلم يحصل بالحدس بملاحظة اغلب الافراد ان قول الرئيس كما مر وثانيا ان العلم بعدم الخطاء انما هو لاجل كشفه عن رضاء المعصوم ع او قوله لا من حيث اتفاق الكل وح قوله كل واحد بجواز الخطاء منه ممنوع في كل واحد حتى المعصوم ع وفي التاييد اولا ان الخطاب باشخاص خاصة لا الكل ولا غيرهم على ان الجمع ظاهر في اثبات الحكم لكل فرد مستقلا ولا يدل على الهيئة الاجتماعية واستدل على نفي امكان الاطلاع عليه في زمان الغيبة بما ذكره الشيخ حسن ره في لم حيث قال الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول في زماننا هذا وما ضاهاه من جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام ع كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من زمان الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القراين المفيدة للعلم فلا بد ان يراد ما ذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول العلم بالاجماع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة الاجماع الا في زمان الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل انتهى وفيه ان الاجماع عندنا هو الكاشف عن الدخول او القول عن القائم الغائب عن الائمة السابقين وسمع منه الموجودون في عصره ثم وصل الى العلماء يدا بيد من السلف

والخلف

مخصص

[margin, rotated:] مع... النقل... الاطلاع على الاجماع

والخلف الى زماننا فيما لاحظة اغلب الفتاوى او الوصول منهم بالسماع النظام يحصل العلم بالحدس بكونه قول الكل من الطايفة الخاصة ورئيسهم وسيدهم حتى الامام السابق او رضاه وان لم يصدر منه القول كالقايم الغايب الموافقة للراي يحصل العلم بالحدس بملاحظة اغلب الفتاوى ان رضائه او رايه ذلك ولا يتوقف على الاستقراء التام ولا على اتفاق الكل ولا على امكان دخول الامام الموجود في العصر ولا على الاختصاص بدخول قول الامام الغايب حتى يستبعد ذلك كثيرا في الشريعة بعلم المتتبع والمستنبط كالعلم بنجاسة الفكر من المضاف بملاقاة الملاقي للنجس بجزء منه وكالعلم بنجاسة القليل من الكر المتصل الى سدس فرسخ مثلا بملاقاة جزئه الاول بملاقاته الملاقي له وكالعلم بمفسدية فرد من الماكولات والمشروبات التي في الاسنان وغيرها الا انه لا يعد اكلا ولا شربا ولا يضر غايته اللفظ جزما وكالعلم بنجاسة بعض النجاسات من الدليل المنحصر بالاجماع لا دلالة عليها اصلا وكذا التعميم في كل نجاسة وفي كل ملاق لملاق لانه ليس لفظ يشمل المذكورات اما لعدم اللفظ او لعدم الانصراف لا مدرية ولا عقل لعدم استقلاله فيها بل منحصر بالاجماع البسيط او المركب نعم ان كان الاجماع اصطلاحا منحصرا بحصول العلم بان ما راينا من فتاوى العلماء او سمعنا منهم كان واحد منهم الامام فهو بعيد جدا بل غير واقع لانه موقوف على وجود مجهول النسب فيمن راينا واحدا و متعددا يحصل العلم بانه كان الامام واظهر القول وكان بين الاقوال التي راينا وسمعنا الفتوى بين الفتاوى التي راينا بل غير واقع كما لا يخفى وان كان يمكنا ولكن لا ينحصر بان نعلم ان ما راينا من الاقوال والفتاوى فاحدها الامام ع او قوله بل اذا سمعنا اغلب الاقوال فيحصل العلم بالحدس انه قول الكل ورئيسهم صدر القول وانتشر بينهم كما مر او رضائه كما ذكرنا في تلامذة ابي حنيفة وح يرد على المستدل ان مراده ان كان انحصار الاصطلاح في الاجماع بما ذكرناه واو جعناه من جانبه ونفي اطلاق الاسم على غيره من باب الاصطلاح والحقيقة فهو خطاء لان انحصار اصطلاحه به لا يقتضي الانحصار عند غيره من المتاخرين سلمنا عدم كون غير ما ذكرنا اجماعا بحسب الاصطلاح لكن لا يقتضي عدم حصول العلم به وعدم حجيته لان العلم برضاء النفس لا يرضى الاثام اقوى مما ذكره لاحتمال التقية فيما ذكره دون ما ذكرنا والعلم حجة من اي سبب كان مع اشتراك السبب بيننا وبينه اعني الاتفاق الكاشف وان كان مراده نفي حصول غيره ايضا ونفي حجيته وان كان اطلاق الاسم عليه حقيقة اصطلاحا فهو اوضح لفساد ما مر وظهر من حجيته وحصوله وكثيرة واستدل على نفي حجيته بوجوه منها ما مر من الايات والاخبار والاعتبار بجواز الخطاء على المجموع والجواب عنها قد مر ومنها ان حجية الاجماع خلافية فكيف يكون مقطوع الحجية وفيه اولا انه يلزم عدم حجية شيء من الادلة للاختلاف في كل منها وثانيا بان عروض الشبهة لشخص لا يستلزم عروضها لشخص اخر ومنها ان اكثر الاجماعيات خلافية كما ذكره الشيخ في بق قائلا وتحقيق ان اساطين الاجماع كالشيخ والمرتضى وابن ادريس واضرابهم قد كفونا مؤنة القدح فيه وابطاله بمناقضات بعضهم بعضا في دعاويه بل مناقضة الواحد نفسه كما عن الشهيد الثاني في رسالته كتبها في الاجماعيات التي ناقض الشيخ نفسه وفيه ان القطع الحاصل من الاجماع انما هو بالحدس وحصوله لشخص لا يستلزم حصوله لشخص اخر وكذا لا يستلزم حصوله لشخص بعينه لجواز ان يعتقد بعد الالتفات بمقدمات خلافه بل بعد الالتفات قد يحصل له القطع بخلافه ولذا نقول ان الخلاف في الاجماع غير مضر وكذا الاجماع بعد الخلاف وبالعكس ممكن ومنها ما ذكره الشيخ في بق بعد كلام المحقق في المعتبر بان الاجماع عندنا حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لم يكن حجة ولو حصل في اثنين لكان حجة قائلا من جمع الكلام على تقدير ثبوته الى خبر ينسب الى المعصوم اجمالا و ترجيحه على الاخبار المنسوب اليه تفصيلا غير معقول وكانهم زعموا ان انتسابه اليه في ضمن الاجماع قطعي لا ظني وهو ممنوع على ان تحققه في زمن الغيبة متعذر او متعسر لتعذر ظهوره ع وعسر ضبط العلماء لتفرقهم في البلاد الخ ما ذكرنا من الدليل على الامتناع قال وما يقال من انه اذا وقع اجماع الرعية على الباطل فيجب على الامام ان يظهر لئلا يضل الناس او انه يجوز ان يكون هذه الاقوال المنقولة في كتب الفقهاء التي لا يعرف قائلها قولا للامام القاه بين اقوال العلماء حتى لا يجتمعوا على الخطاء كما ذهب اليه بعض المتاخرين فهو مما لا ينبغي ان يصغى اليه ولا يعرج في مقام التحقيق عليه على هذا فليس في عد الاجماع في الادلة الا مجرد تكثير العدد واطالة الطريق لانه ان علم دخوله فلا بحث ولا مشاحة في الاقسام الاجماع عليه واسناد الحجية اليه ولو بعد والا فانه ظن ولو بمعاضدة خبر واحد فكذلك والا فلا يثبت نقل الاجماع بمجرده موجبا للظن بدخول المعصوم ع ولا كاشفا عنه نعم لو انحصر جملة الحديث في قوم معروفين او بلد محصور في وقت ظهوره كما في وقت الائمة الماضين اتجه القول بالحجية ويقرب منزلته ما لو افتى جماعة من الصدر الاول القريب منهم كعصر الصدوق وثقة الاسلام والكليني وغيرهم من ارباب النصوص بفتوى لم يعرف لهم مخالف فيهم فانه مما يقطع بحسب العلم العادي بالحجية ودخول قول المعصوم ع او نص لهم في ذلك الى ان قال وممن صرح بامتناع الاجماع في زمن الغيبة المحقق الشيخ حسن في نقل عبارته كما نقلناه الى ان قال فان قيل بعض الاخبار يدل على حجيته منها مقبولة عمر بن حنظلة كما سيجيء في الشهرة ومنها صحيحة صفوان بن يحيى قال سئلني ابو قرة المحدث ان ادخله على ابي الحسن الرضا ع الى ان قال فقال ابو قرة فتكذب بالروايات فقال ابو الحسن اذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبتها وما اجمع عليه المسلمون انه لا يحاط به علما ولا تدركه الابصار وكرواية محمد بن عبيد قال كتبت الى ابي الحسن الرضا ع سئله عن الرؤية وما ترويه العامة والخاصة وسألته ان يشرح لي ذلك فكتب بخطه اتفق الجميع لا تمانع بينهم ان المعرفة من جهة الرؤية ضرورة والجواب عنه ممكن اجمالا وتفصيلا اما الاول فبان هذا اخبار لا يعتبر عندهم في هذه المسئلة الاصولية واما الثاني ففي الاول فلانه يدل على كونه مرجحا لاحد الخبرين ومولا يكون محل الكلام وثانيا بان ظاهره بل صريحه الاجماع في الرواية وهو مما لا نزاع فيه لا في الفتوى ومثله الثاني واما عن الاخير فبان الجواب انما هو على نهاق الخصم القائل بجواز الرؤية بالاجماع الذي يعتقد حجيته تقية ويكشف عنه قوله ع اتفق الخ لانه لو كان حقا ومرضيا له لقال المعرفة من جهة الرؤية لا النسبة الى الاتفاق على المفهوم من رسالة الصادق ع ان اصل الاجماع من مخترعات العامة قال ع وقد عهد اليهم رسول الله قبل موته فقالوا نحن بعد ما قبض رسول الله سفيانا فاخذ ما اجمع عليه الناس بالجملة فانه لا شبهة في انه لا مستند لهذا الاجماع من كتاب ولا سنة وانما يجري ذلك على مذاق العامة ولكن جملة من اصحابنا قد تبعوهم فيه غفلة كما على جملة من اصولهم ثم قال في اخر كلامه ما يدل على قوله بحجية الاجماع في الاخبار لا في الفتوى انتهى كلامه وهذا كما ترى قد يحمل الاجماع المطلق على الظن وقد يحمل على الاجماع المنقول وقد يحمل على الخبر المنسوب الى المعصوم اجمالا وقد يمنع في الفتوى مذهبه مطلقا وليس الا للغفلة عن اصطلاح القوم وعدم ربطه بالطريقة والجواب عن كل ذلك قد ظهر بما ذكرنا ظهر ان هذه الكلمات لا ينبغي ان يصغى اليه في مقابل ما ذكرنا من المراد بالاجماع ووقوعه والدليل

[margin:] مجهول له

[margin, rotated:] ... نفي حجية الاجماع

[margin, rotated:] ... في ... عند ... على ...

الشرعي والعقلي على حجية القطع من اي سبب حصل فلا يبقى بمنع حجية القطع الحاصل من الحدس تمد بنيانات الاول فقد عرفت مما سبق انه على ما قال بعض الاجلاء
على الاجماع الكاشف عن دخول الامام ودخول قوله في زمان الغيبة على نحو ما اوضحنا من جانب القدماء غير واقع او نادر وهو بنا في ادعائه كثير من المتقدمين
كابن زهرة والسيد المرتضى وابن ادريس وامثالهم ولذلك الزمهم حمله على ما حملوه اعني الشهرة كما عرفت من صاحب لم والشهيد فيناد ولانه مما من امكانه ووقوعه
كثيرا وثانيا على فرض صحته لا يختص الحمل على الشهرة بل يمكن حمله على الاجماع المنقول واتفاق الكل وعدم الخلاف اعني المعنى اللغوي ان لم نقل الكشف والاجماع الظني
او الاجماع في الرواية بمعنى تدوينها في كتبهم منسوبا الى الائمة او الاجماع عند المتاخرين وهو الكاشف عن موافقة المعصوم رايا او رضاه مطلقا من الامام الثاني
بان صدر منه ووصل بايدينا كما مر او القائم الغائب لشباهته لاصطلاحهم من حيث الحجية لكن كلها فاسد الا الاخير اما الاول فمن وجوه الاول يظهر من عباداتهم كونه بلا
للحكم كقولهم هذا الحكم كذلك اجماعا او بدليل الاجماع او بالاجماع والشهرة لم تكن حجة عند اكثرهم الثاني لزوم التدليس لان ادعائهم الاجماع وذكره بالنسبة الى من تاخر
يكون كنقل الخبر الصحيح حتى يعمل به من عمل بالاجماع المنقول وذكر الاجماع ظاهر في الكشف القطعي وارادة الشهرة تدليس الثالث انهم يدعون الاجماع فيما كان الشهرة
على خلافه في كثير من المقامات والحمل على غفلتهم وعدم وصولهم الى فتاوى الفقهاء بعيد قطعا واما الثاني فاولا بانه تدليس وثانيا بانه يظهر منهم الاعتماد
عليه مع ان الاجماع المنقول ليس بحجة عند بعضهم كالسيد المرتضى لان كثرة الاجماع المنقول مستلزم لكثرة تحصيله وقد عرفت ندرته واما الثالث والرابع فلما
ذكرنا في الشهرة وكذا الخامس لانه ظاهر بل صريح في المعنوي مع انه لو كان في الرواية فان كان المراد منه الاجماع المصطلح عندهم فادعاء كثير منها في ندرته وان كان
المراد الشهرة او مجرد الاتفاق فيرد عليه ما اوردنا عليه فانحصر حمله على الاخير اعني مصطلح المتاخرين لان نفي اطلاقه عليه حقيقة باعتقادهم لا يلزم نفي تحققه لبناء حجيته
كما ذكرنا الثالث انه لا ريب في حمل لفظ الاجماع والاجماع او اجماع الطائفة او اجماع العلماء على الاتفاق الكاشف وان كان في كلام الشيخ لئلا يلزم التدليس لاجل
خفاء اصطلاحهم بالنسبة الى من تاخر الا ان يكون عالما باصطلاح من تاخر باصطلاحهم الخاص علمه بذلك بعيد جدا مع ان اصطلاحهم ومع عدم القرينة لابد
انه يراد ما اتفق عليه القوم كما لا يخفى والظاهر انه مما لا خلاف فيه ولذا لم ينقل احد باجمال اجماعات الشيخ احتمال ارادته الاجماع المصطلح عليه لا عند القوم واما سائر
الالفاظ فاو قوبلها بلا خلاف واتفقت الامامية او انفردت به الامامية فالنسبة بينها وبين الاجماع المصطلح عموم من وجه ولا يكون موضوعه الاجماع المصطلح
نعم يستعمل فيه ولا يجوز الحمل عليه ان كثر استعماله فيه ومجرد الظهور لا يوجب الحمل الا اذا بلغ مرتبة الحقيقة وهو ممنوع والانصاف ان لها ظهورا فيه وان لم يبلغ
مرتبة الفاظه وهل يحمل الاجماع المنقول في غير كتب الفقهية كالنحو والصرف واللغة والكلام والرجال كقولهم اجمعت العصابة على ... عليه ولا والحق الثاني والراجح
لانه يستلزم امورا لا يوجد في امثال المقامات منها كون المجمع عليه امرا دينيا حتى يكون من شان المعصوم الاخبار عنه ومنها كون شان المجمعين ان لا يقولوا شيئا الا
ما بلغهم من جانب المعصوم ومنها كون المجمع عليه مما يكون بيانه شان المعصوم الثالث ان حصول الكشف على سبيل القطع حجة مطلقا سواء كان عن نقل قول
كل واحد من العلماء في الازمنة السابقة بحيث يحصل القطع باتفاقهم الكاشف سواء كان النقل متواترا او احادا محفوفا بالقراين او من مشاهدة قول العلماء
وفتوى بهم او من علمهم كما في عمل كل واحد منهم الامر الجزئي على الوجوب او ترك العمل بما هو وراء العلم وطلب الدليل من متمسك به او من سكوتهم كما لو شاع بين العلماء قول
ولم ينكروه فربما يحصل العلم بكون سكوتهم عن رضاهم الكاشف عن رضاء المعصوم وكما لو سكتوا عمن طلب الدليل من متمسك بما وراء العلم اذا حصل العلم عن
رضاهم لا من جواز التامل والتوقف والتقية او المختلفة لانه لا يكون حجة لعدم حصول القطع منه **المقام الثالث** ان الاجماع اما ان يكون بسيطا وهو
الاتفاق الكاشف الناشي عن قول واحد للعلماء سواء لم يكن لهم قول سواه او كان لهم قولان فصاعدا لكن سبب القطع كان قولا واحدا منهم كما لو اختلفوا
في وجوب السورة فقال بعضهم بالوجوب وبعضهم بالندب او بالاستحباب وحصل القطع من الاول بكونه قول المعصوم وسواء كان في موضع واحد او في مواضع كثيرة
كما سيجيء توضيح الثاني واما ان يكون مركبا وهو الاتفاق الكاشف الناشي من القولين فصاعدا اما في موضع واحد مسئلة واحدة كالسجدة بعد القراءة
العزيمة في الصلوة فذهب بعض الى وجوبها وبعض الى حرمتها ولم يذهب الى استحبابها احد حصل من القولين المتفقين على نفي الثالث كون رضاء المعصوم
في احد القولين سواء نصوا على عدم الثالث وكان من باب لازم كلامهم باللزوم الذي يدخل في ارادته شعاع ... يكون القول بالاستحباب احداثا لقول ثالث
وخرقا للاجماع المركب كجهر القراءة في ظهر الجمعة فذهب بعض الى استحبابه وبعض الى حرمته وكوطي المشتري امة اشتراها بكرا ثم وجدها ثيبا فذهب بعض الى
انه يمنع من الرد وبعض الى انه يرد مع الارش والقول برده مجانا احداث لقول الثالث وخرق للاجماع المركب وامثلته في الفقه كثيرة او في موضعين ومسئلتين
فصاعدا سواء وجد الجامع او لا اما الاول فكالوطي في الدبر فذهب بعض الى انه يوجب الغسل مطلقا سواء كان رجلا او امرأة وبعض الى انه لا يوجب الغسل
مطلقا مع حصول القطع بكون رضاء المعصوم على احد الاطلاقين والتفصيل احداث لقول ثالث وخرق للاجماع المركب كالعيوب بعد تحقق النكاح فذهب
بعض الى انها يوجب الفسخ مطلقا وبعض الى انها لا يوجب الفسخ مطلقا والتفصيل خرق للاجماع المركب واما الثاني فكما في قتل المسلم بالذمي وبيع الغائب فذهب بعض الى
انه لا يقتل المسلم بالذمي ولا يصح بيع الغائب وبعض الى انه يقتل ويصح وحصل القطع بعدم الفصل سواء كان من باب نصهم على عدم الثالث وفحوى كلامهم
في اثبات الحكم في المورد بين او من الخارج وقد يسمى هذان القسمان الاخيران بعدم القول بالفصل وهو عبارة عن تحقق الاتفاق في موارد مع حصول القطع
بكون مرادهم عدم الفصل بينها بنصهم بذلك وفحوى كلامهم او غير ذلك من سوق الكلام او لازمه سواء كان الحكم فيهما متحدا كما ذكرنا او مختلفا كحرمة شرب الخمر
ووجوب الصلوة من دون الخلاف في الموضعين والتفصيل احداث لقول ثالث ان حصل القطع بنفي التفصيل وسواء كان الكشف حاصلا من قول
واحد للعلماء كما ذكرنا في الصلوة وشرب الخمر او من قولين كما ذكرنا في الوطي في الدبر وفي العيوب فيجتمع مع الاجماع البسيط والمركب سواء علم منهم حكم بخصوص
كما ذكرنا اولا كما في المسوخ من قولها التذكية او العدم ولكن علمنا منهم عدم الفصل فلو اثبتنا الحكم في واحد يجري في كلها بالقول بعدم الفصل
النسبة بين الاجماع البسيط وعدم القول بالفصل عموم من وجه لافتراق الاول فيما حصل القطع بقول الامام في مورد واحد وافتراق الثاني فيما

حصل

فائدة انقسام الاجماع الى بسيط ومركب

حصل القطع بقول الامام في مورد واحد وافتراق الثاني فيما حصل القطع من القولين بعدم فصلهم بين الموارد مع عدم حصول العلم ببطلان الثالث وكون احد من قول واحد
القولين للامام لان مجرد اتفاقهم على عدم الفصل لا يستلزم العلم بكون احد القولين للامام وبطلان الثالث واجتماعهما فيما حصل القطع من قول واحد بعدم
الفصل بين الموارد مع العلم بنفي الثالث وكون احد القولين للامام ويمكن ان يكون النسبة عموما مطلقا لان الفقهاء في الموارد ان كان منهم قول واحد فواضح وان كان
لهم فيه قولان فلانه لا بد من استفادة ادعاء عدم الفصل من كل من القولين مطلقا ولو كان كل واحد منهما قائلا بخلاف الاخر فالكل من النافي والمثبت متفقون على
عدم التفصيل وهو قول واحد من هذه الجهة فكلما تحقق عدم القول بالفصل يتحقق الاجماع البسيط وان كان في اصل الحكم قولان ولا عكس نعم يمكن ان تكون
النسبة عموما مطلقا يصح على مذهب العامة من كون اتفاقهم على عدم الفصل ناشيا من قول واحد ان اختلفوا في اصل الحكم وان لم يحصل العلم بكون احد القولين
قولا للامام واما على مذهب الخاصة فلا يصح لان مجرد اتفاقهم على عدم الفصل لا يستلزم العلم ببطلان الثالث وكون احد القولين للامام فيتحقق عدم القول
بالفصل ولا يسمى اجماعا عند الخاصة فالنسبة على مذهب الخاصة عموم من وجه كما ذكرنا والنسبة بين الاجماع المركب وبين عدم القول بالفصل عموم من وجه
لافتراق الاول فيما كان القطع حاصلا من قولين في مورد واحد كالسجدة بين القراءة وامثالها وافتراق الثاني فيما حصل القطع بعدم الفصل بين الموارد من
قول واحد فيه وفي اصل الحكم واجتماعهما فيما ذكرنا والنسبة بين احداث القول الثالث والقول بالفصل عموم مطلق لتحقق الاول في السجدة بعد قراءة العزيمة
لو قال قايل بالاستحباب دون الثاني ولا يفترق الثاني من الاول والنسبة بين الخرق الاجماع المركب احداث القول الثالث ايضا عموم مطلق لتحقق الثاني في التفصيل
بين الموارد ان كان عدم الفصل حاصلا من قول واحد لان المراد من الثالث هو القول الجديد ان كان ثانيا ولا عكس لان الاول من الثاني والنسبة بين خرق الاجماع المركب
وبين القول بالفصل عموم من وجه لافتراق الاول في قولين في مورد واحد كما ذكرنا في السجدة ان وجد قول باستحبابها وافتراق الثاني في قول واحد مع عدم الفصل
بين الموارد ان فصل بينهما ثالث ومادة الاجتماع واضح والنسبة بين عدم القول بالفصل واحداث القول الثالث تباين والنسبة بين الاجماع البسيط والمركب تباين
بحسب المفهوم وعموم من وجه من حيث المصداق لمادة الفرق ظاهر ومادة الجمع هي ما ذكرنا في عدم القول بالفصل اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاجماع البسيط قد مر
واما المركب ففيما كان في مسئلة واحدة ومورد واحد كما في السجدة بعد قراءة العزيمة في الصلوة يقع الكلام فيه في امرين الاول بالنسبة الى لازم القولين اعني نفي الثالث
فان القايلين بالوجوب يلزمهم القول بنفي غيره ومنه الاستحباب والقايلين بالحرمة ايضا يلزمهم القول بنفي غيرها ومنه الاستحباب فلازم القولين نفي الاستحباب بالكلية
البين الذي يدخل في المراد فذهب اصحابنا واكثر العامة الى عدم جواز احداث القول الثالث والخرق والسر واضح لانه مطلقا بل فيما حصل العلم بنفي الثالث لانه نفيه
ح ثابت بالاجماع وح يكون القول الثالث مخالفا للاجماع القطعي وهو حجة ولازمه عدم جوازه وهو الحق الحقيق بالاتباع فيه بالنسبة الى الحكم الواقعي مطلقا
كما مر اما فيما لم يكن للثالث دليل فواضح واما فيما كان فلانه اما ان يكون ظنيا او قطعيا والاول لا يعارض الاجماع والثاني مستلزم لعدم كون الاجماع اجماعا
وهو مخالف للفرض والثاني في تعيين الحكم في القولين وح ان وجد للمجتهد الثالث دليل لاحد القولين دون الاخر ولما مع وجود الترجيح وفيما كان احدهما
اجتهاديا والاخر فقاهيا لعدم مقاومتها للاجتهادي يتعين فيها الاخذ بالجانب الذي فيه الدليل او الراجح او الاجتهادي وطرح الجانب الخالي عن الدليل او المرجوح
او الفقاهي وان لم يحصل القطع بكونه قول المعصوم لعدم امكان غيره ولم يكن له دليل سواء كان معه ظن غير معتبر بذاته او لا او كان لكل منهما دليل مع عدم الترجيح
في البين فيجهل الحكم واختلفوا فيه فذهب العامة الى الطرح والرجوع الى الاصل وان لم يكن مستلزما الطرح المجمع عليه والا فالتخيير واما الامامية فلهم قولان نقلهما
الشيخ في العدة احدهما اسقاط القولين والرجوع الى مقتضى الاصل وثانيهما التخيير فانه يجري مجرى الخبرين المتعارضين مع عدم الترجيح واختار الشيخ ورد
الاول بانه طرح لقول الامام ورده المحقق بان الحكم بالتخيير ايضا طرح لقول الامام للعلم بان قول الامام هو احدهما معينا ورده المحقق القمي بان التخيير طريق في
العمل للجاهل بالحكم لا قول في المسئلة ومراده ان التخيير لم يكن حكما واقعيا بل ظاهري في مقام الجهل وفيه ان في صورة الجهل لم يكن دليل على ثبوت التخيير مطلقا
لا من عقل ولا من شرع بل في مقام الجهل يتعين الرجوع الى القاعدة توضيحه ان بعد تصادم القولين يعلم كونه مكلفا بما عين في الواقع ففي الظاهر يجب تحصيل الامتثال
بالاتيان المشتبهات مقدمة بقدر الامكان ففي الشبهة الموضوعية كتردد الوجوب بين الموضوعين كالظهر والجمعة يجب اتيانهما معا وكتردد الحرمة بينهما كالشبهة المحصورة
يجب تركهما وفي الشبهة الحكمية كتردد الحكم بين الوجوب وغير الحرمة يدفع الوجوب باصالة البراءة ويثبت حكم قول الاخر من الاستحباب او الكراهة او الاباحة للاجماع
على مذهب بعض واما على مذهبنا في دوران الامر بين الوجوب والاباحة فيحكم بالتسامح بالاستحباب وفي دوران الامر بين الوجوب والكراهة يحكم فيهما بالاستحباب
وفي دوران الامر بين الحرمة والاستحباب يحكم بالكراهة وهذه الثلثة خارجة عن القولين لكنه مخالفة التزامية لا عملية كتردد الوجوب بين الموضوعين كالظهر والجمعة
فتركهما او الحرمة بين الموضوعين ففعلهما فلا يضر مع ان قاعدة التسامح ايضا من الامام بوجوب الاخذ في مقام الجهل والعجز عن الواقع فيخرج عن قوله باخذ الواقع
مقام الجهل به بقوله باخذ الحكم الظاهري فيما اقتضى الاصل والقاعدة هذا في الشبهة الوجوبية واما في الشبهة التحريمية كدوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب يدفع
الحرمة باصالة البراءة ويثبت حكم قول الاخر كما مر وهذه الاقسام لا يكون مما علم خارجا عن احد القولين واما بين الحرمة والوجوب الذاتيين ففي مقام العمل لا يمكن الجمع
لتحصيل الامتثال القطعي لعدم امكان الجمع بين الفعل والترك في فعل واحد ولا في فعلين لاستلزامه الخروج عن قول الامام والمخالفة القطعية لفرض كون الحرمة
ذاتية لا تشريعية ولا الطرح للعلم الاجمالي بثبوت احد التكليفين ولا التعيين لعدم المرجح فينحصر عقلا في ادراك الواقع بالتخيير الظاهري وتحصيل الموافقة الاحتمالية
لعدم امكان غيره كما دل عليه الشرع اعني اخبار التخيير ايضا فالتخيير ظاهري لادراك الواقع وبدلي لئلا يلزم المخالفة القطعية واما على فرض عدم اعتبار العلم الاجمالي فيختص
بمن علم التكليف بالخصوص وكان العلم شرطا لتعلقه فيخرج ح بكون الجاهل خارجا عن موضوع التكليف في الواقع لان كلا من طرفي المشتبه لا يعلم بالخصوص تكليفه
والاصل ينفيه ويلزمه بعد سلب التكليف الاصل لا الاباحة الواقعية ولا التخيير الواقعي ولا الظاهري بدويا لا استمراريا كما قال الشيخ ره بالتخيير الواقعي
بطلان الرجوع الى الاصل لاستلزامه الخروج عن القولين وقول الامام فقد ظهر فساده اما على فرض اعتبار العلم الاجمالي فلما عرفته من عدم الخروج عن القولين على

في النسبة بين الاجماع المركب وعدم القول بالفصل

فرض الرجوع الى الاصل ومن كونه ظاهرا لا واقعيا لعدم امكان الواقع ومعه يجب الرجوع الى الاصل ولا ملازمة بين الظاهر والواقع كالمتولد من الكلب والشاة وغيره ولدخوله فيما قرانا اعنى الخروج عن القولين فى بعض الموارد التزاما لان التخيير مخالفة كلية لانه كان فى الواقع معينا لا مخيرا كما اورده عليه المحقق ومما ذكرنا ظهر فساد ما اورده المحقق القمى على المحقق بان التخيير طريق للجاهل لانه طريق له على فرض اعتبار العلم الاجمالى فى المحظورين لو ظاهرى لا مكنه وبدونه لا واقعى وعلى فرض عدم اعتباره حكمه الاباحة الواقعية لا التخيير كما عرفت لا يبقى على فرض عدم اعتبار العلم الاجمالى فالطلب لقدر الجامع بين الفعل والترك مقطوع او مشكوك فلا يمكن دفعه باصالة البراءة ولازمه تخيير المكلف فى ايجاده فى كل فعل فى احد فردين من الفعل او الترك وهو تخيير واقعى استمرارى ولا يكون اباحة لانا نقول الطلب العقلى الجامع لا يكون مقطوعا من حيث هو بل من حيث كونه فى ضمن الفعل او الترك وجزء منه وبعد انتفاء الفصل ينتفى وكونه من حيث هو او من حيث الجزئية لم يثبت فى حق الجاهل بل المفروض العدم لفرض خروجه عن موضوع التكليف فلا يلزم التخيير على ان التخيير الشارع المكلف فى الواقع بين المحبوب والمبغوض مستلزم اجتماع الصفتين المتضادين فى موضوع واحد لا يبقى هذا وارد عليك على التخيير الظاهرى على فرض اعتبار العلم الاجمالى لانا نقول التخيير الظاهرى انما كان لادراك المحبوب الواقعى من الفعل او الترك لئلا يلزم المخالفة القطعية فتدبر ومما ذكرنا ظهر ان القاعدة ربما تقتضى التوقف كما فى بعض المعاملات وربما تقتضى التخيير كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة الذاتية لعدم امكان غيره وكونه قد استقل الاخبار المثبتة للتخيير كما سيجيء توضيحه فى اصالة البراءة وربما تقتضى الجمع كما لو كان احد القولين وجوب الجمعة عينا والاخر وجوب الظهر عينا فالقاعدة الاحتياط ولا يجرى فيه البراءة لثبوت التكليف ولا يجرى التخيير العقلى لامكان الجمع ولا ابا فى الحرمة التشريعية لان الاتيان لا يكون بقصد انه فى الواقع كذا بل لانه فى الظاهر فى مقام الجهل فمقتضى دليل الاحتياط وجوبه ولا يكون تشريعا او الشرعى اعنى الاخبار فلانه يثبت فيما لا يمكن الاحتياط المفروض مكانه مع انها وردت فى الخبرين المتعارضين اللذين كل منهما معتبر فى ذاته لا القولين وربما تقتضى اخذ مقتضى احدهما كما فى وجوب الغسل فى مسئلة الوطى لاصالة البراءة وكنفى ايجاب الفسخ فى العيوب للاستصحاب وربما يقتضى احداث الثالث فى الظاهر كما لو دار الامر بين الايجاب والحرمة لان الثانى منفى باصالة البراءة والاول منفى لعدم الدليل حتى التسامح لاحتمال المبغوضية ومعه لا يجرى دليله لكن تثبت الكراهة الظاهرية بحكم العقل فى الفعل المحتمل للمنفعة القليلة وللمفسدة الكثيرة بترجيح الثانى ولا يكفى الظن الغير المعتبر بذاته فى رجحان احدهما نعم لو كان مراد القائل بالاول هو اصالة البراءة كما هو الظاهر فهو ما سد جزما للعلم الاجمالى بثبوت التكليف فى بعض الموارد وهو يكفى لتعلق التكليف كما سيجيء توضيحه فيها هذا اذا حصل العلم بنفى الثالث واما فيما لم يعلم بنفى الثالث فيتبع الدليل ان وجد سواء كان لاحد القولين او الخارج عنهما لعدم العلم بكون احد القولين للامام وان لم يوجد دليل فمجهول الحكم يرجع الى الاصل كما مر واضح هذا فيما كان فى مسئلة واحدة واما فيما كان فى مسائل كمسئلة الوطى والعيوب فنسب الى بعض العامة عدم جواز خرق الاجماع المركب والقول بالفصل ونسب الى ابن الحاجب ومن تبعه جواز الخرق والفصل فيقول بالبعض ايجابا وبعض اخر سلبا ومراده الجواز فيما اقتضى الدليل التفصيل لا مطلقا وهو تصور بان يكون لاحد القولين دليل اجتهادى يشمل كل الموارد ايجابا وللاخر ايضا كذلك لكن سلبا وكان دليل اخر اقوى يقتضى التفصيل او وجد حكم بعض العلماء بايجاب الغسل مثلا فى الوطى فى دبر الرجل والمرئة ولم يوجد دليل يقتضى الاطلاق فيهما وكذلك سلبا لكن وجد دليل يشمل بعض الموارد ايجابا كالرجل والاخر سلبا فى المرئة واما فيما علم لاحدهما دليل دون الاخر او علم لكل منهما دليل يقتضى الاطلاق ايجابا او سلبا مع عدم الدليل على التفصيل فكيف يمكن القول الثالث على فرض جوازه لانه ترجيح للمرجوح على الراجح فى الاول وتحكم وحكم بلا دليل فى الثانى ومراد المجوز للخرق والقول بالفصل من حيث الحكم الواقعى والنزاع بينهما صغروى بمعنى ان المانع يقول بان عدم التفصيل اجماعى ولا يجوز ويقول المجوز لا يكون اجماعيا فيجوز لا كبروى باتفاقهم على كون عدم الفصل اجماعيا ومع ذلك يقول المجوز بجواز التفصيل والمانع بمنعه وكيف كان فاستدل المانع لجواز الخرق بوجهين الاول ان اصحاب القولين فى العيوب مثلا اتفقوا على عدم الفصل فالفصل مخالف للاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم الفصل فان عدم القول بالفصل لا يكون قولا بعدمه وانما الممتنع مخالفة ما قالوا بنفيه لا ما لم يقولوا بنفيه ولا بثبوته واعترض عليه بان من قال بالايجاب الكلى يستلزم قوله بطلان نقيضه اعنى السلب الجزئى سواء كان فى السلب الكلى او مع الايجاب الجزئى ومن قال بالسلب الكلى يستلزم قوله بطلان نقيضه اعنى الايجاب الجزئى سواء كان فى الايجاب الكلى او مع السلب الجزئى والمركب من الايجاب الجزئى والسلب الجزئى هو القول بالفصل وهو باطل على القولين وفيه ان المركب اعتبارى لا حقيقى كالسكنجبين وبطلانه عند كل من القولين ليس من حيث الجزئين بل من الجزء السلبى فى مورد السلب عند القائل بالايجاب الكلى لا فى موارد ايجاب الجزئى وفى الايجاب الجزئى فى مورد الايجاب عند القائل بالسلب الكلى لا فى موارد السلب الجزئى فالقول بالتفصيل ليس باطلا بكلا الجزئين عند الكل فلا يكون مخالفا للاجماع الكل بل موارد السلب باطل عند القائل بالايجاب الكلى لا موارد الايجاب لانه قايل بالايجاب فيها كيف يقول ببطلانه وموارد الايجاب باطل عند القائل بالسلب الكلى لا موارد السلب لانه قايل بالسلب فيها فكيف يقول ببطلانه توضيحه ان القول بالايجاب الكلى يستلزم بطلان السلب الجزئى ولو مع الايجاب الجزئى لكن فى موارد السلب لا فى موارد الايجاب والا يلزم عدم قوله بالايجاب فيها لاستحالة القول بالنقيضين والمفروض قوله بالايجاب فيها وكذا القول بالسلب الكلى يستلزم بطلان الايجاب الجزئى ولو مع السلب الجزئى لكن فى موارد السلب الجزئى والقول بالفصل مخالف فى موارد السلب للقائل بالايجاب الكلى وفى موارد الايجاب للقائل بالسلب الكلى فلم يكن مخالفا للاجماع الكل والادلة الدالة على بطلان ما خالف الاجماع لا يشمله اما عند العامة فلعدم اتفاق الكل واما عند الخاصة فلعدم الكشف فان قلت لازم القولين هو اتحاد الموارد فى الحكم ويلزم نفى الفصل لانه نفى الاتحاد قلت لازم القولين موافقة المورد للمورد فى الحكم وكان ذلك من محض مقارنة الاتفاقية اى لا بشرط الانضمام لان القائل يكون العين موجبا للفسخ لدليل يثبته له من حيث هو سواء وافقه القرناء ام لا وهكذا الموافقة من باب محض الاتفاق سواء كان دليله عاما او مطلقا او كان لكل دليل مستقل ولا يكون من باب دعاء الاتحاد لانه لا يقصد الا تليفت اليه ولا يدعى الاتحاد فى الموارد بانه على فرض ثبوت الفسخ فى القرناء ثابت فى غيره ولو سلب عن غيره يسلب عنها ولازمه بطلان نقيضه فى موارده كما مر لا بطلان نقيضه والتفصيل معا واللازم الاتفاق فى

الغير

الغير المقصود لا يكون حجة والادلة لا تشمله اما عند العامة فلان الظاهر من مخالفة سبيل المؤمنين هو السبيل الذى ذهبوا اليه من القصد والالتفات وكذا نفى الاجتماع على الخطاء واما عند الخاصة فلان الكشف من نص كلامهم او من فحواه انما يحصل بعد العلم بكون المتفقين بحيث اخبر من القصد لا يحصل بدونه نعم لو ظهر من القولين دعوى ان احدهما ثبوت الحكم او سلبه الاخر اتحاد الموارد بحيث لو انتفى من احدهما يظهر ادعائه نفيه عن الباقى فهو قول بعدم الفصل ومخالفته مخالفة الكل ومما ذكرنا ظهر الفرق بين عدم القول بالفصل والقول بالعدم والفصل فى الاول جائز دون الثانى ولا يكون حقيقة خرقا للاجماع المركب لعدم الاجماع كما ظهر فالنزاع فيه نزاع فى الصغرى كما قلنا الثانى ان فى الفصل تخطئة كل فريق فى المسئلة وفيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيه وفيه انه لو استفيد عدم الفرق والاتحاد من كلامهم وقصدهم به مسلم امعان الادلة السمعية غير تامة كما مر ولو لم يستفد فلم يكن تخطئة كل الامة بل فى مورد السلب تخطئة بعضهم وكذا فى الايجاب والادلة السمعية غير شاملة له لظهورها فيما ذهبوا اليه وقصدوه كما مر واستدل المجوزون بوجوه الاول ان الخلاف يدل على كون المسئلة اجتهادية ويجوز العمل فيه بما اقتضاه الاجتهاد وفيه انه لو استفيد عدم الفرق فلا يكون خلافية ولو لم يستفد فمسلم الثانى مخالفة ابن سيرين وتابعى اخر وعدم انكارهم له فى مسئلة زوج وابوان وزوجة وابوان فمن قال للام ثلث اصل التركة كابن عباس قال به فى الموضعين ومن قال لها ثلث الباقى بعد فرضهما قال به فى الموضعين وفصل ابن سيرين فقال فى الزوج بمثل ابن عباس دون الزوجة وعكس اخرون وفيه انه من باب حكايات الاحوال لجواز كونه مما لا يستفيد ادعاء عدم الفصل من القولين الثالث انه يحصيل القطع بالموافقة فى الجملة وفيه انه مع استفادة عدم الفصل موجب للقطع بالمخالفة فى الجملة ومعه لا يجب تحصيل القطع بالموافقة بل لا يجوز ومع العدم سلمنا لو اقتضى الدليل التفصيل من باب وجوب العمل بما اقتضى اجتهاده ومع عدمه يجب الرجوع الى القاعدة مما اقتضت الاصل والقاعدة وكيف كان لا يجوز احداث الثالث والقول بالفصل من حيث الواقع فيما حصل العلم بنفيه وان كان دليل اجتهادى يقتضى التفصيل بل كان اللازم الرجوع الى الاصل والاصل ربما يقتضى طرح القولين واحداث الثالث فى مقام الجهل كما ذكرنا بل لا يكون تعارض بين مقتضى الاصل والاجماع على نفى الثالث فى الواقع توضيحه انا لو علمنا ان هذا الشيء اما كلب او شاة واشتبه علينا مع عدم امكان التميز نقول انه طاهر وحرام اكله اما الاول فلان بعد فقد الدليل على التعيين او الترجيح نقول انه مما لا يعلم كونه كلبا لجواز كونه شاة فلا يعلم نجاسته وكلما لا يعلم نجاسته سواء كان فى الحكم او فى الموضوع فالاصل طهارته اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فالعقل والشرع واما الثانى فكذلك لان بعد العلم نقول انه مما لا يعلم حليته لجواز كونه كلبا وكلما كان كذلك فالاصل حرمته فكذا ذلك لا يقال اذا ثبت طهارته فيثبت حليته للملازمة فى الواقع لانا نقول نحن لا نقول بانه طاهر فى الواقع من حيث كونه شاة بل نحكم بطهارته ظاهرا لعدم ثبوت الكلبية وكذا نحكم بحرمة اللحم لعدم ثبوت الشاتية فتدبر ولا فرق بين حصول العلم بالاتحاد بحسب الواقع من الخارج او من الاجماع وبنقل الكلام فيه بعين ما ذكرنا الا ان يثبت الاجماع على الاتحاد بحسب الظاهر ومعه يجب ترجيح احد الاصلين على الاخر فتدبر لا يبقى لو جاز الخرق فيما حصل العلم بنفى الثالث فى الدليلين الفقاهيين المقتضيين للتفصيل لجاز فيما حصل العلم بنفى الثالث فى الدليلين الاجتهاديين المقتضيين للتفصيل بوجه اولى لانا نقول قد عرفت فى السابق ان الدليلين الاجتهاديين يقتضيان التفصيل بحسب الواقع والاجماع ينفيه ويجب معه الرجوع الى الاصل وهو يختلف فى المقامات بخلاف الدليلين الفقاهيين لانهما يقتضيان الحكمين الظاهريين فى مقام الجهل ولا ينافى كونهما على خلاف الواقع هذا فيما حصل العلم بالاتحاد وعدم الفصل من الاجماع المركب وعدم القول بالفصل واما لو لم يحصل العلم منه وظهر انه كان المناط جاريا فى سائر الموارد عندهم مثاله من ورث العمة ورث الخالة ومن منع احديهما منع الاخرى للاتحاد فى الطريقة وهو قوله تعم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وكما فى الخمر وسائر المسكرات المائعة فمن قال بنجاسة الاول قال بنجاسة الثانى ومن منعها فى الاول منعها فى الثانى للاشتراك فى العلة او الاظهر فهل يجوز الفصل كما قال العلامة ره فى الاخير او لا كما قال صاحب لم قولان للاول الاصل السالم عن معارضة الحكم المجمع عليه لعدم الاجماع فيه ولان منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا فى حكم ان يوافقه فى كل حكم ذهب اليه وللثانى ان الامام مع احدى الطائفتين قطعا ومخالفتهما مخالفة للامام وهذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروجه عن القولين ومفروض كلام العلامة فيما لم يحصل العلم بعدم خروجه عنهما وافادة ذلك العلم بعدم خروجه عنهما غير مسلم وهو فى الاخير اعنى فيما لا يظهر المناط ظاهر وكذا الاول لفرض كون القائل بالايجاب الكلى فيه من باب دعوى جريان فهم المناط اجتهادا لا من باب دعوى الاتحاد من اخبار المجمعين الاتحاد من المعصوم وكذلك الثانى وح لو حصل للناظر ظن اجتهادى فى اصل مورد الخبر وعدم استفادة المناط منه او كونه مع المعارض الاقوى فى غير المورد فيحكم فى الاخر بعدمه على ما اقتضاه الدليل الاجتهادى او الفقاهتى تنبيهات الاول هل يجوز التعاكس فى الاجماع المركب بان قال جماعة باستحباب الجمعة وقال الاخرون بانه يحرم وحصل القطع بكون احد القولين قول الامام ثم قال الاولون بحرمته والاخرون باستحبابه وحصل القطع بكون احد القولين قول الامام ع الحق امكانه اما على مذهب القدماء فيظهر تمامه فى جواز التعارض بين الاجماعين على مذهب القدماء بان كان للمعصوم قولان واقعيا وتقية فاتحد الطايفة الاولى والاخرى فى الثانية ثم انعكس الامر فاتحد الاولون حكم التقية والاخرون الحكم الواقعى او كان احد قوليه فى الطبقة الاولى والاخر فى الثانية واما على مذهب المتاخرين فيمكن الاستدلال على عدم الامكان بقوله لا تجتمع امتى على الخطاء على كون اللام للجنس للزوم الاجماع على جنس الخطاء وهو من طايفة فى الطبقة الاولى ومن طايفة فى الطبقة الثانية وبانه لو جاز يلزم رجوع المعصوم عن قوله او رضائه وجواز النسخ فى زمانه والثانى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الاجماع عند المتاخرين هو الاتفاق الكاشف عن الحكم النفس الامرى وح ان كان قوله او رضائه بحكم الطايفة التى قالوا بتحريم الجمعة فبعد اختيارهم الاستحباب يلزم ما ذكرنا وكذا ان كان قوله او رضائه بحكم الطايفة التى قالوا باستحبابه ولكن الحق جواز ذلك لان قوله او رضائه انما يحصل بالكشف الناشى عن الحدس بملاحظة الاتفاق فيجوز ان يكون فى الواقع حكمه او رضائه بالتحريم مثلا موافقا للقائلين به لا لاجل الخلاف فى اقوالهم اللذين راينا هم وكانت الطايفة التى قالوا بالاستحباب مخطئة ثم تجدد اجتهاد طايفة المحقة وجعلوا من التحريم فقالوا بالاستحباب وكانوا مخطئين والطايفة المخطئة فى الاستحباب اولا تجدد اجتهادهم بالتحريم وكانوا محقين فى الاجتهاد الاخير فالخطاء فى اجتهاد المجتهد فى الاستحباب اولا من فرقة وثانيا من فرقة اخرى لا فى قول الامام ولا يلزم من رجوع الفرقة القائلة بالتحريم الى الاستحباب رجوع الامام الى الاستحباب الان فى الاجماع المركب القطع حاصل للخارج عن الفرقتين بكون احد القولين

موافقا للامام وهو غير مستلزم لرجوع الامام بل كان حكمه ورضائه باقيا لا يتغير والتغير في اصحاب القولين ولا يكون قوله داخلا في القولين بل القولان كاشفان عنه
الاجمال وما يلزم منه حصول الخطاء والرجوع في اصحاب احد القولين الكاشفين لا في المكشوف عنه فتدبر وبما ذكرنا ظهر عدم ورود ما ذكر من لزوم الرجوع الخ كما عرفت
وكذا ما ذكره لا يجتمع لكون الحمل على الجنس مثبتا للمعصوم المحفوظ عن الخطاء لانه من الامة ولا يلزم من التعاكس خطائه حتى يلزم اجتماع الكل حتى المعصوم على الخطاء سواء
كان على طريق القدماء او المتاخرين كما مر ووجه الجواز على المذهبين هل ان اللازم منه نفي الاجتماع على الخطاء في الفرد لا الجنس ولا يتبع الاستدلال على الخطاء الفرد لعدم
الاجتماع عليه لان الخطاء من فرقة لا من الكل اولا وثانيا الثاني المجمع عليه في الاجماع البسيط والمركب قد يكون هو قول المعصوم او فعله او تقريره او نقل الحكم على
الثلثة الاول يكون النص قطعيا ولكن اللفظ والفعل والتقرير قد يكون مجملا وقد يكون مبينا نصا او ظاهرا ويعمل في كل منهما على منوالهما وعلى الاخير قد يكون جزئيا
وقد يكون كليا منطبقا على وجه الاجمال والاطلاق كما في الماء القليل ينجس بالملاقاة اجماعا لوجد الاطلاق في كلام المجمعين او على وجه العموم بمجرد كما نقول كل فرد
من افراد الماء المتغير بالنجاسة نجس اجماعا او تعليقيا وظاهرها كما نقول لا تكليف الا بعد البيان اجماعا والعسر منفي اجماعا ما لم يظهر الدليل المظهر المصلحة الاقوى الا
ما لم يثبت المخالفة ثابت اجماعا وعلى الاخير لو وجد الدليل فيجب اتباعه ولا يكون من باب التعارض والتخصيص بل يكون من باب التخصص وعلى فرض كون المجمع عليه
مجملا او وجد الدليل المبين على خلاف الاجماع في بعض اقسامه يكون مبينا يجب اتباعه وعلى فرض كونه لفظا نصا او ظاهرا مطلقا او عاما لو وجد الدليل المعارض
لبعض اقسامه يحصل التعارض بين اللفظين ويعمل على منوالهما ولو كان حكما جزئيا او عموما بمجرد لا يكون قابلا للمعارضة لان المعارض حينئذ اما ان يكون ظنيا او
والاول لا يعارض القطعي والثاني لا يجتمع مع القطع لعدم اجتماع القطعيين وهذه الاقسام تجري في الاجماع المنقول ايضا **المقام الرابع** في الاجماع المنقول
وهو كالخبر ينقسم الى متواتر واحاد محفوفا بالقرينة وغيره من المستفيض وغيره وكذا الى الصحيح والموثوق والحسن والعالي والمسند والمرسل وغيرها وكذا المتعلق
قد يكون جزئيا وقد يكون مجملا وقد يكون مطلقا وقد يكون عاما واما ما قال الشيخ البهائي بعدم حصول التواتر فيه لان شرطه ان يكون المتواتر امرا محسوسا ولا يكون
الاجماع كذلك لانه مطابق لاراء رؤساء الدين على حكم وهو امر قلبي غير محسوس لان كل واحد من المجمعين اخبر عن اذعانهم بانه حكم الامام وما راينا من اقوال العلماء
ان كان محسوسا الا انه من حيث الكشف عن الاذعان وقولهم مبني لا يستلزم اذعانهم به في نفس الامر وان قال كل منهم انا مذعن بذلك لاحتمال التقية او الكذب من
بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما سيما الثاني لعدالتهم فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وقطعي ثابت بالتواتر الفرد
وقطعي ثابت بغيره بعيد عن السداد مدفوع بان الخبر ايضا اعلام كاشف عن الاذعان لان الخبر مع عدم الاذعان غير معتبر اجماعا وموجب للذمة عرفا وعقلا و
ان في الخبر اعلام عن اذعانه الحاصل من المحسوس اعني السماع من المخبر بواسطة او بلا واسطة وفي الاجماع يحصل من الحدس بملاحظة اقوال العلماء واحتمال الكذب في
الخبر اقوى لان العلماء من المفتين والمدعي للاجماع مع كونهم في غاية الزهد والورع منزهون عن الكذب بخلاف الراوي والمخبر في الخبر فانه ليس بهذه المرتبة سيما
فيما كان مع الواسطة كاخبارنا الواصلة الينا من الائمة وكذا في احتمال التقية فيهما لان في الاجماع لا يشترط ملاحظة كل العلماء حتى الساكنين في بلاد المخالفين
والمدعين للاجماع هم الساكنين في بلاد الشيعة الخالية عن احتمال التقية وهو في الاخبار اقوى نعم احتمال الخطاء في المدعي للاجماع لما كان حاصلا من الحدس
اقوى من احتمال الخطاء من السماع وهو جهة واحدة وفي الخبر من جهتين الكذب والتقية فالاول اقوى وعلى فرض التنزل يسقط اقوائية كل من جهة بالاقوائية في
الاخر من جهة اخرى واما احتمال الخطاء في فتوى المفتين الحاصل من اجتهادهم في فهم مقتضى الدليل وان كان اقوى من احتمال الخطاء فيمن يخبر بالسماع
من غيره لكنه يرتفع باجتماع هؤلاء العظام لانه محال عادة كذب الجميع وخطائهم بمعنى ان المدعي للاجماع بكون الحكم من المعصوم انما يكون على سبيل القطع
وفي الخبر ايضا بالنسبة يكون على سبيل الظن ومعه يكون الاجماع اقوى ولا اقل من التساوي فالمنع فيه يوجب المنع في الخبر ايضا مع ان على فرض تسليم الضعف
في الجملة في الاجماع لا يوجب منعه عقلا كما يستفاد من دليله فما ذكره من كون الحس شرطا في التواتر ان كان المقصود كونه شرطا عقلا اي لا يحصل بدونه كما
هو الظاهر ففساده وان كان المقصود كونه شرطا اصطلاحيا اي بدونه لا يسمى متواترا ولو كان الاستعمال مجازا فهو فاسد لانهم عرفوه بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم
وهو عام من حيث سببية الخبر مع انه لو كان كذلك لما صح الاستدلال الا بوجه عقلي من الكذب والتقية بل القول الاصولي او اللغوي والامارات العرفية
فتدبر هذا اذا كان المراد منع تواتر نقل الاجماع واما اذا كان المراد منع تواتر نقل اقوال المجمعين حتى يحصل الاجماع لنا بملاحظة كون هذا قول العلماء
الكاشف فالامر واضح لان الاخبار عن فتوى العالم اخبار عن امر محسوس كاشف عن اذعانه بحكم الامام ع اجتهادا وفي الخبر اعلام من المسموع او المبصر الكاشف
عن اذعانه بكون صدوره من الامام ظنا واحتمال الكذب والتقية في الثاني اقوى منه وفي الاول احتمال الخطاء اكثر لانه يرجع الى اجتهاد المجمعين في دلالة الخبر وسنده وفي
الخبر يرجع الى الاجتهاد في نفس دلالة الخبر وسنده ولا ريب ان احتمال الخطاء في اجتهاد الغير اقوى ومعه يسقط ضعف كل من جهة بالضعف في الاخر من جهة اخرى واختلفوا
في الحجية والعدم على قولين نسب الاول الى بعض الخاصة كصاحب لح والعلامة وبعض العامة كالشافعية والحنابلة والحنفية ونسب الثاني الى صاحب المدارك
وغيره والفاضل التوني وبعض العامة والاولون اختلفوا فيه فذهب بعض الى انه حجة من باب الظن الخاص وذهب المحققون من المتاخرين الى انه حجة من باب الظن
المطلق وصاحب المعالم يتمسك بالوجهين الشرعي والعقلي معا واستدلوا على حجيته من باب الظن الخاص بوجوه الاول اية النبأ لانه نبأ وفيه اولا بانها غير دالة
كما سيجي وثانيا بانها منصرفة الى المتعارف وهو النبأ عن المحسوس وهذا نبأ عن الاذعان سيما في زماننا لفقد المعتدة الاجماع فيه الثاني الاولوية ووجهها
انها اذا دلت على حجية الخبر الظني الصادر من الامام والدلالة ايضا واما الاجماع المنقول بناء قطعي بكونه من الامام ع فيكون اولى بالقبول وفيه اولا منع الاصل
كما سيجي وثانيا منع الاولوية لبعد الاطلاع بالاجماع دون الخبر ولكون الاجماع حدسيا دون الخبر والخطاء في الاول غالب كما مر وثالثا ان الاولوية الظنية
لم يثبت دليل على اعتبارها ولم ينقل بثبوته على عدم اعتبارها لكونها قياسا ويلزم من التمسك بها الدور الثالث اية النفر لان الاطلاع على الاجماع
داخل في الفقه والاخبار به داخل في الانذار وفيه انها غير دالة على قبول الخبر الواحد كما سيجي والتمسك بالاجماع المنقول على حجيته دور واما المحصل فغير ثابت

للخلاف

للخلاف والجواز من حيث هو لم يكن حجة نعم هو حجة من باب الظن المطلق وسيجي توضيحه بشرط افادته الظن امورا الاول ان لا يكون في الامور المتفرعة
المستحدثة وسره واضح في الاجماع المتقدمين لعدم تعرض العلماء له فكيف بان اتفقوا فيه وكشف اتفاقهم عن صدور القول من الامام فيه ووصل الينا بيد
بخلاف الاجماع عند المتاخرين لانه يكشف عن الرضا وان كان بملاحظة قول بعض العلماء في عصره او كلهم وكشف عن رضائه به الثاني ان لا يكون الناقل
قوله على خلاف ما ادعى عليه الاجماع الثالث ان لا تكون الشهرة على خلافه لوصول الوهن فيه ومعه لا يحصل منه الظن الا ان يكون احد الشهرتين على وفقه
الرابع اذا حصل التعارض بين الخبر والاجماع المنقول فالاول مقدم من حيث هو لبعد الاطلاع بالاجماع ولكون الخطاء في الاجماع اكثر لكونه حدسيا الخامس
اذا وقع التعارض بين الاجماعين المنقولين من المتقدمين والمتاخرين قال بعض ان الظن مع صحة الاول من حيث هو ولعله لقرب عهدهم بالامام وفيه تامل للتناقض
وادعوا اجماعا لهم كثيرا بخلاف المتاخرين للتدبر السادس اذا كان المدعي للاجماع معاصرا متساويا في الفضل والتتبع لا يحصل من ادعائه ظن التابع قال البعض اذا ادعى
احد اجماعا وكان ممن يعتبر الاجماع اللطفي وادعى الاخر اجماعا على خلاف الاول وكان ممن لا يعتبر الاجماع اللطفي فعن بعض تقديم الثاني وفيه بعد لما عرفت من حمل
الاجماع في كلام الشيخ على كون مراده الاجماع المصطلح هذا في الاجماع المنقول واما الاجماع الظني فلا يكون حجة للاصل ولما سيجي في الشهرة لانه قسم منه ولانه اذا
لم يثبت حجية الاجماع المنقول من حيث هو فالاجماع الظني اولى بعدم القبول من حيث هو لعدم بان ما ذكره فيه نعم هو حجة من باب الظن المطلق كاتفاق الكل من دون
الكشف وكذا عدم الخلاف وغيره سواء كان هو بنفسه مرادا جابرا لما لا يعتبر بذاته كالخبر الضعيف فالنسبة بينه وبين الشهرة عموم من وجه لافتراق الاول فيما كان
الشهرة على خلافه والثاني في الشهرة مع عدم حصول الظن بالاجماع واجتماعهما في الشهرة المفيدة للظن بالاجماع وبذلك اتضح فساد توهم من توهم اتحاده مع
الشهرة **المقام الخامس** في الشهرة ويقع الكلام فيها في مطالب **الاول** في الشهرة المجردة واختلفوا في حجيتها من حيث هي مع قطع النظر عن انسداد باب العلم
فالاغلب نسب الى العلامة في المختلف والشهيد في الذكرى واستاد الكل في الكل ووالده جمال الملة والدين وبعض اخر القول بالحجية ونسب الى ابن ادريس في السرائر
والعلامة في غيره والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والسيد السند في المولى المعتمد قاسم ... وظاهر الشهيد الثاني ووالد الشيخ البهائي القول بالعدم
وهو الحق للاصل وفساد ما تمسكوا به على حجيتها منها انها اجماع في النبأ ويشملها المفهوم في اية النبأ وفيه اولا منع كونها نبأ لانها اعلام عن اجتهاده الظني
وثانيا منع انصراف النبأ وثالثا منع دلالتها على اعتبار الخبر الصحيح كما سيجي فكيف بهذا ويؤيده انها لو تمت لاقتضت حجية قول الفقيه الواحد الناطق اجماعا
والقول بمنع حجية الكتاب في المسئلة الاصولية فاسد لكونه من الظنون المخصوصة كما مر والقول بان الاية لو تمت يلزم منها عدم حجيتها لكون المشهور على عدم
حجيتها وهو ايضا نبأ مدفوع اولا بان نصل فيها اليه ممنوع وثانيا بان بعد التعارض لا بد من اخراج احد الشهرتين واخراج الشهرة على عدم الحجية اولى لكونه تقييدا
واحدا بخلاف الاخر على اخراج الشهرة في الموارد والتقييد الاقل اولى ومنها قوله ع في مرفوعة زرارة في ترجيح احدهما بعد السؤال عن الخبرين المتعارضين الى
ان قال خذ بما اشتهر بين اصحابك وفيه ان الظاهر من الحديثين المسؤول عنهما والعرف لا ينافي العموم في حكم ما اشتهر او الفتوى وثانيا انه خبر واحد لا يكون معتبرا
من حيث هو ومنها مقبولة عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله ع في التنازع بين الرجلين في دين او ميراث الى ان قال قلت فان كان كل واحد اختار رجلا وكلاهما اختلفا
في حديثكم فامره ع بالرجوع الى الرجحان من الاعدلية والافقهية والاورعية الى ان قال فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا ليس يتفاضل كل واحد منهما على صاحبه قال
فقال ينظر الى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور
ثلثة امر بين رشده الى ان قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر الى ما وافق حكمه حكم الكتاب الخ وجه الاستدلال ان المراد بالاجماع هو الشهرة بقرينة ما ذكر
في كلام السائل في قوله مشهورا وكذا الجواب في قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور والعلة المنصوصة تفيد التعميم ويكون مفاده الاخذ بكل ما اشتهر ومنه الحكم المشتهر واورد
على الاستدلال بوجوه الاول انه لو تم لاقتضى عدم حجيتها لكون المشهور على عدم حجيتها ومنه ما مر الثاني ان اللام في التعريف ظاهر في العهد اعني الخبر المشتهر ومنها ان اللام
حقيقة في الاشارة الى الجنس والتعليل ظاهر في العموم ومخالف السيد قد تحقق فيها فالحمل على غيره محتاج الى الدليل وليس على خلافه مؤيد وهو قوله بعد
وانما الامور ثلثة امر بين رشده ولو كان المقصود الخبر لقال موضع الامر الخبر على ان في التعميم في الخبر يكفي قوله ع ينظر الى ما كان من روايتهما عنا الخ الثالث انه
خبر واحد لا يصح التمسك به في المسئلة الاصولية لا يقال ان الاخبار العلاجية متواترة لانا نقول تواترها في اخذ الشهرة ممنوع لانه لم يذكر الا في الاخبرين والحق
ان في التمسك به لكونه واحدا مع اعراض المشهور عنه في اثبات حجية الشهرة به لكون المشهور على العدم اشكال نعم افادته الظن لاعراض المشهور عنه وقوله بعدم حجيتها
وبه في الترجيح النوعي عقلا في الاسباب التي تثبت حجيتها بالدليل العقلي كما سيجي انشاء الله تعالى ومنها قوله تع هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وفيه
ان عموم المنزلة موقوف على التواطي وهو ممنوع لظهوره في الرتبة ويؤيده انها لو تمت لاقتضت حجية قول العالم الواحد الثاني بالطل ومنها ما تمسك به الشهيد من ان
عدالتهم تمنع على الافتاء بغير علم وهذه نفي التعمد على الخطاء نعم يحصل بملاحظة كونهم على التدقيق والتحقيق والورع الظن ببعد الكذب وبعد الخطاء ولا دليل
على اعتبار هذا الظن نعم هو يثمر في الترجيح النوعي كما مر ومنها ان الظن الحاصل منها اقوى من الصحيح فيكون اولى بالاعتبار وفيه اولا منع الكلية وثانيا منع اعتبار الاصل
ثالثا انه قياس او اولوية ظنية والتمسك به على الاول اثبات امر مشكوك بالمقطوع العدم وعلى الثاني دور فلا تكون حجة بنفسها من حيث هي واما من حيث الاسناد
فسيجي في الاخبار **الثاني** في الشهرة المعاضدة للخبر الذي لا يكون في حد ذاته معتبرا كالضعيف ولما هو مثله في عدم الاعتبار وهو ينقسم الى اقسام لانها اما ان
تكون جابرة للمضمون كلا او بعضا من دون تمسك المشهور بها او تكون جابرة لنفس الرواية بكونهم متمسكين بها كحكمهم بالاحتياط في بعض الموارد بقوله ع دع ما
يريبك الى ما لا يريبك وحكمهم بايجاب الوضوء في بعض الاعضاء فيما تعذر الكل بقوله الميسور لا يسقط بالمعسور او تكون محل الشك والفرق انها على الاول على فرض
حجيتها تختص بقدر المضمون المنجبر بها وكذا الثالث للاصل بخلاف الثاني وهو ينقسم الى اقسام لانه اما ان يحصل القطع بان عمل المشهور بها انما كان لاجل قرينة دالة
على صدق صدورها او يحصل القطع بان عمل المشهور بها انما كان لا لاجل قرينة دالة على صدق صدورها او يكون محل الشك وعلى الاول لا يجوز التعدي من المضمون

المخبر المشهور الى غيره وكذا الثالث لان الظ من التمسك بنفس الرواية كونها مظنونة الصدور عندهم وعلى الثاني لا يبعد تمامه وقد تكون جابرة للدلالة
كما لو كان الصدور قطعيا وكان اللفظ مجملا للاشتراك او التشكيك وكان احد المعاني على الاول او الفرد النادر على الثاني معمولا به عند المشهور وفي صحة
على وجه لانه اما ان يحصل القطع بوجود القرينة الدالة على ارادة الفرد النادر او يحصل القطع بالعدم وكون المستند خارجا عن اللفظ او يكون مشكوكا
وعلى الاول فاما ان يحصل القطع باعتبارها او يحصل القطع بالعدم او يكون محل الشك وعلى الاولين الثاني يكون معتبرا دون الثاني منه وعلى الثالث يحصل
الظن بالدلالة والاعتبار لبعد خطاء المشهور واما حجيتها فيترتب على الاصل في حجية الظن في اللغات والارادات كما سيجيء في الاخبار انشاء الله تعالى وعلى الثاني يكون تابعا
لاجتهاده من كونه مجملا عنده اولا ومن اعتبار التشكيك والعدم وعدمه وعلى الثالث يؤخذ بالقدر المتيقن منها ويطرح الباقي وهل تكون الشهرة المعاضدة
من حيث هي مع قطع النظر عن الاسناد الى الاعلمية حجة شرعية الهيئة كما عليها المشهور اولا والحق هو الثاني للاصل وعدم الدليل والتمسك لاثباتها بالاعتبار
بمنطوق اية النبأ او الحديث اعني قوله خذ بما اشتهر الخ او الاجماع على حجية الخبر المنجبر كالصحيح منقولا او محصلا كما صدر عن بعض فاسد غير تام اما الاول فلما
مر واما الاخير فلما سيجيء من عدم تماميته في الصحيح فكيف بالضعيف المنجبر نعم هو حجة لاجل الاسناد كما سيجيء في مبحث الاخبار انشاء الله **الثالث** نسب الى صاحب المعالم
ووالده ابن طاوس والشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي تخصيص الشهرة التي قالوا بحجيتها بالشهرة المتقدمة على زمان الشيخ زعما بان المتاخرين تبعوا الشيخ
الطوسي لحسن ظنهم به وكانوا حاكيا القول ففي الحقيقة لا تكون شهرة بل هو قول الشيخ ومنه ان هذا اسناد الفسق والتدليس او الغفلة اليهم لانهم لو لم يكونوا
مجتهدين وصدقوا الفتوى لزم الاول وكذلك لو كانوا مجتهدين مع عدم التحصيل للاجتهاد وتبعوا له او لم يكونوا مجتهدين لكنهم اعتقدوا اجتهادهم وتبعوا لاعتقاد الموافقة
للقول فلزم الاخير وفساده اوضح من ان يبين مع انهم كثيرا ما يخالفون الشيخ كسلار وابن حمزة وابن زهرة وابي الصلاح وغيرهم سيما محمد بن ادريس فانه اكثر الطعن منه
على الشيخ في مزاياه وهذا هو السبب في اكثار الطعن من المحقق والعلامة على ابن ادريس وكيف كان فلا فرق بين المتقدمة والمتاخرة **الرابع** قد يحصل التعارض
بين شهرة المتقدمين والمتاخرين وللاولى ترجيح من جهة تعهدهم بالائمة والرواة فكانوا ابصر واعلم بحال الرواة من الاحاد والتواتر والتقية وغيرها وللثاني
ترجيح من حيث كونهم ادق نظرا فكانوا ابصر من حيث الدلالة فما رجع الى السند كما لو كان مستند المتقدمين خبرا كان ضعيفا عند المتاخرين معرضا عنه لضعفه
فالاول ارجح وما رجع الى الدلالة كما لو كان السند مطلق مشكك فحمله المتقدمين على الاطلاق لزعمهم عدم اعتبار التشكيك وحمله المتاخرين على الفرد الظاهر لزعمهم
اعتباره فلا ريب في ان المناط اجتهاد نفسه فمن لم يعتبر التشكيك العدم مع عدم الدليل وعدم الترجيح يكون قول المتاخرين ارجح لكونهم ادق نظرا بقي الكلام
في السيرة وهي ايضا كالاجماع ينقسم باقسامه من المحقق والمنقول والقطعي والفعلي كتحريهم في الاسواق والتقريري والقولي كما في بناء المسلمين على طهارة والظني
الدليل في المطلوب بغير العلمي وسكوتهم عنه وفيه تامل لان الظ انحصارها في الفعل والتقرير لا القول والفرق بين الاجماع بلاحظ قول العلماء او عملهم او سكوتهم
الكاشف عن الرضا وهو كان سببا للكشف وفي السيرة يلاحظ فعل المسلم وقولهم وسجيتهم من حيث الاسلام سواء كان عالما او جاهلا عادلا او فاسقا او مجهولا
وهو كان سببا للكشف عن قول المعصوم او رضائه والقطعي منها حجة لما ذكرنا في الاجماع من حجية القطع من اي سبب حصل والظني منها لم يكن حجة للاصل ولا يشترط فيها
عمل كل مسلم بل لا يضر مخالفة بعضهم لمن له وسواس بل المخالفة يعد وسواسيا ولا يكون من حيث سجية الاسلام بل للشبهات فتدبر والشرط انما هو حصول الكشف منه
عن قول الامام او رضائه وعدم ردعه ومثله بناء العقلاء والفرق بين السيرة بلاحظ عمل المسلمين وسجيتهم الذاتية من غير التامل والتفكر وفي بناء العقلاء يلاحظ
بناء العاقل من حيث هو عاقل سواء كان كافرا او مسلما فاسقا او عادلا كبنائهم على مذمة الظالم سجية من دون التامل والتفكر وهو يكشف عن كونه عند كل عاقل كذا
حتى الحكيم على الاطلاق والدليل على حجيته ما سيجيء في الادلة العقلية انشاء الله وكذا بناء العرف في الارادات والدلالات كما ترى ان بناءهم على مذمة التارك المخاطب بصيغة الامر
او ما هو ترد بهم منه كون الوجوب متبادرا عندهم **الثالث** من الادلة العقل وتوضيح الكلام فيه سيجيء في الادلة العقلية انشاء الله ولا ثمرة له في مقامنا هذا لانفتاح
باب العلم فيه في اغلب الاحكام الواقعية لكون تحقق العقل القطعي لاستقلاله فيها في الفقه اندر بالنسبة الى الاجماع فيكون وجوده في الفقه كالمطر في جنب
البحار واما العقل المدرك للحكم الظاهري فيما لم يكن دليل للواقع كنفي التكليف فيما لم يكن بيان فلا يجدي نفع لانفتاح باب العلم بالحكم الواقعي واما الظني وغير الاستقلالي
كالادراكات التبعية كوجوب المقدمة فغير مجد في المقام اما الاول فلكونه ظنيا وحجيته اول النزاع واما الثاني فلتوقفه على ثبوت الحكم في ذي المقدمة وثبوته لم
اما ان يكون بالدليل القطعي او بالدليل الشرعي المقطوع الحجية فهو نادر كما مر او يكون بالدليل الظني المشكوك الحجية وهو الغالب ولا يكون علميا **الرابع** من
الادلة السنة وهي اصطلاحا الطريقة الصادرة من النبي او الامام المعصوم المرتبطة بالحكم الشرعي قولا او فعلا او تقريرا او تركا او اشارة وحكاية الحديث القدسي منه
من حيث الحكاية داخل في الحديث وخارج عنها كما ان نفس الحديث القدسي اعني كلام الله الصادر لا على وجه الاعجاز خارج عنها والحديث هو ما يحكي الطريقة
الصادرة المذكورة وقد يعرف بانه قول المعصوم او الحكاية عنه وما ذكرنا اقرب بقاعدة النقل لانه في اللغة حكاية مطلقة والاغلب نقل الاعم بالاخص فتعريفه
مستلزم للنقل من الاعم الى الاعم لكون قوله او الحكاية عنه اعم من ارتباطه بالحكم الشرعي وغيره مع ان قوله احد اقسام السنة لا نفسها ولا الحديث على انه يخرج
ما حكي فعله او تقريره الخ ومذهب اصحابنا ان ما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين واما الخبر فهو في
الاصطلاح مرادف الحديث واما في العرف العام واللغة فيطلق على ما يقابل الانشاء اعني ما اشتمل على النسبة الحاكية عن النسبة الاخرى والاعلام عنها الا الاعلام
عن اذعانه واعتقاده به بل الاذعان والاعتقاد مصحح للاستعمال والحكاية سواء كان المحكي عنه موجودا خارجيا كقوله زيد قائم او موجودا ذهنيا كقوله علمت
المعاد وانا المتكلم حقيقة او لا مع اعتقاده بالمطابقة او بالمخالفة او الشك فيها او كان من غير شعور كالنائم والمجنون طابق الواقع او لا صدر من جارحة مخصوصة
ايضا الشاتم لا يجوز في الكلام لانه قسم منه لا مختصا بالخبر والانشاء لتبادر نفس الحكاية المطلقة منه ولعدم صحة السلب عما ذكرنا ولاصالة الاشتراك المعنوي وظهر
مما ذكرنا ان الخبر من حيث هو ما يحتمل الصدق والكذب ولا ينافي كونه بالقرينة مما لا يحتمل الكذب كخبر الله تعالى او ما لا يحتمل الصدق لعدم صحة السلب عن الخبر من حيث

الثالث من ادلة الفقه العقل

الرابع من ادلة الفقه السنة

هو

هو المتبادر ولاصالة الاشتراك المعنوي ولا يستلزم الصدق ولا الكذب كذا من حيث هو ما يحتمل تصديق المستعمل او المخبر وتكذيبه كونه شاكا فيه وكونه
من غير شعور لانه قابل لاعتقاد المخبر بالمطابقة وعدمها او شكه فيها او من غير شعور لعدم صحة سلب الخبر من حيث هو عن كل منهما وظهور الخبر فيما كان
معتقدا به اطلاقي وصحة سلب المخبرية عن غير المعتقد مسامحة ولا ينافي معلومية احدهما من المخبر بالقرينة فاحتمال الصدق والكذب لا ينفكان عن الخبر من
حيث هو وبالنسبة الى القرينة عموم مطلق فهو من حيث هو قابل لكل منهما كقابلية المطلق لافراده واحواله فكما انه لا يدل على احدهما لفظا بالمطابقة او
التضمن والالتزام اللفظي فكذا المقام نعم بعد صدوره من متكلم غافل في حال الشعور يحمل على ارادته واعتقاده به بمعنى عدم الارادة وعدم الاعتقاد بالعرف والعقل او
غيرهما لكونه قبيحا لا يصدر من عاقل كما في حمل الالفاظ على ارادة الحقيقة فلا يكون مدلول الخبر الصدق بل هو حكاية تحتمل المطابقة للمحكي عنه وعدمها كما مر ومما ذكرنا
ظهر ما في كلام بعض ان مدلوله هو الصدق والكذب احتمال عقلي وظهر ايضا ان ظهور اعتقاد المخبر المطابقة اطلاقي وقال بعض انه ما لنسبته خارج يطابقها او لا والمراد
بالخارج هو الخارج عن مدلول الكلام لا المقابل للذهن وليس المراد ثبوتها في جملة الاعيان الخارجية بان كان لها وجود استقلالي لكونها امرا اعتباريا لان حصولها
تبع حصول المنتسبين لا امرا مستقلا موجودا وايضا الموجود الخارجي على ما ذكره بعض المحققين ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج ظرف لنفس النسبة
لا لوجودها والا لزم التسلسل توضيحه ان زيدا موجود في الخارج يكون الخارج في الاول ظرفا لوجود زيد بمعنى ان الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده والا لكان
وجوده موجودا وننقل الكلام فيه ويلزم منه كون وجود زيد موجودا وهكذا وهو تسلسل ناشئ من كون الموجود هو وجود زيد وهو باطل فانحصر يكون الموجود هو
زيد لا وجوده والمراد من الانشاء هو ما قصد به ايجاد ما لم يكن للحكاية عن الشيء فقولنا بعت يقصد به ايجاد البيع بهذا اللفظ بخلاف المعنى المنقول عنه فانه حكاية عن
وقوع البيع سابقا عن هذا الكلام وقصد الايجاد قد يكون منجزا وقد يكون معلقا كقوله ان كلمت فانت علي كظهر امي وقيل في تعريف الخبر انه ما يحتمل التصديق والتكذيب
فقد ظهر فساده وقال المحقق القمي ره ويتفرع على ذلك ما لو قال لاحد زوجاته من اخبرني بقدوم زيد فهي علي كظهر امي فاخبرته احداهن بذلك كاذبة فيقع الظهار
على الاول لصدق انه خبر يحتمل الصدق والكذب عند غير المخبر دون احتمال التصديق والتكذيب لكونه كذبا عند المخبر وفيه ان المتعارف في ذلك ارادة الخبر الصادق
مع تصديق المخبر فلا يثمر والثمرة فيما احتمل الصدق والكذب دون التصديق والتكذيب كالعلم بكون المخبر عالما بصدقه او كذبه او شاكا فيه او كان من غير شعور فلا يكون كل
منهما ما يحتمل تصديق المخبر وتكذيبه به للعلم بصدقه في الاول وتكذيبه في الثاني وشكه في الثالث وعدمها في الرابع وكذا في محتمل التصديق بخبر وتكذيبه كالخبر المجهول
عند غيره تصديقه وتكذيبه مع علم غير المخبر بصدقه وقد توهم ان تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما هو به يستلزم
الدور لكنه فاسد لان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو الاعلام الموجود في ضمن المطابقة لا الاعم منه ومن غير المطابقة بخلاف الخبر المطلق فانه الاعلام بالمعنى
الاعم فتدبر وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال والمشهور على ان الصدق مطابقة الحكاية للمحكي عنه سواء كان مع اعتقاد المخبر بها او بعدمها
او شاكا فيها او كان من غير شعور ولكن فرد الظاهر منه هو الاول من باب التشكيك والكذب مخالفتها له مطلقا فقول اليهودي الاسلام حق صدق ولو قال خلافه
كذب ونسب الى النظام ومن تبعه ان الصدق مطابقتها لاعتقاد المخبر بالواقع وان لم تطابق الواقع والكذب عدمها فقول القائل السماء تحتنا معتقدا به
صدق والسماء فوقنا غير معتقد به كذب والمراد بالاعتقاد هو الاعتقاد المصحح لاستعمال الخبر من القطع او الظن المعتبر ولما كان المناط في الكذب عدم المطابقة
للاعتقاد فيشمل الشك الصادر من غير شعور لانه اعم من انتفاء الاعتقاد راسا او وجوده مع عدم مطابقتها نعم لو كان المناط فيه عنده مخالفته للاعتقاد
فيخرج الشك والصادر من غير شعور منهما ويكونان واسطتين ولكن الظ منه هو الاول لان الواسطة نسب الى الجاحظ لا النظام ونسب الى الجاحظ ان الصدق عنده
هو مطابقتها للاعتقاد والواقع معا والكذب مخالفتها لهما ففي المطابقة صورة الشك وعدم الشعور والاعتقاد بالمخالفة واسطة وكذا في عدم المطابقة الشك وعدم
الشعور والاعتقاد بالمطابقة واسطة والواسطة ستة والحق مع المشهور لتبادر مطابقة الواقع من الصدق وعدمها من الكذب وصحة سلب الصدق عن غير المطابقة وان
اعتقد المخبر المطابقة وعدمها في المطابقة وان اعتقد المستعمل عدمها والاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم بكذبه نعم صحة
استعمال الخبر والمستعمل في كل لفظ واسناد ونسبة المحمول الى الموضوع موقوفة الى المصحح من اعتقاد قطعا او ظنا معتبرا وبدونه قبيح عقلا فالصدق هو مطابقة
الحكاية للمحكي عنه ويكون استعمال الصدق في المطابقة حقيقة لا مجازا سواء كان المخبر شاكا فيها او معتقدا بالمطابقة او بالمخالفة او كان من غير شعور نعم مع
اعتقاد عدم المطابقة يعد المخبر منافقا ومذموما للكذب بحسب اعتقاده ومخطئا في الاعتقاد كما ان بدون الشعور يكون لغوا ومع الشك يكون مذموما عقلا
في الاسناد ومهما كانت الحكاية مخالفا للمحكي عنه فكذب حقيقة مطلقا نعم مع اعتقاد عدم المطابقة في الواقع يعد هو مفتريا وقوله افتراء لانه كذب عن عمد ومع اعتقاد
المطابقة يكون مخطئا كما ان مع ارادة خلاف الظاهر بدون القرينة يعد اغراء بالجهل ومضلا ومغويا ومدلسا وببعض اقسامه تورية فالمستعمل والمخبر يتصف بهذه
الاسماء باعتبار الاعتقاد لا باعتبار نفس الخبر ولا باعتبار الصدق والكذب لانهما وصفا الخبر من حيث هو ولا دخل له باعتقاد المخبر ولعل اشتباه النظام كان
من هذا اعني القبح والتكذيب العقلي في صورة المخالفة للاعتقاد سواء كان مطابقا للواقع او لا واختلط عليه ولم يتدبر ان انتفاء الشرط العقلي لا يوجب انتفاء
اللفظ وكون الخبر مجازا بل قبيح عقلا نعم لو قلنا ان الجملة الخبرية كزيد قائم او قام او يقوم حكاية عن اعتقاد المخبر بان اعتقده ثم اخبر وجعل الكلام حاكيا عنه
زيد قائم يكون المقصود منه اني اعتقد قيام زيد وكونه قائما او علمت المعارف اني اعتقد عليه بالمعارف يكون ما ذكره حقا لكنه خلاف الظ جزما للفرق عرفا
بين قوله زيد قائم واني اعتقد كونه قائما وكذا بين قوله علمت المعارف واعتقد علم بالمعارف واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون في
قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فاسناده اليهم انما يكون لاجل مخالفته لاعتقادهم ومنه اولا ان النظام من التاكيدات من ان واللام واسمية الجملة كون
المخبر عنه كونه رسول الله عن صميم القلب والحكاية غير مطابقة له فالخبر غير مطابق للواقع فكذب حقيقة وثانيا قد مر ان شرط صحة الاستعمال هو الاعتقاد بالمطابقة
وبدونه او الاعتقاد بالخلاف يكون الاسناد قبيحا والقائل كاذبا عقلا فلذا نسب اليهم الكذب لا الى الكلام وثالثا انهم قوم يسمون بالكذب فالاسناد باعتبار

مع انه معتقد به

كونهم مستوين ولا ابنا في صدقه في خصوص المورد على انه استعمال ولا يعارض ما مر ويجب صرفه الى ما ذكرنا واحتج الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي صلعم بالحشر والنشر في الافتراء اعني الكذب عن عمد والاخبار حال الجنة والمقابلة تقتضي المغايرة فلم يكن الاخبار حال الجنة كذبا لانه قيد لاعتقادهم عدم المطابقة فلا بد ان يكون واسطة يحمل عليها لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة والحاصل انهم اعتقدوا كون الاخبار حال الجنون خبرا واسطة بين الصدق والكذب لعدم ارادتهم منه الصدق والكذب كما انهم اطلقوا الافتراء والكذب على المخالف للواقع باعتقادهم واعتقاد المخبر ولذا قد المراد والحاصل ان كلامه ان كان مخالفا لاعتقاده بالواقع وللواقع فافتراء وكذب وان لم يكن اعتقاده مخالفا للخبر فجنون اعني صدور الكلام منه من غير شعور ولا يصدق هذا الكلام مع اعتقاد المطابقة او الشك والتامل فيه من عاقل من جهة دعاويهم بداهة بطلانه وفيه نظر لان من المعلوم والمسلم عند المستدل كون اخبار النبي بالمذكورات باعتقاد الكفار مخالفا للواقع وكذبا يقينا مطلقا وح فيقولون ان النبي اما عاقل فاعتقاده كان كاعتقادنا بكونه خلاف الواقع لان الاعتقاد بالمطابقة او الشك والتامل فيه لا يصدر عن عاقل لبداهة بطلانه فافتراء وان لم يكن عاقلا فمجنون لما مر وصدوره منه من غير ارادة وشعور فهو ترديد بالنسبة الى المستعمل والمخبر اعني النبي لا نفس الخبر لكونه كذبا عندهم مطلقا وجعلوا الجنة مقابلة للافتراء لا الكذب وثانيا ان ذكر الافتراء والكذب ظاهر ان في استعمال الافتراء في مخالفة الخبر للاعتقاد والكذب في مخالفته للواقع لاصالة عدم الترادف فهو دليل على الجاحظ لا له وثالثا انا سلمنا لكنه استعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز ويبقى ما ذكرنا من المطابقة للواقع وعدمها سليما عن المعارض ثم انه على فرض التسليم قال البعض انها لا تثبت الا واسطة واحدة وهو الكلام من غير شعور كما ذكرنا ومنهم العضد والمحقق القمي ره لانه لفظ واحد حقيقي لا يحتمل الا احد المحتملات من الشك والاعتقاد بالمطابقة ومن غير شعور وقصد لعدم صحة استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وتوضيحه ان المراد اما كونه مجنونا حقيقيا فافعاله ذو اطوار وح كان كلامه من غير شعور او كونه كالمجنون في افكاره وتخيلاته سواء كان معتقدا بالمطابقة او شاكا فيه او كان من غير شعور ولا يجوز استعمال اللفظ الافادة هما وعلى الاول لا تثبت الا واسطة واحدة وهو كونه من غير شعور وعلى الثاني تثبت ثلث وسائط وهو الاعتقاد بالمطابقة والشك فيها وكونه من غير شعور ولكن يمكن ترجيح الثاني لانهم يعدون النبي ذا افعال واطوار يخالف العقلاء فكيف يقولون بكونه مجنونا حقيقيا فالمراد هو التشبيه بالمجنون وح فيكون المفاد ان النبي اما عاقل في افكاره وتخيلاته فكان اعتقاده كاعتقادنا في مخالفة خبره للواقع فهو ح افتراء وان لم يكن اعتقاده كاعتقادنا بالمخالفة فكالمجنون سواء كان مع اعتقاد المطابقة او مع الشك او من غير شعور وح يشمل الثلثة وتثبت ثلث وسائط كما عن شيخنا البهائي ره انه قال ان الثابت بها ثلث وسائط وهو المذكورات وذكروا لاصل المسئلة فروعا كثيرة منها ما لو قال المدعي بعد اقامة البينة كذب شهودي ففي المذهب المختار والجاحظ تسقط دعواه لانه يرجع الى ان المدعى به يعني ان هذه الحكاية غير مطابقة للواقع دون النظام لانه يرجع الى انه يدعي انها غير مطابق لاعتقاد الشهود بالواقع ولا يستلزم الاقرار بعدم مطابقته للواقع وادعاء المدعي وجرح للشهود على مذهب النظام والجاحظ دون المشهور ومعتقد اطال الكلام هنا المحقق القمي ره في رفع الثمرة وحاصله يرجع الى ان على مذهب النظام مطابقة الحكاية لاعتقاد كل من المخبر ومن يلاحظ الكلام كالمدعي بالنسبة الى نفسه فربما يكون موافقا لاعتقاد الاول دون الثاني او بالعكس او غير مطابق لاعتقادهما او مطابقا لاعتقادهما ففي الاول صدق بالنسبة الى المخبر وكذب بالنسبة الى الملاحظ وعلى الثاني بالعكس وعلى الثالث صدق بالنسبة اليهما وعلى الرابع كذب بالنسبة اليهما لا الخبر فقط والا يلزم عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى غير المخبر بصدق ولا كذب وهو واه ومعه يرجع كلام المدعي كذب شهودي الى انه يعتقد عدم مطابقته للواقع وهو مسقط للدعوى على مذهب النظام ايضا وفيه اولا ان اعتقاد المستعمل شرط لصحة اسناد الكذب الى الناقد وبدونه لا يصح استعمال الكذب ولا الصدق على المذهب المشهور ايضا وح فعلى مذهب النظام لو انحصر الامر بمطابقته لاعتقاد المخبر الملاحظ ان حصل له الاعتقاد بمطابقته لاعتقاد المخبر فيصح له استعمال الصدق وان حصل بعدم مطابقته له فيصح استعمال الكذب ولو لم يحصل الاعتقاد باحدهما فلا يصح له استعمال الصدق ولا الكذب وح فاستعمال احدهما مع اعتقاده بمطابقته للواقع فقط او بعدم المطابقة لمجاز على مذهب النظام ومع اعتقاد بمطابقته لاعتقاد المخبر بالواقع او بعدم المطابقة لمجاز على مذهب المشهور وبدون اعتقاده بمطابقتهما او باحدهما مجاز على مذهب الجاحظ ولا يحمل على المجاز الا مع القرينة والمفروض انتفاؤها في قوله كذب شهودي فيتم على المذاهب على نحو ما ذكروه وثانيا سلمنا كون الصدق والكذب على مذهب النظام مطابقة لاعتقاد كل من المخبر بالواقع وكذا من يلاحظ الكلام وح اعتقاد المدعي بمخالفة كلام الشهود للواقع موجب لصحة استعمال الكذب ونسبته الى كلام الشهود بالنسبة اليه اعني المدعي لا الى الشهود اعني المخبر لجواز مطابقته لاعتقاد المخبر وكان صدقا بالنسبة الى المخبر ولا يصح اسناد الكذب الى الشهود الا بعد اعتقاد الملاحظ اعني المدعي بمخالفة خبر الشهود لاعتقادهم بالواقع والمفروض نسبة المدعي الكذب الى الشهود فيكون معناه ان حكاية الشهود غير مطابق لاعتقاد الشهود بالواقع لا باعتقاده فلا يكون مسقطا للدعوى على مذهب النظام فيتم على نحو ما ذكروه وثالثا انه يلزم ح على مذهب النظام صحة استعمال الكذب للمدعي بعد اعتقاده بمخالفة الحكاية لاعتقاده بالواقع واعتقاد الاول فيصح للاستعمال الثاني جزء للموضوع له فيكون قول المدعي كذب شهودي اني اعتقد عدم مطابقته للواقع وهو بين الفساد لعدم الاعتقاد بن من الملاحظ منه بل مقطوع العدم مع انه يلزم ح عدم الفرق بين المذاهب من موافقة الاعتقاد او الواقع اوهما لان الكل يرجع الى عدم مطابقته لاعتقاد المدعي بالواقع وهو بديهي البطلان ومنها ما لو قال ان شهد فلان فهو صادق فعلى مذهب المختار والجاحظ اقرار لان الحق لو لم يكن ثابتا لم يكن صادقا ان شهد اما على مذهب النظام فليس اقرارا وفيه انه قد يستعمل من باب التعليق على المحال بان صدقه موقوف على شهادته وما لم يكن الحق ثابتا فشهادته محال نعم لو استعمل في معناه الحقيقي فيكون ثمرة ومنها ما لو نذر لمن ان يعطي درهما بمن اخبر بخبر صادق فاعطاه بشخص لم يعتقد صدقه لكنه كان في نفس الامر صادقا فبرء نذره اذا ظهر له بعد ذلك انه كان صادقا على المختار دون النظام والجاحظ وفيه اولا انه لو لم اخرج مطلق يحمل على الشايع والشايع اعتقاد المخبر صدقه حين الاخبار وثانيا بانه عبادة لا بد فيها من القربة ومع عدم اعتقاد الصدق مع كون المامور به الصدق لا يحصل القربة وقال المحقق القمي ره في الجواب عنه ان اتصافه بما هو كذلك في نفس الامر انما هو في نفس الامر لا عندنا والذي يثمر في الفروع هو ما عرفنا اتصافه به في نفس الامر واعتقدناه ليتمكن من القربة في العبادات والقصد في المعاملات لعدم امكان القصد وترتب الآثار على نفس الامر من دون الاطلاع والاعتقاد بنفس الامر وبرء النذر اذا كان هو في الصورة المفروضة اعتبار النفس الامر وعدمه في عكسها اعني المعتقد ممنوع مع انه يجري على المذهبين الاخرين ايضا لانه ان يعتبر

الاعتقاد

الاعتقاد فبحكم النظام ايضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر وكذلك الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد صدق عند النظام ما دام كذلك فاذا تبدل فيتصف بالكذب يعني ان ذلك الخبر كذب رأسا لا انه صار كذبا الان لانه لا معنى لكون الخبر صدقا في وقت وكذبا في آخر في نفس الامر بل مع ذلك من جهة الاعتقاد ومناط الاعتقاد على مذهب المشهور مرآت لصحة الاستعمال فبعد التبدل ينكشف عن خطائه في السابق والواقع لا يتغير وعلى مذهب النظام موضوع وجزء للموضوع له فتبدله يوجب تبدل الاسم حقيقة فصدق في زمان كونه مطابقا للاعتقاد وكذب في زمان كونه مخالفا للاعتقاد الا انه ينكشف عن كون الخبر كذبا عن رأس كما قال انه على مذهبه صدق بالنسبة الى شخص وكذب بالنسبة الى شخص آخر من المخبر والملاحظ ومما ذكرنا ظهر ان النزاع معنوي لا لفظي وما نسب الى العضد انه قال ان النزاع لفظي لا يبعد ان لا اطناب فيه كثير نفع لا يكون مراده النزاع اللفظي المشهور اعني مجرد تغير العبارة ولا يكون فيه نفع اصلا والظاهر منه ما قال البعض ان مراده كون المسئلة لفظية وكون الخلاف في معنى اللفظ لا المعنى المشهور لانه قال في شرح هذا الكلام اي لغوية لا يتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق بازائه من حيث هو مع قطع النظر عن ترتب الحكم الشرعي عليه وفيه انه لا اختصاص لهذا اللفظ بين الالفاظ اللغوية لان تحقيق الموضوع له للفظ من حيث هو شيء سواء ترتب عليه امر المعاش او المعاد ثم قد يرتبط بالحكم الشرعي كالصعيد من انه وجه الارض او التراب الخالص لان بتشخيصه يجوز به التيمم او يجب كالامر بعد تشخيص كونه للوجوب مع قاعدة وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي يستنبط منه وجوب الصلوة من قوله تعالى اقيموا الصلوة ومن هذه الجهة اصولية لان الاصول عبارة عن الاحوال العارضة للدليل من لفظ وغيره من حيث كونه منشأ لاستنباط الحكم الفرعي ولا ريب ان معناهما عارضان للكلام ويستنبط منه الحكم الفرعي في تحريم الكذب ووجوب الصدق ومن كان صادقا يجوز الاقتداء به وهكذا من ابراء النذر وسقوط حق المدعي او العقد كما مضى وغيرهما وبما ذكرنا ظهر فساد من فرق بان علم الاصول يبحث فيه عما كان بمنزلة القاعدة لاخراج المسائل كالاوضاع الهيوية كصيغة افعل والعموم وامثالها لا المادية كالصعيد من انه هو التراب او وجه الارض لان بتشخيص معناه يستنبط الحكم الفرعي من قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا كما لا يخفى نعم تشخيص معنى اللفظ اللغوي مطلقا من حيث هو سواء ترتب عليه امور المعاش او غيرهما او لا يترتب عليه شيء لغوية لكن بما يستنبط منه الحكم الفرعي من هذه الجهة اصولية

تنبيهات الاول ان الصدق والكذب قد يلاحظان بالنسبة الى الظاهر الناشي من الوضع والقرينة فلو قال رأيت حمارا وادعى القرينة واراد بليدا يكون كذبا ويحكم به وان ساعده الواقع لمخالفته واغرائه بالجهل وان رأى زيدا وقال رأيت رجلا فان كان مقصوده الاخبار عن الطبيعة الممتازة من السائر صدق وان كان مقصوده الاخبار عن الطبيعة الموجودة في الفرد ولم يعين الفرد لوجه فهو صدق ايضا لعدم حكايته عن الخصوصية حتى يلاحظ المطابقة بالنسبة اليها والعدم

الثاني نسب الى المشهور كون الصدق والكذب من خواص النسب الخبرية دون التقييدية كيا زيد الفاضل خلافا للبعض فعمم فيا زيد الانسان صدق ويا زيد الفرس كذب ويا زيد الفاضل محتمل ان كان في الواقع كذلك فصدق والا فكذب ورجح المحقق القمي ره مذهب المشهور بان النسبة الذهنية في النسب الخبرية يشعر بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها ولذلك احتمل عند العقل المطابقة والعدم واما في التقييد بان كيا زيد الفاضل فقد اعتبر فيها نسبة ذهنية على وجه لا تشعر من حيث هي ارادة بان الفضل ثابت له في الواقع وفيه ان ظاهر قوله زيد فاضل يحمل كذا والا دعوا زيدا فاضلا او يا زيد الفاضل الدالة اسوء اعتقادا بكونه متصفا به في الواقع للزوم ارادة الموضوع بسيطا ومركبا في ظرف جعله موضوعا والمفروض جعله في الكلام مركبا من زيد وصفه ويلزم ارادة زيد المتصف بالفضل في نفس الامر فعل كذا فلو طابق صدق والا فكذب ولذا يصح ان يوتى في العرف مع عدم المطابقة انه كذب ولا يحمل على الاستهزاء او التفاؤل او التطير وامثالها الا بالقرينة فالحق ان الصدق والكذب هو مطابقة النسبة للواقع وعدمها مطلقا سواء كان بالقياس الى النسبة التامة او الناقصة ولا ريب ان قوله يا زيد او يا ايها الرجل ويا زيد الفاضل من جهة الموضوعية ليس انشاء بل يكون مفاده ادعو من اعتقد كونه زيدا فاضلا او رجلا في الواقع ولم يكن المقصود ايجاده فلم يكن فيه المطابقة صدق ومع عدمها كذب لاصالة الاشتراك المعنوي وعدم صحة السلب وان كان من جهة النداء انشاء كما في التمني والترجي يكون المقصود منها الطلب حصول ما لم يكن ولم يكن حكاية ولا اخبار كما ان الانشاء كقوله اضرب زيدا عبارة عن طلب ايجاد ما لم يكن ولم يكن حكاية نعم في الانشائية والتمني وامثالها حكاية وخبر من جهة اخرى اعني من جهة كشفه عن طلب نفسي ومقصود قلبي وبهاتيه المطابقة والعدم

الثالث ذكر جملة من الفضلاء شبهة سميت بالجذر الاصم كالمحقق الطوسي والعلامة وابن كمونة والسيد الشريف والداماد والدواني وصدر الافاضل والنصار الى حيث قالوا هذه مغالطة تحير في حلها عقول العقلاء ثم استصوب ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال وقد يرد بوجوه منها ان كل كلامي في هذه الساعة كاذب ولم يتكلم فيها بغير هذا فكل كلامي يخص بنفسه لعدم صدور كلام بعده ويلزم من فرض صدقه كذبه فلا يكون صادقا لان المستلزم للمحال محال فلا يكون صادقا ولا كاذبا فيلزم الواسطة مع ان على مذهب المشهور لا يتصور الواسطة لان الحكاية اما مطابق او غير مطابق وبالعكس فلا يكون كاذبا ويلزم اتحاد الحكاية والمحكي عنه وتوضيحه ان المراد اما ان يكون غير هذا الفرد او نفس هذا الفرد وغيره او يكون مخصصا لهذا الفرد وعلى الاول يلزم ان يكون هذا الكلام واسطة لا صدق ولا كذب لعدم المحكي عنه حتى يكون صدقا او كذبا ويلزم اللغوية لاخباره بكلام كاذب بعده والمفروض عدم تكلمه وعلى الثاني يلزم من صدقه كذب المحكي عنه اعني كل كلامي كاذب وزيد قائم مثلا على فرض قوله زيد قائم بعده وكذب الاول يكون ليس بكاذب وكذب الثاني ليس زيد قائما اعني كل كلامي صادق لان كذب الكذب صدق فيلزم كون كل كلامي كاذبا صادقا وهو تناقض وكذب الثاني ليس زيد قائما ويلزم كون زيد قائم صدقا لانه حكاية عنه ايضا ويلزم من صدق كل كلامي كاذب انه كون زيد قائما وليس بقائم وكل كلامي كاذبا وصادقا وهو تناقض واتحاد الحكاية والمحكي عنه بالنسبة الى كل كلامي كاذب وعلى الثالث يلزم كون كلامي كاذبا وصادقا وهو تناقض واتحاد الحكاية والمحكي عنه بالنسبة الى كل كلامي كاذب وعلى الثالث يلزم كون كلامي كاذبا وصادقا وهو تناقض واتحاد الحكاية والمحكي عنه والجواب ان المراد هو الاول الظاهر كون المراد من كل كلامي في هذه الساعة غير هذا الكلام كما هو في العرف كل كلام لا اعتبار به فلا ريب كون المراد غير هذا الكلام ولان من المحال ارادة العاقل التناقض ومنشأه من دخول كلام الاول في المراد فيتخصص بارادة غيره فاما ان يكون المراد الاخبار عن عزمه باصدار كلمات كاذبة بعده فرجع عنه او وجد مانع كالموت وغيره فيكون المحكي عنه هو عزمه فان طابق العزم فصدق والا فكذب او يكون المراد الحكاية عن القضايا الخارجية لكن لا يتكلم بها لمانع ولا يلزم الواسطة بل كذب لان كذب الكلام اعم من عدم الموضوع كقوله ولدي قائم وليس له ولد مع انه في العرف انه كاذب هنا لا لغرض عدم صدور الكلام منه وحقيقة عدم مطابقة النسبة المطوية لان ولدي قائم يرجع

[لانه حكاية عنه ويلزم كون زيد قائما ح]

الى قضيتين اعنى زيد موجود وقايم ونسبة الاولى كالثانية غير مطابقة فكذب مع انه ان سلم انحصار الكذب بحكم مطابقة النسبة المذكورة فمقول القضيتين
تعليقية اعنى ان صدر منى كلام فكاذب من الصدق والكذب موقوف على تحقق المحكى عنه والمفروض عدم تحققه ولا يلزم الواسطة لان الواسطة الباطلة ما تحقق
الحكاية والمحكى عنه وكان واسطة وهذا البرهان ومثل بعض المعدوم الموضوع بقولنا العنقاء موجود فهو فاسد لانه من باب عدم مطابقة نسبة المحمول اعنى موجود الى
ظهر مما ذكرنا دفع الاشكال واعتراف الفحول بالعجز عن حل الاشكال انما نشاء من حملهم كل كلامى في هذه الساعة كاذب مع عدم صدق الكلام بعد على كون المراد من
المحكى عنه هو كل كلامى كاذب هو بين الفساد لانه لفظ لا يحتمل ذلك المراد وهو ولا ظاهر في ارادة غيره وثانيا بعد لزوم التناقض واتحاد الحكاية مع المحكى عنه
لا بد من حمله على ارادة غيره ولا يلزم فساد الواسطة ولا اللغوية كما مر وعلى فرض حمله على ارادة نفسه لا يلزم الواسطة ايضا لانه مستلزم لكون كل كلامى صادقا وكاذبا
وهو كذب للقطع بعدم اجتماع المتناقضين فهو كذب محال والعجب من بعض الفحول حيث اجاب بانه مع عدم صدق الكلام بعد لا يكون صادقا ولا كاذبا لانه لا يتصف
باحدهما الا بالنسبة الى الثاني لانه حكاية عنه والمفروض عدم الثاني ومع صدور كلام بعد غير مطابق يكون الاول صادقا باعتبار النسبة وكاذبا باعتبار المحمول
اعنى لفظ كاذب لانه في الحقيقة صفة للكلام الثاني فانه حكاية عنه وهو متصف بالكذب خاصة فلم يجتمعا فيه من جهة واحدة بعد ان قال في اول الجواب ان الخبر قد
يتصف باحدهما باعتبار النسبة فيه وقد يتصف باحدهما باعتبار المحمول كما في المثال اعنى لفظ كاذب وذلك لان الاشكال في اجتماع الصدق والكذب بما هو على حول
هذا الفرض ولذا فرض الاختصاص به وعدم صدق كلام بعد وبعد فرض خروجه كما قال به يرتفع الاشكال ولا يكون الاشكال باعتبار اجتماع صدق النسبة على فرض صدور
كلام كاذب لا يكون لفظ كاذب محمولا للكلام الثاني بل هو قايم لو قال الحق بدله قايم وهذا المجموع موضوع للاول وكاذب اعنى كون نسبته غير مطابق محموله
ان مغلين يكون الاول حكاية عن الثاني ولا يستلزم صدقه صدقه وبالعكس بل الامر بالعكس كما ان منها قوله ما اتكلم به في هذا اليوم صادق ثم اقتصر عليه على قوله ما تكلمت
به امس صادق فكون صدق الاول مستلزما لكذب الثاني وهو مستلزم لكذب الاول ومنه يلزم كون الاول صادقا لكون كذب الكذب صدقا ويلزم منه كون ما تكلمت
به امس صادقا ويلزم منه كون كلام الاول والثاني صادقا وكاذبا وكذا في فرض كذبه لانه مع فرض كذب الاول يلزم صدقه لان كذب الكذب صدق ويلزم منه صدق ما تكلمت
به امس صادق وصدقه يستلزم كون ما اتكلم اليوم صدقا اعنى نسبة الكذب اليه صدقا ويلزم منه كون ما تكلمت به اليوم كذبا ويلزم منه كون كلام الاول والثاني صدقا وكذبا
ويلزم الدور ايضا لان صدق الاول وكذبه لا يعلم الا بالثاني وفي الثاني لا يعلم الا بالاول وحله ان الكلام الثاني مؤكد للكلام الاول وليس الثاني فردا للاول عرفا و
عقلا كما مر بل المراد غيره من افراد الكلام ومع عدم صدق غيره اما شرطية او حكاية عن انعدام كاذب من باب عدم الموضوع كما مر فقد برهنا بما ذكرنا ظهر ان الخبر هو الحكاية ومن حيث
هو يحتمل عقلا عدم ارادة المتكلم ظاهره او عدم اعتقاده به او عدم مطابقتها للواقع والنسبة عموم من وجه ولكن قد ترتفع الاحتمالات بالقرينة الخارجية كالمريض المشرف
على الموت فاخبر واحد بموته مع رؤية اثار المصيبة وقد ترتفع بالقراين الداخلية وهي ترجع الى المخبر اعنى اللفظ والمخبر عنه فيرتفع الاول بدلالة اللفظ على الارادة نصا
او ظاهرا جليا والثاني اعنى احتمال عدم اعتقاد المخبر بها يرتفع قطعا بالتقية وبعدم وقوع السهو وعدم كونه بلا شعور وعدم التدليس والتورية او ظنا بالظن المعتبر
او ظنا في بعضها قطعا في بعضها ويرتفع الثالث اعنى احتمال عدم المطابقة بالواقع والخطاء بالاضبطية والاحفظية وكون المخبر عنه من الجليات غير قابل للخطاء عادة كالمسموع
والمبصرات قطعا بالقطع بالمذكورات وظنا بالظن بها او ببعضها وقد ترتفع بكثرة المخبرين بان الغالب انه لما كانت المقدمات او بعضها ظنية كالتقية وكدلالة اللفظ
وعدم التورية وعدم السهو وامثالها يحصل من الخبر الظن باعتقاد المخبر به ومنه يحصل الظن بالمطابقة وعدم الخطاء وكلما كثرت يقوى الظن بعدم الخطاء فينتهي
الى مرتبة يحكم العقل بملاحظتها امتناع اجتماع مثل هذه الكثرة على الكذب لعمد والخطاء النفس الامري بل لو كان المخبر مجهول الحال ولا يفيد خبره بوحدته مفيدا
للظن وكثرت فربما يصل الى مرتبة يحكم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب والخطاء فترتفع الاحتمالات كلها بكثرة المخبر وربما يرتفع الاول بما ذكرنا والثالث بالكثرة
وربما ينعكس هذا في الصدق وكذا الكلام في الكذب وبما ذكرنا ظهر ان القطع قد يحصل بالقرينة الخارجية والداخلية وقد يحصل من كثرة المخبرين والاول يسمى بالخبر
المحفوف بالقرينة والثاني بالتواتر فالخبر المتواتر هو اخبار جماعة كثيرة يفيد القطع للناظر الصحيح بحصول الكثرة بكونه صادقا بان كان تواطؤهم على الكذب والخطاء محالا عادة
ويعرف الصحيح بالاغلبية عادة لا النادر وكالبليد الاعوجاج في السليقة والكثرة المفيدة له تختلف باختلاف المقدمات الممارسة وبالنسبة الى القاطع وحده وسر ولذا نقول يعتبر
العلامة فربما يحصل القطع لشخص دون شخص فالاول يسميه تواترا دون الثاني ولا يلزم اعتقاد بعض كونه متواترا متواترا وكذا في السلب ولذا يخطئون بعضهم بعضا
في ادعاء تواتر او بنفيه حقيقة وكذا في طلبه ويخرج منه خبر ثلثة او اربعة موثوق به يفيد القطع للثقة او غيرها الا انه لا يكون حصوله من الكثرة بل كان من القرينة
الرابعة وبما ذكرنا ظهر فساد من اكتفى في تعريفه بانه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه لدخول خبر الاربعة الموثوق به ولدخول خبر جماعة يفيد بالنسبة الى
شخص القطع مع عدم كونه متواترا حقيقة والنسبة بينه وبين القطع الحاصل من تراكم الظنون عموم من وجه لافتراقهما في الادلة الظنية غير الخبر الصرف وخبر كثير
مجهول لا يفيد قول كل منهم الظن والاربعة الموثوق به واجتماعهما في خبر جماعة كثيرة مفيد للقطع بها مع كون كل مفيد للظن كما ان النسبة بينه وبين الشياع عموم
من وجه لافتراق الثاني في خبر جماعة يفيد الظن وافتراق الاول في النقل بالواسطة او الوسايط واجتماعهما في خبر كثير بلا واسطة مفيد للقطع وكذا النسبة بينه
وبين الاجماع ايضا عموم من وجه والحق امكانه للاصل كما مر غير مرة والوجدان من حصول الجزم للاغلب من خبر كثير بالمشاهدة بموت فلان ويجي المسافر من سفره وفقد
الحاج وبقتل فلان وبضرب فلان ولهذا الموضع وبعثه وبفتح العساكر وغيرها مما لا يحصى وعيانا مثل الجزم بوجود البلاد النائية كالهند والسند والصين والامم
الخالية كقوم فرعون وموسى ضرورة من دون تشكيك واشكل بعض فيه بانه من باب التسامع والتظافر ولو كان من باب التواتر لكان حصول القطع محتاجا الى ملاحظة
الطبقات وحصول لكل منهم مرتبة التواتر وليس كذلك لعدم الاحتياج الى ملاحظة الطبقات بل لا نسمع الا من اهل عصرنا ولم يرد لنا عن سلفهم في ذلك اصلا
فضلا عن ان يحصل به التواتر مع جواز عدم المساواة بين الطبقات في عدد التواتر وكان بعضها واحدا وكان خبر الطبقة الاخيرة او السابقة عليها ناشيا
من خبر واحد او اثنين او ثلثة من دون مرتبة التواتر ولا ريب ان القطع بهذه الامور ليس الا من جهة اجتماع اهل العصر على كذب ومحال العادة تخطائهم سواء كان تواترا

كنبار

من باب تسامعهم او من باب الواحد المحفوف او غيرهما ولا يتعين التواتر ولا وجه للاشكال لانه لا يكون غامضا حتى يحتاج الى ملاحظة الطبقات لكون الهند والسند مثلا
موجودا الان وتواتر كل منهما بالقطع خاصا ولا يكون من باب القرينة لعدم ملاحظة نفيه الخبر ولا ملاحظة كون الخبر نصا او ظاهرا جليا ولا ملاحظة كون المخبر عنه محسوسا
بل تواتره والعلم الحاصل به ضروري كما سيجي وقد خالف في امكانه السمنية والبراهمة وهما طائفتان من اهل الهند وليهما عبدة الاوثان وقائلة بالتناسخ والتاسية من
الحكماء وكلاهما نافيان للاديان والنبوات وبعضهم خص المنع بما لو كان الخبر غامضا لا الموجود وللسمنية شبهات منها انه كان كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام
واحد وهو محال عادة للاختلاف في الشهوات والطبايع والاراء نظير ما مر في التبادر والاجماع وسيجي في حجية العقل وهو ممنوع اولا بما مر فيهما وثانيا بوقوعه
كاجتماع الخلق الكثير على اكل الخبز واللحم والمتعارفات وثالثا بانه قياس مع الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه بحسب العادة من كون نادرة بعضهم اكل الحنطة وبعضهم
اكل الشعير لعادته او فقره او كون غير مضر بحاله وهكذا دون ما نحن فيه من الاحكام ومنها انه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين اذا تواتر نقيضه وفيه انه
لو فرض حصول تواتر نقيضه ينكشف عن عدم كون الاول تواترا ولو كان تواترا لما تواتر نقيضه ومنها انه لو حصل العلم به لحصل مما نقله اليهود والنصارى من
ان نبيهم لانه لا نبي بعده فبطل دين محمد (ص) وفيه منع تواتره لاشتراط تساوي الطبقات في عدد التواتر ومجتنا النصر قد استاصل اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر وكذلك
النصارى في اول الامر مع ان عدم العلم يكفي ومنها ان الكذب يجوز على كل واحد فكذا في الجميع لانه اجتماع الاحاد وفيه ما مر في الاجماع ولهم شبهتان ايضا ترد على كل من
قال يكون العلم الحاصل من التواتر ضروريا كما هو المشهور اولها انه لو حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا بينه وبين ساير الضروريات واللازم باطل لانا نفرق بين وجود
الاسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وثانيهما انه لو كان ضروريا لما اختلف فيه ونحن لكم مخالفون وفيهما اولا انهما لا يردان على من قال بكونه نظريا او لا عرفانا وثانيا
يدفع الاول بتفاوت الضروريات في حصول العلم من جهة كثرة الموانست ببعض دون بعض والثاني بان الضرورة لا تستلزم عدم الخلاف كما نشاهد في الخلاف في السوفسطائية
وانكارها لبعض الضروريات انما هو من جهة العناد وعدم الاستقامة للشبهات والكدورات ولعل المانع غامضا انه يكون نقلا بالواسطة ومع الواسطة لا يتعين التواتر و
تساوي الطبقات في عدده لجواز انتهائه الى الخبر الواحد المحفوف والجواب عنه قد مر بانه لا يختص بكونه خبرا غامضا مع انه لا يكون ممتنعا لجواز اخبار جماعة كثيرة عن جماعة
كثيرة بحيث يحصل القطع بتواتره ثم اختلفوا في العلم الحاصل منه فالمشهور انه ضروري ونسب الى الكعبي وابو الحسين وامام الحرمين انه نظري ونسب الى السيد التوقف في
موضع والتفصيل في موضع وارتضاه الشيخ في العدة قال السيد ان اخبار البلدان والوقايع والملوك وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله
ويجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله ويجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله ويجوز ان يكون مكتسبة من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات
النبي ص وكثير من احكام الشرع والنص الحاصل من الائمة فيقطع على انه مستدل عليه ونسبه انه لو كان ضروريا لحكم بكفر منكره في الاحكام فيمن لا يحتمل جهله به ولو كان نظريا
فلا يحكم بكفره لجواز خفائه عنه وعدم تواتره له احتج المشهور بانه لو كان نظريا لتوقف على ملاحظة الصغرى والكبرى وبانه خبر جماعة كثيرة كان تواطؤهم على الكذب محالا
عادة وكلما كان كذلك فهو صدق وحق فكذا ذلك وملاحظة شرايطه من تواتر كل طبقة فيما كان خبرا غامضا والتالي باطل للقطع بالمتواترات كمكة وهند وغيرهما مع
انتفاء ذلك وايضا لو كان كذلك لما حصل لمن لا يقدر على النظر كالعوام والصبيان وايضا يلزم عدم حصول العلم لمن ترك النظر اذ كل علم نظري مسبوق به فان العالم به يجد
نفسه اولا شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة وايضا يلزم ان ينتفي العلم مع الذهول عن المقدمات والتوالي باسرها باطلة واجيب عن الاول بانا
نمنع عدم الاحتياج الى ملاحظة المقدمتين مطلقا نعم بديهيا فيما يحصل منه اضطرارا فانه على قسمين قسم يحصل بعد حصول مباديه اضطرارا وبديهيا الكسب كالمشاهدات
وضروريات الدين ووجود مكة وقسم منه مسبوق بالكسب والنظر كالمسائل العلمية لانه لا بد ان يحصل المتتبع ملاحظة الكتب وملاقاة اهل العلم ولا ريب ان التتبع و
استماع الخبر يوجب حصول الرجحان في النظر الى حيث يشرف التتبع الى حصول العلم فيلاحظ المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعا منوطا بالحس وان هؤلاء الجماعة
الكثيرة لا يتواطؤون على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري وعلامته كون العلم حاصلا بملاحظة الكثرة وكون تواطؤهم على الكذب محالا او
هو لا يحصل في كثير من المتواترات بخلاف الضروري فانه وان لم ينفك عن المقدمات لكن العلم به لا يحتاج الى ملاحظة الكثرة فان كان مراد المشهور ذلك فمرحبا بالوفاق
فان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى النظر مطلقا فهو مكابرة والى ذلك ينظر كلام السيد وارتضاه الشيخ في العدة وربما قيل بان الاحتياج الى ملاحظة المقدمات
والشرايط انما هو لاجل حصول العلم بالموضوع اعنى كونه متواترا لا لاجل حصول العلم بعد العلم بحصوله والكلام في الثاني من ان بعد العلم بحصوله هل العلم بالتواتر يحصل
بجعل الله اضطرارا او يحصل من جهة كسب العبد ونظره وفيه انه كلام لا طائل تحته لان الكلام في ان العلم هل يحتاج الى ملاحظة المقدمات ككثرة المخبرين اجمالا او
تفصيلا او لا بل يكفي حصوله من حيث هو وان لم يكن ملتفتا اليها كالهند والسند وامثالهما وعلى الاول نظري وعلى الثاني ضروري والا فبعد العلم بالتواتر لا يحتاج الى
مقدمة اخرى حتى يحصل العلم والا يلزم عدم كونه تواترا الا بوقت ان بعد العلم بالتواتر هل يكون العلم بالتواتر حاصلا من فعل الله عقيب هذا القدر من المخبرين او يحصل
بملاحظة العبد المقدمات الملتفتة اليهم اجمالا كما يظهر من بعض حيث قال بعد هذا الكلام ومما ذكرنا ظهر ان المتواترات بعد العلم بالتواتر ايضا يمكن ان يكون نظريا فضلا عن
ابتداء الامر لانا نقول لو كان الكلام من هذه الجهة فلا يختص بالتواتر بل يجري في كل الادلة كالاجماع مثلا بان العلم الحاصل بعد العلم بالاجماع نظري او ضروري
مع ان العلم بالتواتر لا ينفك عن العلم بصدقه والا لا يكون علما بالتواتر كما لا يخفى وعن الدليل الثاني بان العوام والصبيان ايضا لهم من المقدمات ما يترتب في نظرهم معلومة
نظريته بالضرورة وانهم يستفيدون ذلك من المقدمات بان يترتب في نظرهم مقدمات الدليل اجمالا ويحصل النتيجة لهم لكنهم لا يتفطنون من حيث ترتيب الصغرى
والكبرى بل مدار العالم واساس عيش بني ادم غالبا على المقدمات العادية التي يفهمها اكثر العقلاء بل غيرهم من الحيوان كذهابه الى منزله العادي لربط تمام الجواب
عن الباقي واستدل من قال بكونه نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمات والثاني باطل لانه يتوقف على المقدمات كما مر ولما اختلف فيه العقلاء
واجيب عن الاول بانه كثيرا ما يحصل العلم بالخبر مع عدم ملاحظة الكثرة بل مع عدم الشعور بل هو المطرد فان الخبر المتواتر يحصل لكافة الخلق وهم لا يعرفون الشروط
وانما هي امور استنبطها الفضلاء وفيه ان العامي غاية الامر لا يقدر على ترتيب الصغرى والكبرى وان كان مركوزا في اذهانهم وبعد حصولها لهم مع الالتفات

البتة اجمالا يحصل العلم به والفرق بين النظري والضروري احتياج الاول الى المقدمات اجمالا او تفصيلا دون الثاني وان كان الثاني ايضا لا ينفك عن المقدمات كالكل اعظم من الجزء لانه يمكن ان يقال لانه مشتمل على جزء اخر وكلما هو كذلك فهو اعظم والغزالي قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بها فيكون النزاع لفظيا بان من قال يكون نظريا مراده كون العلم بالتواتر نظريا ومن قال بانه ضروري مراده ان بعد العلم بحصول التواتر افادته العلم الضروري وكيف كان فالحق التفصيل توضيحه ان الخبر كلما اكثر يقوى الظن كما اشرنا سابقا الى ان ينتهي الى مرتبة يحصل العلم بملاحظة امتناع اجتماعهم على الكذب ثم قد تكون صار المقدمات مركوزة في الذهن من دون الاحتياج الى ملاحظتها ويكون ح ضروريا نظير ما مر في المجاز المشهور بانه من الكثرة يصير مجازا مشهورا ثم يصير مشتركا تعينيا ثم يصير نقلا فتدبر والحاصل ان الحكم في النتيجة تابع لمقدماته فربما يكون المقدمات كلها ضروريا كقولنا الكل اعظم من الجزء فيكون معنى الكل بداهة معلوما وكذا الجزء والنسبة والصغرى والكبرى عقلا بانه مشتمل على جزء اخر وكلما هو كذلك فهو اعظم او شرعا كوجوب الصلوة او عادة كعدم حركة الجبل لكون المقدمات مركوزة عند العقل فيحصل بالسماع او الالتفات معلوم من دون الاحتياج الى التامل وربما تكون المقدمات كلها او بعضها نظرية فيحتاج معلوميتها عند العقل الى الالتفات الى المقدمات والتامل فيها واثباتها بالعقل او الشرع او العادة حتى يحصل العلم بالحكم ولكن ربما يكثر الاستدلال والتامل فيصل الى مرتبة تصير المقدمات حاصلة عند العقل ومركوزة بحيث يصير بديهية من دون الاحتياج الى التامل وربما تكون نظرية في التواتر ومن الاخبار يحصل الظن وكلما كثرت يقوى الظن الى ان ينتهي الى مرتبة يحكم العقل بملاحظة الكثرة قطعا وربما كثرت هذه الملاحظة الى مرتبة لا يحتاج حصول العلم بها الى ملاحظة الكثرة وهو ضروري فكل متواتر اوله نظري ولا يستلزم صيرورته ضروريا وربما يصير بعده ضروريا سواء كان في المسائل العلمية او غيرها من المبصرات والمسموعات والحدسيات كالتواتر في الاجماع المنقول كما مر في بحثه لان الضرورة انما تكون ضرورة عند المسلمين او العلماء او طايفة مخصوصة او عند العقلاء والكل موقوف على صيرورته ضروريا عند كل منهم نعم جعل النزاع في انه بعد حصول التواتر هل العلم الحاصل منه يكون من فعل الله من افاضته بعد حصول السبب التام او يكون من فعل العبد متجه لكن لا يختص بذلك بل يجري في كل علم سواء كان حاصلا من التواتر او المحفوف او الاجماع او غيرها بل يجري في الظن وغيرهما فتدبر بقي الكلام في شرايطه فاعلم انهم ذكروا له شروطا يرجع بعضها الى المخبر وبعضها الى السامع اما الاول فاختلفوا فيها فمنهم من حصر في الثلثة كابي المكارم وبعضهم في الاربعة وبعضهم في الخمسة كصاحب المعالم وبعضهم في السبعة كالعلامة وبعضهم في الاثني عشر وبعضهم في العشرين وبعضهم في الاربعين وبعضهم في السبعين ومشهورهم كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع اجتماعهم على الكذب وفيه ان العلم الحاصل من الاربعة بل السبعة بل الاثني عشر لا يسمى تواترا اصطلاحا لصحة السلب ولان اجتماع السبعة مثلا على الخطاء لا يكون محال العادة والعلم الحاصل من السبعة او الاثني عشر انما يحصل من الوثوق بالمخبر وساير القراين لا من الكثرة فالحق مع المشهور من عدم تعيين العدد فيه لاختلافه باختلاف المخبر ولفظ الخبر والمخبر عنه كما مر مع اشتراط صدق الكثرة لما مر ومنها كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطئهم على الكذب فهو حسن ومنها كون المخبر عنه محسوسا لا حدسا ولا اجتهادا في الاول لما مر في الاجماع المنقول وسيجئ في الشجاعة والضيافة وفي الثاني كذلك لجواز كثرة الاجتهاد عن المجتهد موافقا في شيء بحيث كانت مخالفة هذه الكثرة محال العادة ومنها استواء الطبقات في عدد البالغ حد التواتر فيما كان بواسطة او وسايط فلو انتهى احدها الى الواحد او الاثنين او حد لا يكون تواترا فلا يكون تواترا وفيه انه ان كان مراده استواء العدد فباطل لجواز كون طبقة مجهول الحال لا يفيد القطع وان كان اقل من المائة والطبقة مظنون العدالة يحصل القطع من اربعين لا يقال فيكون العلم حاصلا من الوثوق ولا يكون تواترا كما قلت في السابق لانا نقول الشرط في التواتر الكثرة وفي الاربعين حاصلة وان كان للوثوق ايضا مدخلية بخلاف السبعة الموثوق بها لعدم الكثرة فيها ولذا يجاز صحة سلب التواتر عنها فتدبر والعلم بالتواتر قد يكون حاصلا بنفسه وقد يكون حاصلا بالواسطة وان لم تكن الواسطة متواترة ومنه متواترات اخبارنا غالبا فانه وان انتهى سلسلة الاسانيد الى المشايخ الثلث والثلث ليس حد التواتر لكن كثيرا ما يكون نظرهم في حديث متواترا وهم متفقون في النقل عنها فيحصل العلم بعدم اشتباههم فيما نقلوه من الرواة وهم اكثر من عدد التواتر فالمشايخ لا يكون طبقة برأسها بل تابعون للطبقات ولذا ترى المتاخرين كثيرا ما يدعون التواتر في الاخبار مع ان اسانيده ينتهي الى المشايخ الثلث ولم يرد عليهم احد والعجب من صاحب لم حيث انكر التواتر في اخبارنا ومن اخر حيث انكر التواتر مما في الكتب الاربعة وربما زاد بعضهم اشتراط كون اخبارهم عن علم ولا دليل عليه لجواز كونهم ظانين ومختلفين واما الثاني فمنها عدم كون السامع عالما بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل ومنها ان لا يكون ممن قد سبق له شبهة في المسألة ولو تقليدا او اعتقاد نفي موجب الخبر وقال بعض ان هذا الشرط مما اختص به سيد المرتضى ووافقه المحققون ممن تاخر عنه وهو شرط وجيه لانه لا يخرج بالشبهة عن حد الاعتدال والاغلب وبذلك يجاب عن كل من يخالف الاسلام ومذهب الامامية في انكارهم حصول العلم بالتواتر من معجزات النبي ص والنص على الوصي سيما فيمن اشرب قلبه حب خلاف ما اقتضاه الخبر المتواتر لا يمكن حصول العلم له الا مع تخليته عما شغله من ذلك الا نادرا وقيل لو كان المراد من اشتراطهما انهما شرطان لماهية التواتر فبعيد وان كان المراد انهما شرطان لحصول العلم منه فالاول مسلم والثاني غير مسلم لانه ربما يحصل العلم من الكثرة ويرتفع الشبهة وقد تبقى نعم يصير باعثا للتفاوت وحصول العلم سهولة وصعبا وفيه انه مع عدم الشرطين قد يكون حد التواتر ولا يحصل لصاحبه العلم به ومراده ان ذلك لا يخرج عن التواتر تتمة التواتر قد يكون لفظيا اما مخصوصا بمعنى كون المتواتر لفظا مخصوصا كاتفاق المخبرين على انه ص قال كذا بحيث يحصل القطع بصدوره بهذا اللفظ منه ع ولكن من حيث الوضع والارادة يكون ظنيا او مجملا كما في الالفاظ المراد منها ان اخبر بعض ان المرة نظيف او طاهر وبعض ان الشيء كذا فيحصل القطع بصدور احد اللفظين لا بالخصوص سواء كان في تمام الحديث كقوله انما الاعمال بالنيات ولا عمل الا بالنية وامثالها او بعضه كقوله ص اني تارك فيكم الثقلين او زيادة ونقيصة في الالفاظ الواردة في تلك الاخبار ففي بعضها ما ذكر وفي بعضها زايد عليه منها انكم لن تضلوا ابدا وهكذا وقد يكون معنويا وهو على ما قالوا ان تكثرت الاخبار في الوقايع واختلف في الدال والمدلول لكن دل كل واحد منها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام ونسب الى العلامة في نهـ والابكي في شرح المنهاج اختصاصه بالاول ولا وجه له وتوضيحه سيجئ ومثلوا الالتزام بوقايع منها شجاعة علي ع في الغزوات كخيبر واحد وامثالهما ومنها سخاوة حاتم في الوقايع من ضيافاته وعطاياه من فرس وابل وامثالهما واورد عليه بان الشجاعة والسخاوة ملكتان ليستا

ولا يدل عليها شيء ومع ذلك فهما غير محسوستين مع اشتراطهم في التواتر كون المخبر عنه محسوسا ورد بعضهم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن الشجاعة والسخاوة بل القدر المشترك الحاصل من الجميع ذات وفيه ان الملكة النفسانية لها اثار فاذا استمعت الحكايات عليها فمن ملاحظة الاثار ينتقل الى المؤثر وهو دلالة بالالتزام سواء كان بيانها مفصولا او لا وذلك قد يحصل من حكاية واحدة في واقعة واحدة كما في خيبر مثلا من تكراره ع الحملات بنحو مخصوص واستقراره في الحرب وعدم الفرار وكونه مستقلا غير مستند به مع كون المقابل عمرو بن عبد ود مشهورا بالشجاعة ومن كون ضربة واحدة منه ع بحيث صار المضروب كذا وكذا فيعلم من تلك الاثار انه قوي بطل بلغ الى اعلى درجة الشجاعة على سبيل الانتقال من الاثار الى المؤثر وقد يحصل من حكايات متعددة ففي واقعة خيبر انه فعل كذا وكذا وفي احد فعل كذا وهكذا فيعلم من هذا المجموع انه لا يصدر الا عن بطل قوي بالغ اعلى درجة الشجاعة وبذلك ظهر فساد ما نسب الى العضدي من ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر الحاصل من الجزئيات ذلك وهو المتواتر لان احادها صدق قطعا بالعادة انتهى فتدبر وذلك لان كان اشتمال الواقعة الواحدة على اثار توجب الانتقال الى المؤثر التزاما كخيبر نعم فرض التواتر يقتضي بلوغ الخبر من اشخاص كثيرة في الواقعة خاصة يحصل من كثرتها القطع بحصول الاثار منه المستلزمة للقطع بالانتقال الى المؤثر او في وقايع متعددة مشتملة كل واحد على بعضها فيحصل القطع منها بالاثار المستلزمة للانتقال الى المؤثر كجود الحاتم لانه ملكة نفسانية لها اثار فقد يحصل العلم بها من باب الانتقال في واقعة خاصة وقد يحصل في وقايع متعددة ومما ذكرنا بان فساد من جعل دلالة المجموع على ذلك الجود من باب التضمن لان محض دلالة المجموع عليه لا يستلزم التضمن لجواز دلالة المجموع على الامارات المستلزمة له وكانت الاثار قدرا مشتركا بين الاخبار من حيث الاستفادة ولو التزاما مما لا تأمل ولا ريب ان القطع بالاثار يستلزم القطع بكون خبر فيها بين تلك الاخبار صدقا ومنها دلالة الالفاظ المختلفة على نجاسة الماء القليل بالملاقات لانه ورد في بعض الاخبار النهي عن التوضئ به وهو بالالتزام يدل على النجاسة وفي بعضها النهي عن شربه وفي بعضها النهي عن استعماله وفي بعضها النهي عن الاغتسال فذلك اما في مطلق النجاسة او في فرد في كل واحد منها من ولوغ الكلب والعذرة والميتة وامثالها سواء كانت الدلالة بالمنطوق او بالمفهوم او بالالتزام او التبعيض ومثل للتضمن بان اخبر احد ان زيدا اليوم ضرب عمرا واخر انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل التواتر المفيد للعلم بوقوع الضرب منه وان لم يحصل العلم منه بالمضروب الخاص وكذا لو اختلفوا في كيفيات الضرب ومن ذلك ورد الاخبار فيما يحرم عند الزوجة فبعضها يدل على حرمانها من الارض وبعضها يدل على حرمانها من العقار وهكذا فيحصل القطع من كثرتها بحرمانها في الجملة لكن الخلاف فيما يحرم عنه والحرمان جزء المدلول وجزئه الاخر هو الارض والعقار فالقدر المشترك هو الحرمان الموجود في ضمن كل واحد منها من باب التضمن وحجية المحفوف والمتواتر مما لا ريب فيها لافادتهما القطع كما هو المفروض وقد مر حجية القطع من اي سبب حصل لكنهما في الفقه في زماننا كالقطرة في جنب البحار فلا يكون مجديا بانفتاح باب العلم في اغلب الاحكام في المبحث الواحد نكتفي بالمباحث المذكورة في الفقه وما سوى المحفوف والمتواتر مما لم يفد القطع بالصدور يسمى خبرا واحدا سواء كان مستفيضا وهو ما بلغ المخبر ثلثا فصاعدا وغير المستفيض هو ما دونه سواء كانت الدلالة قطعية او لا لان القطع بالدلالة لا يستلزم القطع بالارادة فضلا عن الصدور فبما ذكرنا ظهر فساد من توهم ان النزاع انما هو في صورة كون السند والدلالة معا ظنيين وتوهم خروج ما لو كانت الدلالة قطعية دون الصدور عن محل النزاع مدعيا للاستلزام وهو فاسد لما مر بل النزاع فيما كان الصدور ظنيا سواء كانت الدلالة ظنية او قطعية وكيف كان فالخبر الواحد عند القدماء قسمان صحيح وضعيف والصحيح عندهم هو ما يحصل الاعتماد بصدوره من المعصوم ع والضعيف مقابله واما عند المتاخرين فله اقسام يسمى كل قسم منه باسم لان الرواة الموجودين في الطريق ان كانوا اماميين ثبت عدالتهم بتزكية العدلين يسمى بالصحيح الاعلائي ولو ثبت عدالة كلهم او بعضهم بتزكية عدل واحد يسمى بالصحيح المشهوري ولو لم يثبت عدالة كلهم وبعضهم بنص على التوثيق مع ثبوت المدح فيهم يسمى بالحسن ولو لم يكن كلهم او بعضهم اماميين مع وجود النص على توثيقهم يسمى بالقوي وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميا مسكوتا عنهم مدحا وذما وما ليس كذلك يسمى ضعيفا بالمعنى الاعم الشامل لمجهول الحال ومعلوم الفسق وله اقسام اخر وحيثيات اخرى كالمدرج والمضمر والمعلق والمسلسل وامثالها وسنشير الى بعضها في اخر المبحث والثلثة الاخيرة لو كان مضمونها ولو في الجملة موافقا للمذهب المشهور يسمى بالضعيف المنجبر بالشهرة سندا او مضمونا او دلالة وقد مر توضيحها في اخر الاجماع هذا هو الاقسام في الجملة واما امكان التعبد به ووقوعه في الجملة كما في نصب الولاة فقد ظهر مما سبق في تاسيس الاصل في حجية الظن والعمدة بقي الكلام في ان الخبر الواحد لو كان عادلا هل يكون حجة شرعية في غير ما ورد دليل خاص على حجيته كنصب الولاة من جانب النبي او الامام في مقابل السلب الكلي او لا اختلف فيه الاصحاب على اقوال ذهب جماعة الى انه لم يكن حجة وان كان من الصحيح الاعلائي واستدلوا على ذلك بوجوه سيجئ ذكرها بعد ذكر الوجوه الدالة على حجيته منها اصالة حرمة العمل بما وراء العلم كما مر في تاسيس الاصل ولم يكن لنا مخرج عن الاصل لا من العقل ولا من الشرع اما الاول فلادعاء انفتاح باب العلم في اغلب الاحكام الالهية والرجوع الى الاصل في الموارد النادرة المنسدة وعدم لزوم محذور في الرجوع الى الاصل حتى يحكم العقل بحجيته واما الثاني فلعدم دليل من جانب الشارع يدل على حجيته واصحاب هذا القول فرق ثلثة بل اربعة على ما نقل فرقة يقولون بانفتاح باب العلم في اغلب الدين بكثرة الادلة العلمية من الاجماعيات والاخبار المتواترة والاحاد المحفوفة بالقراين الخاصة وهو السيد المرتضى ره وابن زهرة والطبرسي وابن ادريس والقاضي كما هو ادعائهم الاجماع كثيرا ونسب بعض الى المفيد حيث حكى عنه في المعارج انه قال ان الخبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن اليه دليل يفضي بالنظر الى العلم وكذا غيرهم من القدماء والقراين الخاصة امور ذكرها شيخنا البهائي في مشرق الشمسين حيث قال هذا الاصطلاح لم يكن معروفا بين قدمائنا قدس الله ارواحهم كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم بل كان المتعارف بينهم اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه واقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه وذلك امور منها وجوده في كثير من الاصول الاربع مائة التي نقلوها عن مشايخهم بطرقهم المتصلة الى اهل العصمة سلام الله عليهم وكانت متداولة لديهم في تلك الاعصار مشتهرة بينهم اشتهار الشمس في رابعة النهار ومنها تكرره في اصل او اصلين منها فصاعدا بطرق مختلفة واسانيد عديدة معتبرة ومنها وجوده في اصل معروف الانتساب الى احد الجماعة الذين اجمعوا على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار او على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى ويونس بن عبد الرحمن واحمد

محمد ابي نصر او علي العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائهم من عدهم شيخ الطايفة في كتاب العدة كما نقله المحقق في بحث التراوح في المعتبر ومنها اندراجه في احد الكتب التي عرضت على احد الائمة فاثنوا على مؤلفها ككتاب عبيد الله الحلبي الذي عرض على الصادق وكتاب يونس بن عبد الرحمن وفضل بن شاذان المعروضين على العسكري ومنها اخذه من احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها سواء كان مؤلفوها من الفرقة الناجية الامامية ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار او من غير الامامية ككتاب حفص بن غياث القاضي وكتب حسين بن عبيد الله السعدي وكتاب القبلة لعلي بن الحسن الطاطري قد جرى رئيس المحدثين ثقة الاسلام محمد بن بابويه قدس الله روحه على متعارف المتقدمين في اطلاق الصحيح على ما يركن اليه ويعتمد عليه فحكم بصحة جميع ما اورده من الاحاديث في كتاب من لا يحضره الفقيه وهذا القول مدنوب الى جماعة من قدمائنا كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس بل يمكن ان يكون كل القدماء او اغلبهم على ذلك القول كما نسب اليهم الاخباريون كما سيجيء في مقام استدلالهم على قطعية الاخبار وكانت هذه القراين معتمدة للمقطع لهم او معتبرة بما كانوا مفيد اللقطع بالصدور واما ما لا يفيد القطع فلم يعملوا به وان كان صحيحا عندهم اعني كون اطلاق اللفظ عليه حقيقة لكن الحقيقة لا يستلزم الحجية وفرقة يقولون بقطعية ما في الكتب الاربعة ايضا وغيرها من باب دعاء احتفاف ما في الكتب الاربعة او الاعم بالقراين العامة المفيدة للقطع بصدورها عادة وهم اغلب الاخباريين على ما هو المشهور منهم من منع الاجتهاد ومنع العمل بالظن ومن جملة ما افاد ذلك هو الشيخ الحر قايلا اعلم ان مذهب الاخباريين هو ما دلت عليه الاخبار المتواترة فلا يعملون بظواهر السنة النبوية الا بعد معرفة معناها من جهتهم او ما يرد نص صحيح على تفسيرها وعدم نسخها او بوجود حديث عنهم موافق لها في الحكم بمضمونها او يكون فيما مروية من طريق الائمة مع عدم وجود معارض لها وقيام القرينة الحالية والمقالية على انهم رووه لنا لنعمل بها او يكونها متعلقة بالاستحباب او الكراهة لسهولة الامر فيهما وممن افاد ذلك هو الشيخ فخر الدين الطريحي النجفي على ما نقل عنه قايلا انه ذهب من فضلاء متأخري الاصحاب الى عدم جواز العمل بالظنون واستدل بعموم الادلة الناهية وبعموم الاحاديث الدالة الناهية وبعموم الاحاديث الدالة على وجوب القول بالعلم وبالاخبار الناهية من تفسير القران بغير علم وذهب ايضا الى القول بصحة جميع ما في الكتب الاربعة بل وغيرها من كتب الاصحاب وزعم انه قد حصل العلم العادي بصحة جميعها وابطل بفتح هذا الباب كثيرا من القواعد التي شيدها فحول علمائنا السابقين حتى نسب الى بعضهم الضلال والاضلال وتخريب الدين ونحو ذلك من النسب التي يجل لهم من مثلها وتكلف تكلفات نظرية وادخل الريب في قلوب الغافلين وبالشبهة في قلوب الجاهلين والقاصرين من تتبع الاثار وممن افاد ذلك هو الشيخ في بو كما سيطهر لك ما انسبناه من كلماته ونسب الى بعض الاخباريين القول بقطعية المضمون مضافا الى الادعاء قطعية الصدور وفرقة والظاهر انهم بعض الاخباريين ايضا يقولون بحجية ما في الكتب الاربعة لا من باب القطع بالصدور بل من باب شهادة المشايخ وغيرها على حجيتها وفرقة وهم جماعة من القدماء يقولون بحجية الخبر الواحد الصحيح باصطلاحهم كما لا غير سواء كان من الكتب الاربعة او غيرها من باب الدليل الشرعي من الاجماع والايات والاخبار وغيرها وذهب اكثر المتاخرين وهم ارباب تنويع الحديث الى الاربعة بدء بهم او شيخهم جمال الدين بن طاوس ايضا الى حجية الخبر الواحد المفيد للظن من باب الظن الخاص والدليل السمعي اعني الادلة الشرعية عليها سواء كان من هذه الكتب الاربعة او غيرها كالامالي والعيون وامثالها وربما زيد بعضهم الدليل العقلي ايضا من باب كثرة الادلة واختار هذا القول ايضا فرق بعضهم اقتصر على الصحاح الاعلائي وبعضهم الحجية عن غيرها العكر دليل شرعي على غيرها ولا العقلي مدعيا لانفتاح باب العلم الشرعي بالصحيح الاعلائي وبعضهم الحق الصحيح المشهوري وبعضهم الحق الضعاف بالمعنى الاعم المنجبرة بالشهرة وبعضهم الحق الحسان وبعضهم الحق الموثقات ايضا وربما كان منهم من يلحق القويات وذهب جماعة ومنهم المتاخرين الى فساد هذه المذاهب والى حجيته من باب الظن لاجل انسداد باب العلم والاضطرار وهم اصحاب الظنون المطلقة ومنهم ايضا خلاف سيجيء ذكره في المقام الرابع وذهب الحشوية الى حجيته مطلقا من باب التعبد الصرف سواء افاد الظن ام لا على ما نقل الشيخ في الحدايق عن المحقق في المعتبر انه نقله عنهم قايلا ولله در المحقق ره في المعتبر حيث قال افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما تفطنوا الى ما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي ستكثر بعدي القالة ويظهر من كلامه كون الحشوية قايلين بحجية الخبر ولو لم يفد الظن بذاته كالخبر الضعيف الغير المنجبر ولازمه عدم اعتبار الشروط من العدالة وغيرها ولازم قول من قال بحجيته من باب الظن المطلق اعتبارها لتحصيل مطلق الظن او الظن الاقوى بحسب الاعتبار او الواقع او معا ولازم من قال بحجيته من باب الظن الخاص عتبار الشروط لتحصيل الظن الشرعي اعني الموثق المفيد للظن الذي دل عليه الدليل الشرعي كالخبر الصحيح مثلا والحق ان الخبر الواحد من حيث هو واحد عند من كان واحدا لم يثبت كونه حجة شرعية الهية اعني ما اعتبره الشارع من حيث هو واحد حتى يلحق بالظنون الخاصة سواء كان مما كان موجودا في الكتب الاربعة او في غيرها بل بهذا الفرض لم يكن حجة عند الكل والنزاع في اخبار الكتب الاربعة بل غيرها ايضا صغروي بمعنى كون الكل قايلا بعدم حجية الخبر الواحد من حيث هو حتى يثبت الدليل والمثبت لحجية ما في الكتب الاربعة يقول بان كلها مقطوعة الصدور كالاخباريين او قام الدليل الشرعي على حجيتها كالشهادة وغيرها والمنكر يقول بعدم كونها مقطوعة وبعدم تمامية الادلة وكذا المثبت في بعضها يقول بكون بعضها متواترا او محفوفا بالقراين الخاصة كالسيد المرتضى ره او قام الدليل الشرعي على حجية بعضها كالصحيح والمنكر يقول بعدم كونه متواترا او لا محفوفا عنده والادلة المستدل عليها غير تامة وح لا بد للمثبت من اقامة الدليل على مطلبه لما كان مقامنا مقام اثبات الانسداد فلا بد من ابطال سائر المذاهب من يدعي انفتاح باب العلم العقلي او العادي كالسيد المرتضى ره ومن تبعه والاخباريين والعلم الشرعي كاصحاب الظنون الخاصة اما ابطال ما يدعي السيد من احتفاف الاخبار بالقراين الخاصة فبان ادعاء السيد لا يفيدنا العلم بصدقه لجواز خطائه لاختلاف القراين من حيث افادة القطع او الظن بحسب السليقة والادراكات وهو واضح ولا يكون قوله حجة شرعية لنا ولو لم يكن لنا اصول او قراين خاصة فلاحظها حتى نرى هل يفيد القطع ام لا سلمنا صدق مقالته لكن لم يدع لهذا في جميع الاخبار بل يكون مدعيا في بعضها وهو في الاخبار عندنا مجمل وغير معلوم فلا يكون مجديا لنا واما ابطال مذهب الاخباريين فموقوف على ذكر ادلتهم اما من يدعي قطعية صدور ما في الكتب الاربعة او مع الغير فيمكن الاستدلال من جانبه بوجوه الاول بانه موقوف على مقدمات الاولى ان صدور هذه الكتب الاربعة من المشايخ بديهي لا ارتياب فيه وانه مسلم كعلمنا بكون الشرايع المخصوص من المحقق ره لا بعلم بكون هذا الشرايع المخصوص من المحقق ممنوع لا نا نقول ليس الكلام في هذا المخصوص

لا الكلام

بل الكلام انما هو في اصل الشرايع وصدوره منه واما كون الموجود في هذا المخصوص هو الموجود في الشرايع الذي صدر من المحقق فيحصل القطع بذلك بعد ملاحظة النسخ الثلثة او الخمسة مع اتفاقهم في الالفاظ من غير اختلاف فلا ريب في حصول القطع العادي بذلك الثانية ان هذه الكتب الثلثة ماخوذة من الاصول والكتب المشهورة في زمان الائمة المعول عليها كاصل زرارة ومحمد بن ابي عمير وامثالها بقطعهم كون هذا الاصل من زرارة مع قطعهم بثقته ووثاقته وحفظه كقطعنا بكون التهذيب من الشيخ وهذه المقدمة تثبت بامور منها شهادة المشايخ بذلك قال الصدوق ره في الفقيه ولم اقصد فيه قصد المصنفين من ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالت قدرته وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع مثل كتاب حريز بن عبد الله السجستاني وكتاب عبيد الله بن علي الحلبي وكتب علي بن مهزيار الاهوازي وكتب الحسين بن سعيد ونوادر احمد بن محمد بن عيسى وكتاب نوادر الحكمة تصنيف محمد بن احمد بن يحيى بن عمران الاشعري وكتاب الرحمة لسعد بن عبد الله وجامع شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد ونوادر محمد بن ابي عمير وكتاب المحاسن لاحمد بن ابي عبد الله البرقي ورسالة ابي رضي الله عنه الي وغيرها من الاصول والمصنفات التي طرقي اليها معروفة في فهرست الكتاب فانظر الى شهادته بكون ما اخذه من مصنفات هؤلاء الاجلة ومجرد عدم مشاهدته لبعض طلاب المصنفين لا يقتضي عدم كونها مشهورة عنده وثابتة له كما نقطع بكون الانتصار من السيد والجمل للشيخ والغنية لابن زهرة وهكذا ونقطع ايضا بكونهم ثقات اجلاء لا ارتياب فيها ولا منكر مع انا لم نشاهدهم وقال الشيخ في اول التهذيب المقصود بهذا الكتاب بيان ما يتعلق بالاصول وان اترجم كل باب على حسب ما انتجه واذكر مسئلة فاستدل عليها اما من ظاهر القران او من صريحه او من فحواه او من دليله او معناه واما من السنة المقطوع بها من الاخبار المتواترة او الاخبار التي تقترن اليها القراين التي تدل على صحتها واما من اجماع المسلمين ان كان فيها او اجماع الفرقة المحقة ثم اذكر بعد ذلك ما ورد من احاديث اصحابنا المشهورة في ذلك وانظر فيما ورد بعد ذلك مما ينافيها ويضادها وابين الوجه والجمع الخ وكذا الكليني صرح بامثال ما ذكرنا وحاله في اخذ الاحاديث من الاحاديث المشهورة المعول عليها اظهر من الشيخ لقرب عهده من زمان الائمة سيما بالغيبة الى القايم لكونه في زمان غيبة الصغرى بل مشهور ان كافيه وصل اليه وسماه بالكافي ومنها شهادة غيرهم على ما نقلها الشيخ في بو منها ما عن الشهيد الاول في الذكرى بعد الاستدلال على وجوب اتباع مذهب الامامية انه قال ما حاصله انه كتب من اجوبة مسائل ابي عبد الله اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف ودون من رجاله المعروفين اربعة الاف رجل من اهل العراق والحجاز والخراسان والشام وكذلك من مولينا الباقر معروفون مشهورون او لو مصنفات مشتهرة فالانصاف يقتضي الجزم بنسبة ما نقل عنهم اليهم الى ان قال بعد عد جملة من كتب الاخبار وغيرها مما يطول تعداده بالاسانيد الصحيحة المتصلة المستعملة والحسان والقوية ثم قال لا يقال فمن اين وقع الاختلاف العظيم بين فقهاء الامامية اذا كان نقلهم عن المعصومين وفتويهم عن المطهرين لانا نقول محل الخلاف اما من المسائل المنصوصة او مما فرعه العلماء والسبب في الثاني اختلاف الانظار ومباديها كما هو بين سائر علماء الامة واما الاول فسببه اختلاف الروايات ظاهرا لا لاختلاف الالفاظ وان كان مقطوع الصدور كالكتاب او سند وقلما يوجد فيها غير تعارض وقد كانت الائمة في زمن التقية من مخالفيهم فكثيرا ما يجيبون المسائل على وفق معتقد بعض الحاضرين او بعض من عساه يصل اليه من المخالفين او يكون عاما مقصودا الى سببه او قضية في واقعة مختصة بها او اشتباهها على بعض النقلة عنهم او عن الوسايط بيننا وبينهم انتهى ثم قال الشيخ ولعمري انه كلام نفيس الخ ومنها ما عن الشهيد الثاني في شرح الدراية ممزوجا بالمتن قايلا كان قد استقر امر الامامية على اربعمائة مصنف سموها اصولا اربعمائة فكان عليها اعتمادهم تداعت الحال الى ذهاب معظم تلك الاصول ولخصها جماعة في كتب خاصة تقريبا على المتناول واحسن ما جمع منها الكافي والتهذيب والاستبصار ومن لا يحضره الفقيه فانظر الى شهادته الى اخذ الكتب من الاصول التي قد استقر امر الامامية على العمل بها ومنها ما عن الشهيد الثاني في المعالم في بحث الاجازة قايلا ما صورته ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قراين الاحوال ولا مدخل للاجازة فيها ومنها ما عن الشيخ البهائي ره في وجيزته قايلا جميع احاديثنا الا ما ندر ينتهي الى ائمتنا الاثني عشر وهم ينتهون الى النبي الى ان قال وقد كان اجمع قدماء محدثينا ما وصل اليهم من كلام ائمتنا في اربعمائة كتاب تسمى الاصول ثم تصدى جماعة من المتاخرين شكر الله سعيهم لجمع تلك الكتب وترتيبها تقليلا للانتشار وتسهيلا على طالبي تلك الاخبار الى ان قال كالكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار ومدينة العلم والخصال والامالي وعيون الاخبار وغيرها ومنها ما عن بعض الفضلاء انه قال ان اضمحلال تلك الاصول انما وقع بسبب الاستغناء عنها بهذه الكتب التي دونها اصحاب الاخبار الكونها احسن منها جمعا واسهل تناولا والا فتلك الاصول قد بقيت الى زمان ابن طاوس كما ذكروا ان اكثر تلك الكتب كان عنده ونقل منها كثيرا كما يشهد به تتبع مصنفاته ويشهد بذلك كلام ابن ادريس في اخر السرائر حيث انه نقل ما استطرفه من جملة منها اسطرا او اوراقا من الاخبار وبالجملة فاشتهار تلك الاصول في زمن اولئك الفحول لا ينكره الا معاند من المعاندين الجهول ومنها ايضا عن البهائي وعن المحقق الشيخ حسن في المنتقى في قوله قال ما ملخصه ان السبب الداعي الى تنويع الحديث هو انه لما طالت المدة بينهم وبين الصدر الاول وبعد عليهم النقد وخفيت عليهم تلك القراين التي اوجبت صحة الاخبار عند المتقدمين فضاق عليهم ما كان متسعا على غيرهم فالتجئوا الى العمل بالظن بعد فقد العلم لكونه اقرب المجازات فانظر الى شهادة هؤلاء الاجلة بكون اخبار ما في الكتب ماخوذا عن الاصول المشهورة والمعول عليها والى ظهور شهادة الشيخ البهائي ره في كون الاخبار عند القدماء قطعيا وكون عملهم على الاخبار القطعية ولا يبعد جعله كما عن السيد المرتضى وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس وغيرهم من المانعين بالخبر الواحد لكون المحفوف بالقراين عندهم كثيرا بل الاول ادعى الاجماع عليه ولا يبعد كون بعض المصنفات عندهم معلوما من فلان وفلان الثقة مع كونهم قاطعين بتحرزهم عن الكذب كما او غير ذلك من القراين فاضمحلال الحديث ايضا لا يكون خاليا بعد من هؤلاء الاجلة المذكورة ومنها القراين منها ثقة المشايخ وجلالة قدرهم بتبع من اخذهم الاخبار من اي مصنف سيما اذا كان ناشئا على الهلاك وبقائه في الدهور لاجل بقاء الاثار النبوية والائمة ويشهد بذلك احتياطهم في نقل متن الحديث بضبط الترديد لو كان مضطربا ومختلفا من حيث اللفظ مع اتحاده في المال واستيفاء الحكم كما في الكافي في باب مطرية الارض لا بيننا وبين المسجد فاقا وبينه وبين المسجد فاقا وهكذا غيره ونقلهم عن بعض مخالف المذهب لا ينافي ما ذكرنا لان العمل برواية مخالف المذهب يجعل مضمونه حجة دليل على قطعه بصحته واشتهاره مع كون نقله عنه قبل فساد المذهب بعد ترتيبه اقرانه القرينة ولكنه اخذ عن شيوخ اصحابنا الذين عليهم الاعتماد ككتب علي بن الحسين الطاطري فانه وان كان من اشد الواقفية عنادا للامامية الا ان الشيخ شهد وقال في الفهرست بانه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم

الجزم لكثير من المحامل الصحيحة وصرح بما ذكرنا ايضا شيخنا البهائي ره في مشرق الشمسين قائلا ملخصه ان اجتناب الشيعة لمن كان منهم ثم انكر امامة بعض الائمة كان اشد من اجتناب المخالفين في اصل المذهب كانوا يحترزون عن مجالستهم والتكلم معهم فضلا عن اخذ الحديث عنهم فاذا نقل علماؤنا رواية رواها رجل من ثقات اصحابنا عن احد هؤلاء وعولوا عليها وقالوا بصحتها مع علمهم بحاله فقبولهم لها وقولهم بصحتها لابد من ابتنائه على وجه صحيح لا يتطرق اليه القدح كان يكون سماعه منه قبل فساد مذهبه او بعد توبته ويؤيد ما ذكرنا ايضا ما نقل عن الصدوق ره انه نقل في كتاب عيون اخبار الرضا حديثا في سنده محمد بن عبد الله المسمعي ثم قال بعد تمام الحديث ما هذا لفظه قال مصنف هذا الكتاب كان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد سيء الراي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي هذا الحديث وانما اخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة وقد قراته عليه ولم ينكره ورواه لي وكتاب الرحمة انما هو لسعد بن عبد الله فانظر الى شدة احتياطهم وتورعهم في عدم نقل ما لا يثقون به الا مع الانضمام بالقرينة الموجبة لصحته

كامر

الثالثة ان بعد ثبوت كون الماخوذ عنه لهذه الكتب الاصول الاربعمائة مشهورة في زمان الائمة ومعولا عليها ومرجعا للناس يحصل القطع بصدق الماخوذ عنه لوجوه ثلثة الاول ان بعد كونها مشهورة عند الناس يكون مشهورة عند الائمة في كون كتبهم مرجعا للناس لحالية شهرتها عند الناس وخفائها على الائمة عادة وبعد علمهم بكونها مرجعا للناس فاما ان يكونوا عالمين بصحتها وصدورها منهم او يكونوا عالمين بعدمها او يكونوا شاكين فيها والثاني فاسد والا يجب الردع ولو تحقق لوصل الينا كحرمة القياس لان العمل به كان اجلى واكثر من العمل بالقياس فمن عدم تحصيل العلم بالعدم عادة وكذا الثالث لانهم لو كانوا شاكين فيها لوجب عليهم العلم بذلك لتمكنهم من العلم والارادة ووجوب ارشاد الخلق ودفع الضلال والاضلال لهم بعد العلم فاما ان يكون من قبيل الاول او الثاني والثاني فاسد لما ذكرنا بقي الاول وهو المطلوب

الثاني ان رجوع الناس اليها في هذه الاشياء لا يكون الا لاجل قطعهم بثقة مصنفها او ظنهم بها وعدم مطابقة هذه القطوع والظنون جميعا للواقع محال عادة فيكون مطابقا للواقع واذا كان ثقة في الواقع تكون رواياتها حقا لحالية التعمد في الكذب عقلا واما السهو والنسيان فلابد كونه ضررا بالقطع العادي كما نقطع بكون اصل الشرايع من المحقق ومطالبه منه قصدا وشعورا مع انه يحتمل عروض السهو له الثالث القطع الحاصل من تراكم الظنون الحاصلة من حال الرواة في اهتمامهم في تصحيح الحديث ونقل الحديث بالصحيح والتحرز عما يحتمل الكذب قال الشيخ في تو هذه الاحاديث التي بايدينا انما وصلت الينا بعد ان سهرت العيون في تصحيحها وذابت الابدان في تنقيحها وقطعوا في تحصيلها من معادنها البلدان وهجروا في تنقيتها الاولاد والنسوان كما لا يخفى على من تتبع السير والاخبار وطالع الكتب المدونة في تلك الاثار فان المستفاد منها على وجه لا يزاحمه ريب ولا يداخله القدح ولا العيب انه كان دأب قدماء اصحابنا المعاصرين لهم الى وقت المحمدين الثلثة في مدة تزيد على ثلث مائة سنة ضبط الاحاديث وتدوينها في مجالس الائمة والمسارعة الى اثبات ما يسمعونه خوفا من تطرق السهو والنسيان وعرض ذلك عليهم وقد صنفوا تلك الاصول الاربعمائة المنقولة كلها من اجوبتهم ع وانهم ما كانوا يستحلون رواية ما لم يجزموا بصحته وقد روي انه عرض على الصادق كتاب عبيد الله بن علي الحلبي فاستحسنه وصححه وعلى العسكري كتاب يونس بن عبد الرحمن وكتاب الفضل بن شاذان فاثنى عليهما وكانوا يوقفون شيعتهم على احوال الكذابين ويامرونهم بمجانبتهم وعرض ما يرد من جهتهم على الكتاب العزيز والسنة النبوية وترك ما خالفهما وروى الثقة الجليل ابو عمرو الكشي في كتاب الرجال باسناده عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن ان بعض اصحابنا سأله وانا حاضر فقال له يا ابا محمد ما اشدك في الحديث واكثر انكارك لما يرويه اصحابنا فما الذي يحملك على رد الحديث فقال حدثني هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله يقول لا تقبلوا علينا حديثا الا ما وافق القران والسنة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد دس في كتب ابي احاديث لم يحدث بها ابي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا قال يونس وافيت العراق فوجدت بها قطعة من اصحاب ابي جعفر ع ووجدت اصحاب ابي عبد الله ع ... قال ان ابا الخطاب كذب على ابي عبد الله ع لعن الله ابا الخطاب وكذلك اصحاب ابي الخطاب يدسون هذه الاحاديث الى يومنا هذا في كتب اصحاب ابي عبد الله ع فلا تقبلوا علينا خلاف القران الخ فانظر الى شدة حالهم في الاهتمام في تصحيح رواياتهم وكذا حال غيرهم من الرواة كما في الروايات الموجودة في القم من اجتنابهم للرجل من مجرد التهمة بذلك بل اخراجهم من البلد كما وقع ذلك لاحمد بن محمد بن عيسى بالنسبة الى محمد بن احمد بن خالد البرقي من اخراجه من البرقة من قبل طعن عليه العمل ثم اعاده اليها لما ظهر له براءته ومشى في جنازته حافيا اظهارا للبراءة مما رمي به وكما اخرج سهل بن زياد الادمي واظهر البراءة منه ومنع الناس من السماع عنه وكما استثنى محمد بن الحسن بن الوليد من رواة محمد بن احمد بن يحيى الاشعري عن جماعة كثيرة وكذا غيرهم ويدل عليه ايضا ما ذكرنا عن شيخنا البهائي ره من شدة اجتناب الرواة الشيعة لمن كان منهم ثم انكر امامة بعض الائمة ع من اجتناب المخالفين فكيف بالرواية عنهم ويدل عليه ما ورد عنهم من حثهم شيعتهم على الكتابة لما يسمعونه منهم وامرهم بحفظ الكتب لمن يأتي بعدهم كما ورد في جملة من الاخبار التي رواها ثقة الاسلام في جامعه الكافي وغيره في غيره وعلى تحريصهم الشيعة من مداخلة كل من اظهر البدع وامرهم بمجانبتهم وتعريفهم لهم باعيانهم كما عرفت فيما تلونا من الاخبار ومن ذلك ما خرج عن الائمة المتاخرين في لعن جماعة ممن كانوا كذلك كفارس بن حاتم القزويني والحسن بن محمد بن بابا ومحمد بن نصير النميري وابي طاهر محمد بن علي بن بلال واحمد بن هلال والحسين بن منصور الحلاج وابن ابي العزاقر وابي دلف جمع كثير ممن يظهر المقالات الشنيعة من الغلو والاباحات والتناسخ ونحوها وقد خرجت في لعنهم التوقيعات عنهم في جميع الاماكن والبراءة منهم وقد ذكر الشيخ في كتاب الغيبة جمعا من هؤلاء واورد الكشي اخبارا منها الجد ثوا فانظر الى كيفية الاهتمام في الروايات واذا كان الامر على ذلك من اهتمام الرواة في نقل الروايات في المصنفات التي قد عرفنا انها من الصادقين ع كانت اربع مائة مصنف من رجال العصر ومن اربعة الاف رجل وكذا من غيرهم انتخابا من هذه الاجلة في اربعة كتب مع حصول الشهادة من هؤلاء الاجلة بصحتها وكذا غير الشهادة بما ذكرنا يحصل القطع العادي بصحتها وكذا غير الشهادة مما ذكرنا يحصل القطع العادي بصحتها وصدورها عن المعصوم والشبهة التي حصلت للمتاخرين وارباب تنويع الحديث المانعة لحصول القطع لهم امور ثلثة غير مانعة حقيقة لمن صفى ذهنه عن كدورات العصبية مع مشاهدة ما ذكرنا الاول اختلاف الاخبار في كل مسئلة نرى تضادها وتناقضها بحيث لا يمكن الجمع بعضها الثاني نقل المحدثين عن بعض مخالفي المذهب كالفطحي والواقفي وامثالهما الثالث الاخبار الدالة على حدوث دس الاحاديث من بعض الكفرة في زمان الائمة والجواب عن الاول ان اختلاف الاخبار يرجع غالبا الى جهة الدلالة كالعام والخاص والمطلق والمقيد والنص والظاهر وهذا حاصل في التكلمات غالبا ولا دخل له بالسند حتى يحصل الوهن في الصدق وقد لا يكون كذلك كتعارض النصين اللذين لا يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه العرفية او الشرعية او العقلية وهذا

ايضا

ايضا يحصل من جهة التقية ولا يكون من باب الكذب كما يدل عليه الاخبار الواردة عن الائمة منها ما عن الكافي في الموثق عن ابي جعفر ع قال سألته عن مسئلة فاجابني فيها ثم جاء رجل اخر فسأله عنها فاجابه بخلاف ما اجابني ثم جاء رجل اخر فاجابه بخلاف ما اجابني واجاب صاحبي فلما خرج الرجلان قلت يا ابن رسول الله رجلان من شيعتكم من اهل العراق قدما يسألان فاجبت كل واحد منهما بخلاف ما اجبت به صاحبه فقال يا زرارة ان هذا خير لنا ولكم فلو اجتمعتم على امر واحد لصدقكم الناس علينا ولكان اقل لبقائنا وبقائكم قال ثم قلت لابي عبد الله شيعتكم لو حملتموهم على الاسنة او على النار لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين قال فاجابني بمثل جواب ابيه ومنها ما عن الشيخ في يب في الصحيح عن سالم بن ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال سأله انسان وانا حاضر فقال ربما دخلت المسجد وبعض اصحابنا يصلي العصر فقال انا امرتهم بهذا لو صلوا على وقت واحد لعرفوا فاخذوا برقابهم ومنها عن الشيخ في العدة مرسلا عن الصادق ع انه سئل عن اختلاف اصحابنا في المواقيت فقال انا خالفت بينهم ومنها عن الاحتجاج بسنده عنه عن حريز عن ابي عبد الله قال قلت له انه ليس شيء اشد علي من اختلاف اصحابنا قال ذلك من قبلي ومنها ما عن كتاب معاني الاخبار عن ... عن احدهما عن ابي الحسن قال اختلاف اصحابي لكم رحمة وقال اذا جمعتكم على امر واحد لاخذ برقابكم وسالته عن اختلاف اصحابنا فقال انا فعلت بكم ولو اجتمعتم على امر واحد لاخذ برقابكم ومنها عن الكافي بسنده عن موسى بن اشيم قال كنت عند ابي عبد الله فسأله رجل عن اية من كتاب الله فاخبره بها ثم دخل عليه داخل فسأله عن تلك الاية فاخبره بخلاف ما اخبرني واخبر صاحبي فسكنت نفسي وعلمت ان ذلك منه تقية قال ثم التفت الي وقال يا ابن اشيم ان الله فوض الى سليمان بن داود ع فقال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وفوض الى نبيه ص فقال ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فما فوض الى رسول الله فقد فوض الينا هذا وبعد ما عرفت من كون الاختلاف من المعصوم لاجل التقية يتميز مورد التقية عن غيرها بالرجوع الى مخالفة العامة كما يدل عليه الاخبار الدالة على اخذ ما خالف وعن الثاني بان نقل الحديث عن بعض مخالفي المذهب لا يوجب الوهن بالصدق لانهم ما لم يعلموا او يصحح الخبر باحد من الوجوه المذكورة في السابق يمنع تقيتهم عن نقله في الكتب التي عليها عملهم وجعلوها حجة بينهم وبين ربهم وعن الثالث بان الاخبار وان دلت على حدوث الدس من بعض الكفرة الا ان بعد ملاحظة ما ذكرنا من تعريفهم الائمة باعيانهم للرواة وورود التوقيعات في حقهم وامرهم باجتنابهم مع كون حال الرواة على الاهتمام المذكور في السابق يحصل القطع العادي بعدم ظفرهم على ادخال الاخبار الكاذبة في كتب اصحابنا

عرفت ذلك فاعلم ان هذه غاية ما يمكن التقوية من جانب الاخباريين لكن كلها كلمات واهية في ادعاء ايجابها القطع لنا بصدق كل ما في الكتب الاربعة بحيث يرد بها كل من ابصر ولا يحتاج الى الجواب لكن نتصدى له لانه ربما يلاحظها قاصر ويدخل في الشبهة ويوقعها في الضلال والاضلال وهو اما اجمالا فبوجداننا عدم القطع لنا بصدق كل ما في الكتب الاربعة من المعصوم وتفصيلا بان المقدمة الاولى مسلمة واما الثانية فممنوعة لان اثبات هذه المقدمة بشهادة عن المشايخ فاسد لوجوه الاول انهم لو شهدوا لعملوا بجميع ما في الكتب الاربعة والتالي باطل لانهم كالشهيد لم يعملوا الا بالاخبار الصحيحة وكذا شيخنا البهائي ره لم يعمل بجميع ما في الكتب فكذا المقدم الثاني انهم لم يشهدوا بصحة جميع ما في الكتب بل شهد شيخنا البهائي ره باغلبها حيث قال الا نادرا وهو مسلم لكنه مجمل في البين ولا يكون مجديا مع انه ره صرح في مشرق الشمسين بان سبب بعث المتاخرين عن العدول عن متعارف القدماء الى ذلك الاصطلاح الجديد هو انه لما طالت الازمنة بينهم وبين الصدر السالف واندرس بعض كتب الاصول المعتمدة لتسلط حكام الجور والضلال والخوف عن اظهارها وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من كتب الاصول في الاصول المشهورة في هذا الزمان فالتبست الاحاديث الماخوذة من الاصول المعتمدة بالماخوذة من غير المعتمدة واشتبهت المتكررة في كتب الاصول بغير المتكررة وخفي عليهم قدس الله ارواحهم كثير من تلك الامور فاحتاجوا الى قانون يتميز به الاحاديث المعتبرة من غيرها الخ فانظر الى صريح كلامه في خلط الاحاديث المعتبرة وغيرها وهو مع ذلك كيف يشهد بكون جميع ما في الكتب الاربعة مقطوعا او ماخوذا من كتب المعول المتفقة عليها وكذلك الحال في كلام الشهيد الثاني لانه في ... في بحث الاجازة مبدا الغالب في كتب الدراية لم يكن منه شهادة منه على كون ما في الكتب ماخوذة من الاصول التي كان كل واحد منها معمولا عليها عند كل الامامية او اغلبهم مع انه ره في اول الدراية وهو علم يبحث فيه عن متن الحديث وطريقه ليعرف المقبول من المردود وكذلك الحال في كلام الشهيد الاول لانه قال رجال المصنفات في الائمة مشهورون ولم يشهد بان جميع ما في الكتب الاربعة ماخوذة من هذه الكتب المشهورة الثالث سلمنا تحقق الشهادة لكن يرد عليها ما يرد على الاسناد الى الشهادة المشايخ ففاسد بوجوه الاول ان شهادتهم واخبارهم باخذ الكتب من الاصول المشهورة يحتمل ان يكون من الاصول المشهورة سواء كان مرجعا او لا بان اشتهر انه اصل ولم يكن مرجعا سلمنا كونه مرجعا لكن لا يستلزم كونه من باب الوثوق لان رب مشهور لا اصل له بالوجدان مع ان المرجعية قد تكون من باب التعبد على العدالة الظاهرية وقد يكون للامور الدنيوية والتدليس وقد يكون ملفقا مع انه لابد من تمييز الرجوع الموثوق به من غيره وهو انما يكون بالظنون الاجتهادية بعد الفحص ووجدان المقتضي ودفع المعارض والجارح لندرة التواتر المحفوف ويشهد بذلك اختلاف المشايخ في نقل الاخبار في كتبهم زيادة ونقصانا وايضا اختلافهم في الطرق المتصلة باهل العصمة ع وتضعيف كل للاخر في بعض الرواة جرحا وتعديلا وكذا اختلافهم واختلاف مشايخهم في تمييز المشتركات في الرواة جرحا وتعديلا ويشهد به ايضا ما هو المشهور من الصدوق من اكتفائه بتصحيح شيخه ابن الوليد وكذا ادعاء الشيخ الاجماع على العمل بخبر الواحد واكتفائه في العدالة بظاهر الاسلام مع ان اعتماد المشايخ بكون هذا الاصل هو الاصل الخاص من زرارة الخاص مع كونه مرجعا ومشهورا مع فرض توسط الازمنة الكثيرة لا يكون حاصلا الا بالنقل وصيرورة كل المصنفات والمصنفين في جميع الطبقات متواترة عندهم محال عادة سلمنا امكانه لكن لم يتحقق لبنائهم على التصحيح في جميع الاخبار وهو بناء في التواتر وكذا بناء الصدوق على الاكتفاء بتصحيح شيخه مع ان كلامهم وكلام سائر العلماء صريح في اكتفاء المتقدمين وكذا المشايخ على العمل بالصحيح وهو عندهم كل حديث اعتضد بما يوجب الوثوق بمضمونه لا العلم بصدوره وهو لا يكون نصا ولا ظاهرا في كون الاعتماد على التواتر بل يكون من باب الاحاد ولو في بعضها وهو لا يفيد الا الظن المحتمل للكذب والخطاء لهم فكيف بالنسبة الينا وسيجيء توضيح المقال فيما نقل من كلام شيخ الطريحي ليخفى على ان المنقول من الصدوق ره انه رجع عما قال وقال المحقق البهائي ره في شرح المفاتيح فان قلت ان الصدوق ره روى في الفقيه مرسلا عن الصادق انه لا باس ان يجعل في جلود الميتة ما شئت من ماء او لبن او سمن وتتوضأ منه وتشرب ولكن لا تصل فيها ويظهر منه مما ذكره في اول كتابه انه يفتي به ويحكم بصحته ويجعله حجة فيما بينه وبين ربه فكيف ادعيت الاجماع على خلافه قلت جدي ره في ...

وبعضهم يصلي الظهر

صرح بانه رجع عما قال وكذا بعد كونه كثيرا ما يفتي بخلاف ما هو المشهور والجرح والتعديل سلمنا كون ظنهم او قطعهم في تميز المرجع والموثق من غيره حاصلا من التواتر في جميع الطبقات

والمحفوف بالقرائن لكن العلم بالتواتر والمحفوف حاصل لهم من الحدس وهو قابل للخطاء ولا يستلزم التواتر عندهم وعلمنا به هذا لا تكون شهادة الثاني ان المعمول والمشهور

ان اراد كونه معمولا عليها عند طايفة دون اخرى كما هو الاغلب بل هو المتحقق فمسلم لكن لا يتم المقدمة الثالثة لعدم وجوب دعوى كسائر الاختلافيات وان اراد كل واحد من

الاصول معمولا عليها عند جميع الناس فهو محال عادة بالنسبة الى العلم بكون جميع المصنفات كذلك سيما مع الاختلاف فيها جرحا وتعديلا مع كون بعضها في البلاد النائية

وعلى المدعي اثباته والقول بالثاني بمعونة المنقول مدفوع بانه لم يكن محالا بكون جميع المصنفات مرجعا لكل الناس فلا اقل من القطع بعدمه كما مر مع انه لا يكون الا ظنيا

واذا صارت هذه المقدمة ظنية فكيف تنتج الامر القطعي لكن التعويل لمقام الاول والثاني والثالث سيما كون مثل ذلك شهادة لكن اخبار كل واحد من المشايخ انما هو الشبهة

الى كتاب لا كتاب غيره وهو واحد لا يفيد القطع والاخبار المتفقة نقلها في كتب المشايخ مع اتحاد الطريق مسلمة لكنها نادرة ولا تكون مجدية للمدعي اعني جميع الاخبار ضد

واما القرائن كنقبة الشاه واهتمامه في تصحيح الرواة ايضا يفيد الظن لنا لا القطع وينفي التعمد في الكذب لا الخطاء وهو جار في حقه كما مر سلمنا المقدمة الثانية لكن

الثالثة ممنوعة اما الاستدلال بعدم الردع ففاسد من وجوه الاول ان الردع موقوف على علمهم بكون جميع المصنفات مشهورا عند جميع الناس معمولا بها عندهم

وهو ممنوع لجواز كون بعض المصنفات مشهورا ومعمولا عند بعض وبعضها عند بعض وهكذا سيما مع كون بعضها في البلاد البعيدة عند اهلها من غير اطلاع المعصوم عليها

وادعاء كون جميع المصنفات مشهورا في جميع البلاد واهلها او اغلبها محال عادة سلمنا امكانه لكن على المدعي اثباته حتى يثبت علم المعصوم الثاني سلمنا الاطلاع لكن

ولكن الردع موقوف على اثبات وجوب عليه ان مصنفه ثقة واصله صحيح واقعا ام لا وهو ممنوع لجواز عدم الوجوب بناء على اصالة الصحة في افعال المسلمين وعدم وجوب

التجسس فيما في الموضوعات كالكفاية في اداء الشهادة للاسلام ومعاملة اهل الاسلام الثالث سلمنا وجوب اطلاعه عليه لكن الردع موقوف على الامكان ويجوز ان لا

يكون ممكنا لاجل التقية بل مقطوع ولو بالنسبة الى بعضها الرابع سلمنا عدم المانع لكن الردع موجود يقينا ووصل الينا وهو الاخبار منها الدالة على

عدم قبول حديث الامام اذا وافق الكتاب والسنة باعتبار وجود الدس في اخبار الائمة ومنها ما ذكرنا سابقا عن ابن ابي عمير والكشي في كتاب الرجال عن يونس بن عبد

الرحمن عن هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله ع يقول كان المغيرة بن سعيد يتعمد الكذب على ابي وياخذ كتب اصحابه وكان اصحابه المستترون باصحاب ابي

ياخذون الكتب منهم فيدفعونها الى المغيرة فكان يدس فيها الكفر والزندقة ويسندها الى ابي ثم يدفعها الى اصحابه ويامرهم ان يبثوها في الشيعة فكلما

كان في كتب اصحاب ابي ع من الغلو فذلك مما دسه المغيرة بن سعيد في كتبهم باسنادها عن حماد عن حريز قال يعني ابا عبد الله ع انا اهل الكوفة لم نزل فيهم كذاب اما

المغيرة فانه يكذب على ابي ع يعني ابا جعفر قال حدثه ان نساء ال محمد اذا حضن قضين الصلوة وكذب والله عليه لعنة الله ما كان من ذلك من شيء ولا حدثه واما

ابو الخطاب فكذب علي وقال انه امرته هو واصحابه الا يصلوا المغرب حتى يروا الكواكب فانظر الى صحيح هذا الخبر في اهتمام هذه الكفرة في دس الاخبار في الاحاديث

وكيف يمكن دعوى القطع بالعدالة والثقة ومنها ما روي عن عبد الكريم بن ابي العوجا انه لما صلب قال اما انكم ان تقتلوني فقد ادخلت في حديثكم

اربعة الاف مكذوبة وهذا واحد من الزنادقة فكيف بالباقي ومنها ما روي عن ابي عبد الله ع قال لكل امام منا رجل يكذب عليه ومنها عنه ع انه قال في حديث المفضل

المختار وقد قال جعلني الله فداك ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتك وقال واي الاختلاف يا مفضل فقال المفضل اني لاجلس في حلقهم فاكاد ان اشك في اختلافهم وحدثنا

الى ان قال اجد هو كما ذكرت يا مفضل ان الناس اولعوا بالكذب علينا كان الله فرض عليهم لا يريد منهم غيره واني احدثهم بالحديث ولا يخرج من عندي حتى يتاوله على غير

تاويله وذلك انهم لا يطلبون بحديثنا وبحبنا ما عند الله وانما يطلبون الدنيا ومنها ما روي عن ابي عبد الله ع انا اهل البيت صادقون لا نخلو من كذاب علينا فيسقط صدقنا

بكذبه ومنها الاخبار الدالة على وجوب اخذ الاعدل والاوثق والافقه لان هذه المرجحات السندية المنافية للقطع باصل المتعارضين من المعصوم واما الاستدلال

بان تعويل الاشخاص لا يكون الا لاجل قطعهم بالتقية او ظنهم بها وخلافه بمجموع هذه الظنون للواقع او المقطوع محال عادة كما مر فهو فاسد ايضا لان قوله تعويل الاشخاص

اما ان يكون المراد هو تعويل كل الناس في جميع المصنفات او بعضهم دون بعضهم على سبيل التوزيع ولو بالنسبة الى مصنف ومصنف والاول محال عادة والثاني مسلم

لكنه لا يثبت المطلوب لما مر وما ذكرنا ظهر حال القميين ايضا لانهم وان اهتموا في الراوي والرواية لكن الاشتباه في حقهم ممكن كما اشتبه حال البرقي لاحمد بن محمد

عليه ثم ظهر خطائه وحال المعصوم لا يرى الاجتناب عمن اظهر البدع لا يستلزم دفع الاشتباه للراوي عدم حدوث الدس في الاصول وكذا ما افاده شيخنا البهائي

من ان الشيعة يجتنبون مخالف المذهب لا يدل على عدم حصول الاشتباه مع انه صرح بالتباس الاخبار المعتمدة بغيرها لتسلط حكام الظلم والجور وكذا تعريف المعصوم

الكذابين عليهم لا يدل على كونه مطلعا بجميع الكذابين على فرض الاطلاع لا يدل على حصول التعريف منهم لجميع الكذابين لجواز وجود مانع من التقية وغيرها سلمنا حصول

التعريف منهم ع لكل كاذب لكنه لا يدل على وصوله في كل كاذب الى كل المصنفين واما الانتخاب من الانتخاب ايضا لا يستلزم صحة جميع المنتخبات لجواز الخطاء في حقهم سيما

اذا كان الانتخاب على جهة الاجتهاد مع حصول الاختلاف بينهم في حال الرواة **الوجه الثاني** ان تدوين المشايخ هذه الكتب انما يكون على وجه الارشاد للمهتدين العامة واذا

كان كذلك فلا بد من مراعاتهم في نقل الاخبار التي كانت حجة على جميع المذاهب من ليست الا الاخبار المتواترة والاحاد المحفوفة بالقرائن كما في مراعات الشيخ في ذكر الاجماع

والتصحيح مما يكون حجة على جميع المذاهب اعني الاجماع المصطلح والصحاح الاعلائي ولذا يحمل الاجماع المذكور في كلامه مجردا عن القرينة على الاجماع المصطلح بين العلماء وقوله

بالاجماع يوجه اخر ايضا وكذا التصحيح يحمل على التصحيح الاعلائي مع كون مذهبه فيه على طريق القدماء والجواب عنه اولا منع كون مقصودهم النقل فقط بل نقل ما كان حجة

باجتهاداته الظنية وكون مقصودهم منه حجيتها لنفسهم ولمقلدهم ولمن عمل بالاخبار الاحاد وبقاء الاثار في الجملة كسائر المصنفين لا الفائدة العامة بل هو مشهور من السدود

من اعتماده على تصحيح استاده ابن الوليد وكذا حال الشيخ ره في العمل بالاخبار الظنية ظاهر وقياس العلم بالاجماع والصحيح المدعى في كلام الشيخ مع الفارق لكون الاجماع

حقيقة عند العلماء لمعنى خاص ظاهر فيه وذكره مع ارادة غيره مع عدم نصب القرينة مع عدم معلومية اصطلاحه تدليس وكذا في لفظ الصحيح مع انه يمكن

مع هذه الدعوى لعدم الدليل على حمل الصحيح المذكور في كلامه على الصحيح الاعلائي وثانيا سلمنا كون مقصودهم الفائدة العامة لكن لا نسلم كونها مقصودة على

المتيقن

التيقن لجواز كونه على سبيل التعليق بمعنى انه يجب العمل به اذا حصل له شرائط الاعتبار كسائر الناقلين انه حصل له شرائط الاعتبار كالعلم بكون مصنفه مجتهدا

نافذ الحكم في الفتوى دون الفعل فما كان حجة عنده وثانيا سلمنا والملازم من ذلك اقتصارهم على نقل الاخبار المتواترة والاحاد المحفوفة بالقرائن لكن علمهم بالتواتر و

الاحتفاف لا يستلزم علمنا به لجواز خطئهم لان العلم بالتواتر لا يستلزم التواتر الواقعي وكذا الاحتفاف يجوز ان يكون مع الشيء قراين يحصل لشخص العلم بالصدق

بعد الملاحظة ولم يحصل لشخص اخر **الوجه الثالث** ان الكافي مشهور وانه وصل الى حضرة القائم ع وسماه بالكافي ولو كان بعضها كاذبا لوجب عليه الردع

ولا يكون مناسبا للتسمية والجواب عنه ان الشهرة والخبر الواحد لا يفيدان القطع بذلك ويظهر الجواب عن عدم الردع مما سبق ولهم وجوه اخرى سخيفة سيجيء ذكرها

في الاستدلال بحجية ما في الكتب الاربعة والجواب عنها وما ذكرنا هنا اعلاها واقواها ويؤيد ما ذكرنا من عدم القطع بصدق ما في الكتب الاربعة ما نقل عن الشيخ

فخر الدين الطريحي النجفي انه قال من تصفح الاخبار وتتبع الاثار يجد ان اكثر اصحابنا من اهل الكتب المشهورة والاصول المعتمدة كعلي بن ابراهيم ومحمد بن سعيد بن يحيى

العطار واحمد بن ادريس والفضل بن شاذان والحسن بن محبوب والحسين بن سعيد ومحمد بن احمد بن يحيى ومحمد بن علي بن محبوب واحمد بن محمد بن عيسى ومحمد بن الحسن الصفار ومحمد بن

عبد الله ومحمد بن الحسن بن الوليد وجعفر بن محمد بن قولويه ويونس بن عبد الرحمن واحمد بن ابي عبد الله البرقي وامثالهم ممن يوثق بنقلهم لم ياخذ عنهم مشافهة ولم

يجعلوا في اكثر اصولهم وكتبهم سوى ما وصل اليهم بالنقل والرواية ممن يعتقدهم والاخذ عنهم كالزيدية والواقفية والناووسية والخطابية والغلاة والمشبهة والمجسمة ونحوهم

ممن لا يعتمد عليه في النقل لمن يكون اصلا او فرعا في الرواية ومثل هذا اعتراف السيد المرتضى ره وهو اعلم بانتقاد الاخبار حيث قال معظم الفقه وجمهوره بل جميعه

سنده ممن يذهب مذهب الواقفة بان يكون اصلا او فرعا في الخبر او راويا عن غيره او مرويا عنه او غلاة او خطابية او مجسمة او اصحاب الحلول كفلان وفلان والقميين

كلهم من غير استثناء احد الا ابا جعفر بن بابويه ره كانوا مشبهة وكتبهم وتصانيفهم تشهد بذلك وتنطق به فليت شعري اي رواية تخلص وتسلم من ان

يكون في اصلها او فرعها واقفيا او غاليا وهكذا انتهى وهو اقوى شاهد على ما ذكرنا ومن المعلوم ان تلك القراين غير معروفة ولا مضبوطة بل ربما لم تؤثر

بها كما نشاهد من بعضها وغايتها افادة ظن ورجحان واذا كان الامر في التصحيح على هذه القراين الخفية المختلفة باختلاف الانظار فكيف يحصل القطع قال و

يؤيد ما ذكرنا ما ذكره الشيخ في العدة قايلا ان في الاخبار المروية عن النبي ص كذبا كما ان فيها صدقا فمن قال ان جميعها صدق فقد ابعد القول واما من تاخر عن

زمان الصحابة فلا يمتنع ان يكون فيهم من يدخل في الاحاديث الكذب تعمدا او يكون غرضه افساد الدين كما روي عن عبد الكريم بن ابي العوجاء انه لما صلب الخ ثم

قال والذي يخطر بالبال من امر الائمة ع بتمييز الروايات بالعرض على كتاب الله والاخذ بقول الاعدل يدل على ان الاخبار التي وصلت الينا غير سليمة عن المفسدة

انتهى والانصاف ان بعد ملاحظة ما ذكرنا يمكن القول بالقطع العادي بكذب بعض ما في الكتب الاربعة في الجملة واذا ثبت فساد دعوى قطعية ما في الكتب الاربعة

يثبت فساد دعوى قطعية غيرها بالاولوية ومن ادعى ذلك الشيخ ره في ... حيث قال قد اشتهر بين اكثر متاخري اصحابنا قصر العمل باخبار الكتب الاربعة عما

ان غيرها لم يبلغ في الضبط والانتقاد على وجه يوجب الاعتماد على مثله وقد علمت مما قدمناه من كلام شيخنا البهائي ره في الوجيزة ومثله ايضا شيخنا الشهيد في

الذكرى من طوينا في اثناء كلامه المتقدم ذكره عدم الانحصار في الكتب المشار اليها قال السيد المحدث السيد نعمة الله في مقدمات شرحه على ... والحوان هذه

الاصول الاربعة لم تستوف الاحكام كلها بل قد وجدنا كثيرا من الاحكام في غيرها مثل عيون اخبار الرضا والامالي وكتاب الاحتجاج ونحوها فينبغي مراجعة هذه الكتب

واخذ الاحكام منها وكرر قد رأينا جماعة من العلماء ردوا على الفاضلين بعض فتاويهم لعدم الدليل فرايناه لا بل تلك الفتاوي في غير الاصول الاربعة خصوصا كتاب الفقه

الرضا الذي اتي به من بلاد الهند في هذه الاعصار الى اصفهان وهو الان في خزانة شيخنا المجلسي واما من ادعى قطعية صدق الاخبار ومضمونها فدليله في جهة الصدور

لا يخ مما مضى وقد عرفت الجواب عنه مستقصى ودليله في قطعية المضمون ما مر في الاستدلال على قطعية مضمون الكتاب مع جوابه واما من ادعى بطلان تنويع الاحاديث

وكون ما في الكتب الاربعة كلها بل مع غيرها غير قطعي الصدق لكنها من باب دلالة الادلة الشرعية فدليله امور **الاول** شهادة هؤلاء الثقات بصحة ما في الكتب الاربعة

كما تقدم من الصدوق ره ايضا وحكم بصحته وكذا من غيره والشهادة حجة بالاجماع وساير الادلة والجواب عنه اولا بمنع تحقق الشهادة لانها في اللغة اخبار عن اليقين وعلى

ما عرفه الفقهاء اخبار جازم بحق لازم للغير من غير الحاكم فحكم الله ورسوله وخلفائه والحاكم ليس شهادة كما ان الاخبار عن غير المحسوس كالاخبار عن الاجتهادات والحدسيات

ولو كان قطعا لا يسمى شهادة فكيف بما لو كان ظنا كما في المقام لانهم اخبروا عن صحة الاخبار وصدقها اعني كونها من المعصوم ولا ريب كونه من الاجتهاد الظني لان ما

سمعت من زيد وان كان محسوسا الا ان صدقه فيه من سماعه من عمرو ظني حاصل من الاجتهاد في اقوال الرجال في حال زيد وهكذا فهذا يخرج عن الشهادة فلعدم

انصراف اللازم للغير اليه ولكونه اجتهادا مع كونه ظنيا الا ترى لو كان ظنيا لما صح ان يقال الحكم بل لا بد ان يقول الحكم ظنا لئلا يلزم التدليس لانا نقول الظن لو لم يكن

معتبرا فهو كلا ذكر واما لو كان حجة فيصح كما في قول المجتهد بالحكم والفتوى ولذلك لانه لو كان هذا شهادة لكان فتوى المجتهد بصحة مصنفاته ايضا شهادة

والثاني باطل فكذا المقدم وثانيا سلمنا كونه شهادة لكن لم يثبت دليل على اعتبار الشهادة الحاصلة من الاجتهاد في الامور الخفية كما فيما نحن فيه لانصراف الادلة

الى غيرها الثالث سلمنا اعتبارها لكنه موقوف على عدم وجود المعارض في الرواة الموجودة في الرواية والمعارض اعني الجارح لبعض الرواة موجود وثالثا سلمنا عدم

وجود الجارح لكنه من كل واحد من الكتب من واحد لان شهادة الصدوق انما تحققت بالنسبة الى كتابه لا الى كتاب غيره ويعتبر التعدد في الشهادة والقدر المتفق عليه

من المشايخ الاربعة مع اتحاد الطريق اعني الرواة الموجودة في الرواية نادر قطعا كما لا يخفى **الثاني** ان اصحاب هذا التنويع انما ياخذون التعديل والجرح من هذا

المشايخ ولو كان قولهم في التعديل معتبرا لكان معتبرا ايضا في الحكم بصحة الروايات ولو لم يكن معتبرا لوجب اخذ التعديل من كلام غيرهم والثاني باطل فكذا المقدم والجواب

اولا بانه قياس مع الفارق لامكان الاجتهاد في التعديل والجرح بملاحظة كلام المعدل والجارح وعدم امكانه في حكمهم بصحة الروايات لعدم ذكر الرواة فيها ويلزم اخذ

قولهم تقليدا وهذا حرام وان فرض ذكر الرواة فيها نادرا كالشيخ باعتبار الراوي وعدالته والصدوق والنجاشي بخلافه وكان الظن معتبرا لانه من طرح الرواية بالظن الاجتهادي

وكيف ياخذ هذه الرواية تقليدا وثانيا بان الاخبار عن الصحة والتعديل ان كان من باب الشهادة فيشترط فيها الجزم والتعدد وكونه عن امر محسوس خاليا عن المعارض

في الكتب

وكلها منتفية لانه ليس الا عن اجتهاده الظني بملاحظة كلام المعدل والجارح مع انه واحد لكن شهادة كل على حجية كتابه دون كتاب الاخر وهو واحد وان كان
من باب الخبر المفيد للظن او الظن فلا بد من الفحص عن المعدل والجارح في كل رواة الروايات وهو لا يمكن الا بذكرها وبملاحظة كلام المعدل والجارح وهو مناف لاخذ
قول الشيخ مثلا بصحة روايات كتابه لانه تقليد صرف وحرام ونحن لا نقول الا بلزوم تحصيل الظن في التعديل والجرح والاخبار بصحة الروايات وهو قد يوافق
مع الاخبار بصحة الرواية ودليل على اخذ هذه الروايات تقليدا والمعارض ايضا موجود لطعن كل من المشايخ للاخر وبعض رواياته ورواتها الثالث انه
الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة لو لم تكن كلها معتبرة واكتفى منها بالانواع الاربعة يلزم ابطال الدين لندرتها والجواب عنه اولا يمنع ندرة هذه الانواع
لكثرتها ولا يلزم من العمل بها والرجوع في غيرها الى الاصل ابطال الدين وثانيا سلمنا كون الاكتفاء بها مستلزما لما ذكره لكنه يوجب العمل بغيرها ولا يستلزم العمل بهذه
الاخبار غير انواع الاربعة معتمدا دون غيرها من سائر الاخبار والاسباب كالشهرة وامثالها والتخصيص بهذه الاخبار ونفي غيرها ترجيح للمرجوح على الراجح لكون
الاجماع المنقول والشهرة مثلا اقوى من الاخبار الضعيفة من حيث الاعتبار ومن حيث الواقع اما الاول فلان القائلين باعتبار الاجماع المنقول اكثر من القائلين
باعتبار الاخبار الضعيفة الموجودة في الكتب الاربعة وكذا الشهرة واما الثاني فلكون الظن الحاصل من الشهرة والاجماع المنقول اقوى من الظن الحاصل من
الخبر الضعيف وثالثا سلمنا جواز تخصيص العمل بهذه الاخبار لكنه يكون لاجل الاسناد لا لاجل كونها ادلة شرعية ومطلوب الخصم هو الثاني لا الاول
مدبر الرابع الاجماع الحاصل من العلماء في العمل بنسخ الاخبار وهذه منها او في العمل بهذه الكتب لانه لم يردعا لم بعد حدوث هذه الكتب الا وانه عمل بها
والجواب عن الثاني من وجوه الاول انه ان كان مراده بالاجماع على العمل بجميع ما في الكتب فواضح الفساد بل الاجماع بالعكس لان القدماء لم يعملوا ببعضها وكذا المتأخرين
من ارباب التنويع وكذا متأخر المتأخرين من عمل بها من باب الظن لم يعملوا بجميعها وان كان مراده الاجماع على العمل بها في الجملة فهو مسلم ولا يجدي لنا نفعا لان مورد
الاجماع مجمل لان بعض الاصحاب انما يعملون بالخبر المتواتر عنده او المحفوف بالقرائن الخاصة من هذه الاخبار لا غيرها وهو غير معلوم لنا وبعضهم يعملون بالاخبار
المحفوف بالقرائن العامة المفيدة للقطع بصدور الكتب الاربعة وبعضهم يعملون من هذه الاخبار بما كان من الصحاح الاعلائي او مع المشهوري باعتقاد كونه صحيحا
عنده وبعضهم يعملون من هذه الاخبار بما كان مفيدا للظن من باب الظن المطلق والنسبة بين المذاهب عموم من وجه لانه رب خبر ضعيف كان عند السيد
ومن يتبعه محفوفا بالقرائن وعملوا به ولا يكون القرائن موجودة لغيرهم فلم يعملوا به ورب خبر يكون صحيحا بهذا الاصطلاح فيعملون به اصحاب هذا الاصطلاح
ولم يكن محفوفا بالقرائن عند السيد فلم يعمل به ورب خبر يكون مفيدا للظن ولم يكن محفوفا ولا متواترا ولا صحيحا بل من حيث افادة الظن وح فالقدر المجمع عليه هو ما
كان صحيحا محفوفا بالقرائن مفيدا للظن وهو في الكتب الاربعة مجمل لا يكون للعمل مجديا بالسريان الاجمال في جميع الاخبار سلمنا امكان العلم به لكن موارد العلم نادر
كما لا يخفى ولا يلزم من العمل به العمل بجميع ما في الكتب كما هو مطلوب الخصم الثاني سلمنا كون عمل كل العلماء بجميع ما في الكتب كما هو مطلوب الخصم لكن الموضوع متعدد
لان من يعمل بجميعها يكون الموضوع عنده كون الجميع مقطوع الصدور بقرائن الخاصة او العامة او كونها مورد الشهادة بحيث لو لم تكن كذا لما عمل بها من حيث
انها اخبار احاد ومنهم من يعمل بخبر كان معدله بتزكية العدلين او الواحد ويكون الموضوع عنده الخبر المزكى لا انه خبر واحد ومنهم من يعمل بخبر افاد الظن من
حيث افادته الظن وعدم المناص الا العمل به ويكون الموضوع عنده خبرا مفيدا للظن والحيثيات حيثيات تقييدية بمعنى كونه جزء الموضوع للحكم لا التعليلية
بمعنى كونه علة للحكم لظهور ان الموضوع عند الاول هو الخبر المحفوف لا نفس الخبر لا غيره وعند الثاني هو الخبر المزكى لا نفس الخبر ولا المحفوف ولا من حيث افادة الظن وعند الثالث
هو الخبر المفيد للظن لا غيره ومثلك كالوافي كل المجتهد على كون هذا الجسم المائع طاهرا لكن يعتقد بعضهم انه عصير زبيب وهو عنده طاهر سواء كان معتقدا بنجاسة عصير
العنب او كان ساكتا فيه ويعتقد الاخر انه عصير عنبي قبل الاشتداد وهو عنده طاهر سواء كان حاكما بنجاسة الاول او ساكتا فيهما وهذا لم يحقق الاتفاق منه على موضوع
واحد لظهور كون الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في الموضوع لم يكن اجماعا الا ان كل حاكم بموضوع لم يحكم به على جهة هو موضوع اخر ثابتا عند الاخر كما لا يخفى الثالث
الاجماع هنا غير قابل لافادة الكشف من دخول المعصوم او قوله لكون هذه الكتب من الاصول المستحدثة الحادثة بعد زمان الائمة بمدة كثيرة ومورد الاجماع لا بد ان يكون
موجودا في زمان الائمة او كان مما يحتاج اليه كما لو علم كان هذا العام موجودا فيه وادعى الاجماع على ذلك الامر العام كقوله هذا ماء قليل وهو ينجس بالملاقات
بالاجماع فكذا هذا لكونه من افراد مورد الاجماع والمقام لم يكن من احد الامرين اما عدم وجود هذه الكتب بعينها في زمان الائمة فواضح واما ثبوت اندراجها تحت
العموم كالخبر الواحد حجة لعدم ثبوت حجية الخبر الواحد لعدم الاجماع عليه كما سيجيء او كان الاجماع على حجية الاصول الاربعمائة لعدم الاجماع على حجية مجموع الاصول الاربعمائة كما
مر ايضا كيف ومصنف هذه الكتب لم يدع الاجماع عليه الرابع سلمنا كون الاجماع حجة من باب الكشف كما عليه المتأخرون لكن نمنع كونه كاشفا عن رضا النفس
الامري بالعمل بمجموع هذه الاخبار من حيث انها اخبار مع قطع النظر عن الاسناد والقدر المسلم من الكشف هو الكشف عن رضائهم ع بالعمل بها في الجملة والقدر
المتيقن هو الرضا لاجل الاسناد وعدم المناص لا العمل به وهذا لا يستتبع اجماعا ولا يحتاج اليه لثبوته بالعقل القاطع من باب الاسناد واما الاول على ادعاء الاجماع على
العمل بالخبر الواحد فسيجيء تفصيله والجواب عن الخامس انا نعتمد ومن ذلك الاصطلاح غير منضبط القواعد التبيان ولا مشيد الجوانب في الاركان اما اولا فلاعتمادنا
في التمييز بين اسماء الرواة المشتركة على الاوصاف والالقاب والنسب والراوي والمروي عنه ونحوها ولم لا يجوز اشتراك هذه الاسماء وذلك لان الرواة عنهم ع ليسوا محصورين
في عدد مخصوص ولا في بلد واحد كما عن الشيخ المفيد ره ان الذين رووا عن الصادق ع من الثقات على اختلافهم في الاراء والمقالات كانوا اربعة الاف ونحو ذلك عن
ابن شهرآشوب في كتاب معالم العلماء والطبرسي في كتاب اعلام الورى وقد تقدم نظيره عن الشهيد في الذكرى واما ثانيا فلان مبنى تصحيح الحديث عندهم على توثيق رجاله
في احد كتب المتقدمين ككتاب الكشي وغيره نظرا الى ان نقل ذلك منهم شهادة منهم بالتوثيق حتى المحقق الشيخ حسن في المنتقى لم يكتف بنقل واحد من هؤلاء وعنده
الاثنين منهم نظرا الى كونه شهادة واعتبرها مع ان مصنفي تلك الكتب وبين رواة الاخبار من المدة والازمنة المتطاولة فكيف اطلعوا على احوالهم الموجب للشهادة
والاطلاع على ذلك بنقل ناقل او شهرة واما انها كما هو معتمد مصنفي تلك الكتب في الواقع لا يسمى شهادة سلمنا ان ذلك كاف في الشهادة لكن لا يبقى العمل بالشهادة

من السماع

من السماع من المشاهد لا بمجرد نقله في كتابه والاكتفاء به في ذلك كالفرق بين هذا النقل وبين صحة كتبهم واخبارهم ماخوذة عن الصادقين واما ثالثا فلمخالفة
كل للاخر لانفسهم فيما قرروه من ذلك الاصطلاح فحكموا بصحة احاديث هي باصطلاحهم ضعيفة كمراسيل ابن ابي عمير وصفوان بن يحيى وامثالهما زعما انهم لا يرسلون
الا عن ثقة ومثل احاديث جملة من مشايخ الاجازة لم يذكروا لهم في كتب الرجال بمدح ولا قدح مثل احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد واحمد بن محمد بن يحيى العطار و
الحسين بن الحسن بن ابان وابي الحسين بن ابي جيد وامثالهم زعما انهم لا يخبرون الا عن ثقة واما رابعا فلاضطراب كلامهم في الجرح والتعديل على وجه لا يقبل الجمع
فترى الواحد يخالف نفسه فضلا عن غيره فهذا يقدم الجرح على التعديل والاخر يقول بالعكس مع عدم امكان الجمع وهذا يقدم النجاشي على الشيخ وهذا بالعكس الى غير ذلك
بالدليل وبالجملة فالخائض في الفن يجزم بصحة ما ادعيناه والبناء من اصله لما كان على غير اساس كثر الانتقاض فيه والالتباس انتهى وانت ترى بداهة فساد هذه
الكلمات والعجب ممن يدعي انه من فحول العلماء كيف يصدر عنه هذه الكلمات وهي غير قابلة للتصدي للجواب لكن نجيب عنها اجمالا وهو ان الاخبار المعتمد لما
التبست بغيرها فوجب التميز ولما لم يمكن التميز بغير هذه الامور فتعين هذه الامور لافادتها الظن الذي هو اقرب المجازات الى العلم مع ان هذا الخصم يوافقنا
في اعتبار ما يميز صحته باعتقادنا وح فاثبات غير ما ذكرنا من الاخبار الضعيفة بهذا الاصطلاح موقوف على الدليل وقد عرفت عدمه مع انه على فرض تسليم
بطلان هذا الاصطلاح لا يلزم ان يكون كل الاخبار حجة فتدبر السادس ان اصحاب تنويع الاحاديث صرحوا بان مورد التقسيم هو الخبر الواحد وقد عرفت ان اخبار
الكتب الاربعة لا تكون واحدا لاحتفافها بما مر مما دل على قطعية صدورها والجواب عنه انه لم يثبت شيء يدل على قطعية جميع ما في الكتب كما مر ولهم وجوه اخرى
سخيفة ذكرناها مع الجواب عنها في الاجتهاد والتقليد في وجه توقف الاجتهاد على علم الرجال فمن اراد فليرجع اليه بقي الكلام في كون الخبر الواحد حجة شرعية الجهة
ام لا اما مطلق الخبر المفيد للظن بالصحة سواء كان من باب الصحاح الاعلائي او مع المشهوري او مع الموثقات والحسن او الضعاف المنجبرة كما عليه مذهب المتقدمين او بعض
بالخبر الذي كان من باب الصحاح الاعلائي او مع الخبر الذي كان من باب الصحاح المشهوري على اختلاف المذاهب بين المتأخرين ونحن نذكر الادلة ونلاحظ ما فيها وعلى
وعلى الاول نلاحظ شمولها للكل او البعض فاعلم ان النزاع في جهة الحجية والعدم لا يكفي في الحجية المطلقة ولو في ضمن الجواز العقلي في حال الاضطرار بل الكلام انما هو
في الحجية ولو على فرض زمان انفتاح باب العلم كحجية قول المنصوب من جانب النبي ص والائمة او ظواهر الالفاظ المستلزمة للظن بالارادة كما في الكلمات العرفية
لحجيتها ولو فرض امكان تحصيل العلم بالمراد كما مر في الكتاب يمكن الاستدلال على حجيته بالوجه المذكور بامور الاول الايات الشريفة منها قوله تعالى في سورة الحجرات
يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين والاستدلال بها ان يكون بالمنطوق او بالمفهوم او
معا اما الاول فبناء على كون التبين طلب ظهور الحال بالفحص بحيث لا يقبل بعد ظهور الحال بالملازمة العرفية لانتقال العرف الى قبوله بعد ظهور الحال
بالفحص وكذا العقلية لانه لا معنى لطلب الفحص في الخبر بعد الفحص وظهور الحال كان مامورا برده وعدم قبوله وهو اعم من العلم والظن وفي الاخبار التي بايدينا
لما قام العقل والاجماع على عدم وجوب الفحص الزائد الموجب للعلم للزوم تعطيل الاحكام يلزم القبول بعد حصول الظن واذا ثبت اعتبار خبر الفاسق المفيد للظن
ثبت اعتبار خبر الفاسق المفيد للظن ثبت اعتبار خبر العادل والمجهول الحال والواسطة الواقعية بين الفسق والعدالة كالمكلف في اول البلوغ مع عدم حصول
المعصية الكبيرة منه ولا الاصرار على الصغيرة ولا الملكة لو كان خبرهم مفيدا للظن بالاجماع المركب او الاولوية بل يدخل الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة او غيرها
قال بعض نفس الشهرة وما ضاهاها لان الاية تدل على وجوب التبين من الخارج من دون مدخلية الفاسق ووجوده كعدمه والمناط هو التبين على العلمي الا ان
بحيث لا يعد في العرف من العمل به تعريضا في الندم او الظن المطلق بمعنى انه يجب التبين حتى يحصل الظن مطلقا باي شيء كان حتى الظن بالتحرز عن الكذب بصفات الراوي
ما يوجب الظن فيدخل الحسن والموثق والقوي والمنجبر وغيرها وفساده غني عن البيان لما سيجيء من انحصار بالعلمي وفي الاستدلال بها نظر من وجوه الاول ان التبين
بمعنى الوضوح والايضاح لانهم فسروا فيها بروشنائي والظهور ايضا كذلك ومن ذلك قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود وهو في العرف العام
ايضا كذلك لاصالة عدم النقل والتبادر لان المتبادر في العرف من الظهور الوضوح موافقا لما ورد في التفسير التبين كما مر ولصحة سلب استعمال لفظ التبين عن الظن
المشكوك الاعتبار عرفا فالمراد هو العلمي لما مر سيما بملاحظة لفظ الجهالة في العلة لانه لا يصح سلب الظهور عن الظن لانا نقول هو في الاصطلاح مسلم ولا كلام
فيه واما في العرف فممنوع بل يصح سلبه عن الظن المشكوك الاعتبار بلا شبهة وعلى فرض تسليم كون الظهور موضوعا للاعم لا يستلزم كون التبين موضوعا للاعم
لجواز كونه موضوعا لقسم منه اي الظهور العلمي ولذا يقال في العرف ظهر وضح كما يقال هذا مبين وواضح وهو المرادف للعرفان كما فسر والاستبيان بالعرفان والمعرفة ولا
ريب ان بعد حصول الظن بقول الفاسق بملاحظة بعض الامور كاخبار الكثير بانه متحرز عن الكذب لا يصح ان يقال انه عرف الخبر به الفاسق وتبينت سلمنا عدم ثبوته
لذلك لكن لم يثبت كونه موضوعا للمطلق الظهور العلمي الشامل للظن سلمنا كونه موضوعا للاعم في العرف لكن كلام الشارع محمول على اللغة وقد عرفت انه في اللغة
مختص بالعلم سلمنا كونه في اللغة ايضا للاعم لكن الشايع في العرف هو الاول والمطلق ينصرف اليه وقوله في الاخبار التي بايدينا الخ مدفوع بان قيام الاجماع على عدم
وجوب الفحص الزائد لا يوجب العمل بالظن لجواز العمل بالاصل لان ثمرة التبين هو تحصيل العلم وبعد كشف عدم امكانه لا يستلزم قبول الظن الثاني ان على فرض
تسليم عمومية التبين والتواطي معارض بدلالة غيره وقوله بجهالة لانه لا ريب في خلاف العلم ويشمل الظن وح لا بد اما من تقييد التبين بالظهور العلمي او بصرف الجهالة الى خلاف
العلم وحمله على الشك والوهم ولا ريب ان الاول اولى لكونه تقييدا والثاني مجازا وتخصيصا سلمنا عدم اولويته لكن لم يكن الامر بالعكس ايضا ولا يصح الاستدلال للتساوي
انه على فرض تسليم اولوية العكس كان العمل بمطلق الظن مستلزما لجواز قبول قول الفاسق المفيد للظن في الارتداد لكون المورد هو خبر الفاسق عن الوليد في ارتداد
جماعة من بني مصطلق حيث جاء الى النبي ص واخبر بانهم ارتدوا وهو مخالف للاجماع وح لا بد اما من القول باخراج المورد التخصيص او التقييد في التبين بالعلمي
ولا ريب ان الثاني اولى لكون شمول الاية بالنسبة الى المورد صريحا ونصا ولذا اتفق الاصوليون على عدم جواز تخصيص المورد سيما مع كون اخراج المورد وابقاء
التبين على حاله مستلزما لمجاز اخر في لفظ الجهالة كما مر سلمنا عدم اولويته ما ذكرنا لكن لم يثبت اولوية العكس ومعه لا يصح الاستدلال ويرد عليه ايضا بعض ما يرد

على الاستدلال بالمفهوم كما سيجيء واما الثاني اعني الاستدلال بالمفهوم على اعتبار قول العادل او مع مجهول الحال او مع الواسطة الواقعية فاما ان يكون بمفهوم الشرط
او الوصف اما الاول فبان يقال سبحانه تعالى علق وجوب التبين على مجي الفاسق واللازم انتفاؤه عند انتفاء التركيب سواء كان بالجزء الاول اعني المجي او الثاني اعني الفاسق
مع كون المجي للعادل او معا وبعد عدم وجوب التبين فاما ان يكون مردودا او مقبولا وعلى الاول يلزم كون العادل اسوأ حالا من الفاسق وهو بديهي البطلان وح لو جعلنا
الفاسق في المنطوق هو الفاسق المعلوم فيكون مجهول الحال داخلا في المفهوم ولو جعلناه هو الفاسق النفس الامري فيكون داخلا في المنطوق واما الواسطة النفس الامرية
فتكون داخلة في المفهوم على اي حال واما الثاني فبان المستفاد من تخصيص الشارع وجوب التبين على الوصف الخاص اعني الفاسق هو انتفاؤه عند انتفائه وح لو
جعلنا اعتبار مفهوم الوصف من باب سلب الوصف فيكون مجهول الحال داخلا في المفهوم على فرض وداخلا في المنطوق على فرض كما مر والواسطة تدخل في المفهوم على الفرضين
ولو جعلنا اعتبار مفهوم الوصف من باب تبدل الوصف بالوصف المضاد فيكون المفهوم ان جائكم عادل وتخرج الواسطة عن المنطوق والمفهوم معا ومجهول الحال يدخل
في المنطوق فقط لو جعلنا الفاسق هو الفاسق النفس الامري والعادل هو العادل المعلوم ويدخل في المفهوم فقط على فرض العكس ويدخل فيهما معا على فرض كون المراد
هو النفس الامري في الفاسق والعادل معا وح فاللازم وجوب التبين فيه اما لترجيح المنطوق واما للاصل على فرض التكافؤ والتساقط ويخرج عنهما معا على فرض
جعل المراد منهما هو المعلوم هذا والتمسك بها من باب المفهوم ايضا فاسد اما من باب المفهوم الوصف فلوجهين الاول عدم حجيته عرفا وعقلا وشرعا كما حقق في
المفاهيم اما الاول فلعدم استفادة ان جائكم عادل من هذا الكلام عرفا بمعنى ان العرف لا يفهمون ان جائكم عادل فلا تبينوا من قوله ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا
ولذا لو قال ان جائكم عادل فتبينوا لم يحصل التعارض عرفا وهو واضح واما الثاني فلان اثبات الحكم لموضوع في حال اتصافه بوصف من الاوصاف لم يكن مفيدا
لحصره بارادة انتفائه عند عدم هذا الوصف لجواز ان يكون الحكم ثابتا لنفس الموضوع من حيث هو ويكون المقصود ارشاد الحكم لبعض افراده او احواله
او اصنافه لعلم الحاجة به دون غيره وفي المقام يجوز ان تكون الفائدة كون ارشاد حكم الفاسق مقام الحاجة لوقوع خبر الوليد الفاسق او التنبيه على فسق الوليد
كما لا يخفى واما الثالث فلعدم الدليل الشرعي على حجية مفهوم الوصف لا على هذا الوصف الخاص لا من الكتاب لا من السنة ولا من الاجماع الثاني سلمنا حجيته لكن
لا يصح التمسك به هنا ويجي وجهه في وجه عدم صحة التمسك بها على مفهوم الشرط فلوجوه بعضها مقبول وبعضها مردود ونحن نذكر المجموع ونجيب عن المردود
الاول منع دلالته على المدعى لان ما يستفاد من مفهوم الشرط هو انتفاء الجزاء عن الموضوع المذكور في المنطوق عند انتفاء الشرط عنه لا انتفاء الجزاء عن
موضوع اخر عند ثبوت الشرط له توضيحه ان قولك ان جائك زيد فاكرمه يكون مفهومه ان لم يجئ زيد فلا تكرم زيدا لا ان جائك عمرو فلا تكرمه فيكون مفهوم
الشرط في الكلام ان لم يجئك فاسق فلا تكرمه لا ان جائك عادل فلا تكرمه وقوله بان وجوب التبين قد علق على المركب اعني مجي الفاسق ولازمه الانتفاء عند انتفاء المركب
وهو اعم من انتفاء المجي او الفاسق او الاثنين مدفوع بانه تحليل عقلي لا يساعده العرف في مفهوم الشرط وما يساعده العرف هو انتفاء التبين عن الفاسق عند انتفاء المجي منه
لا يقال سلمنا كونه كذلك لكن الحمل في المقام على هذا مستلزم للغوية الشرط لان عدم وجوب التبين باعتبار عدم مجي الفاسق امر لا يحتاج الى البيان لانه لو لم يتحقق المجي فلا
يتصور التبين حتى يحتاج الى الارشاد عدمه لانا نقول هذا فاسد من وجوه الاول ان ورود الدليل من جانب الشارع تاكيدا فيما لا يحتاج اليه امر لا يحصى كثرة الظاهر اذ منها
ويتحقق مثل هذا الكلام كثيرا في العرف كما تقول ان رزقت ولدا فاختنه وان ركبت به فخذ ركابه وان تزوجت فلا تضيع حقها وان قدمنا ولم تضربنا
او ان لم تمت فافعل ذلك الثاني انه لا يلزم اللغوية لانه لو قال تبينوا في خبر الفاسق يستفاد منه الوجوب المطلق في تبين خبر الفاسق سواء تحقق مجيئه لك
او لغيرك ام لا ولازمه اللزوم المقدمي للتفحص عن تحقق الخبر منه لانه على فرض تحقق وجوب التبين في صدقه وكذبه لما كان الوجوب مشروطا بتحقق المجي لكم
فاتى بالكلام المشروط لا المطلق لئلا يلزم الاغراء بالجهل كما تقول في العرف ان دخل زيد دارك فاكرمه مفهومه ان لم يدخل دارك لا ان لم يدخل هذا الشاطر
لهذه الدار وغيرها ولو قال تبينوا في خبر الفاسق يستفاد منه وجوب التبين في خبر الفاسق وان تحقق مجيئه للغير لما كان الوجوب مشروطا فاتى مشروطا لا مطلقا
لئلا يلزم الاغراء بالجهل ومما ذكرنا ظهر فساد ما يقال في المقام من ان جعل المفهوم عدم وجوب التبين عند عدم مجي الفاسق مستلزم لرجوع السالبة الى سلب الموضوع
اعني كون عدم وجوب التبين باعتبار عدم موضوعه اعني المجي لانه مع عدم المجي الخبر لا يمكن التبين فلا يحتاج الى البيان ويكون لغوا وهو خلاف الظاهر من السلب هو
لان ظاهر السلب هو سلب الحكم فقط على فرض تحقق الموضوع وهو لا يصح الا بجعل المفهوم ان جائكم عادل فلا تبينوا لان عدم وجوب التبين لا يكون
باعتبار عدم مجي المطلق بل باعتبار عدم المجي لكم سلمنا كونه من باب سلب الموضوع وكونه خلاف الظاهر لكن يرد عليه انه وان كان خلاف الظاهر من السلب
الا ان اثبات الحكم لموضوع اخر ايضا خلاف الظاهر من مفهوم الشرط والاول اقرب لوروده في العرف كما ذكرنا بخلاف الثاني لانه لم يعهد في مفهوم الشرط ان يراد
اثبات الحكم لموضوع اخر سلمنا عدم كونه اقرب لكن لم يثبت اقربية العكس ومعه يسقط الاستدلال فتدبر وما وجهه المحقق المعاصر بان الله تعالى امر بالتثبت عند
اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي اعني كونه خبرا واحدا وعرضي اعني كونه فاسقا ومقتضى التثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران اذ لو كان
لم يجب التثبت عند اخبار العدل فاما ان يجب القبول الخ ففيه ان غايته عدم ذكر التثبت في الخبر الواحد المطلق الموجود في العادل ولا يدل على عدم التثبت
فيه الا بمفهوم الوصف وقد ظهر فساده الثاني سلمنا دلالة المفهوم عليه لكن اعتبار قول العادل بذاته في الارتداد لكونه مورد الاية وهو مخالف للاجماع
وح فلا بد اما من اخراج المورد او القول بانصراف المفهوم الى النبأ المفيد للعلم بناء على كونه غالبا في خبر العادل المعلوم العدالة في الخبر من المحسوسات او صرف المفهوم
الى اعتباره في الجملة ولو مع انضمام الغير مطلقا او بالنسبة الى المورد ومثله بناء اعتبار التعدد مع بقائه على حاله بالنسبة الى غيره او نفي اعتبار المفهوم هنا سيما
وارجاعه الى ما ذكرنا اولا من عدم الدلالة والاستدلال لا يصح الا على الاحتمال الاول والرابع والاول مخالف للاجماع لكون دلالة اللفظ بالنسبة الى المورد
صريحا دون غيره وح كيف يتصور التصرف في النص دون الظاهر والرابع خلاف الظاهر ولم يثبت ولو سلم على غيره من نفي اعتبار المفهوم او حمله على الاعتبار في
الجملة مطلقا او حمله على الغالب معه لا يصح الاستدلال لا يقال لا نسلم كون اخراج المورد هنا مخالفا للاجماع لعدم كونه موردا شخصيا الا ان المورد الشخصي هو

خبر الفاسق اعني الوليد في الارتداد وهو داخل في المنطوق واما الارتداد المطلق وان كان مع خبر العادل فهو مورد نوعي ولا نسلم كون اخراجه مخالفا للاجماع
لانا نقول العلة اعني حجية اللفظ بالنسبة اليه مشترك لو وجد كما لا يخفى الثالث ان الخطاب مختص بالمشافهين والتابع بحسب الوجود والاستعمال من الاخبار
الموجودة في زمان المشافهة هو غير الاخبار الموجودة بايدينا من حيث كثرة الوسائط وغيرها من السوانح فيها كما لا يخفى فلو انصرف النبأ الى هذا ينصرف الى نبأ
المجتهد عن فتواه ويلزم اعتباره للمجتهد ايضا كالمقلد وهو مخالف للاجماع والعلة مشتركة الورود والتمسك بالاجماع المركب فاسد لجواز عدمه كما ترى عن بعض المتأخرين
اعتبار قول العادل في اثبات العدالة اذا كان مخبرا عن نفسه على سبيل الجزم ولا يعتبر اذا كان اخباره عن غيره من عادل او عدلين فتدبر فيما قال بعض المحققين ان
كل واسطة من الوسائط اما يخبر بلا واسطة لان الشيخ لو قال حدثني المفيد قال حدثني الصدوق ره قال حدثني الصفار قال كتبت الى العسكري ع فالاول وهو قول
العادل بحسب اعتباره وترتب الاثار عليه من انه قول المفيد لما كان المفيد عادلا يجب قبول قوله من انه قول الصدوق ره الخ ففيه ان مقصود المورد ان الخبر
المنقول الاصلي وحجيته اعني كونه من المعصوم ع هنا قسمان قسم بلا واسطة وقسم مع الوسائط والغالب هو الاول واللفظ ينصرف اليه لانه تابع للظهور واللفظ لا
بالتدقيقات مع ان على فرض اعتباره يلزم قبول قول الكل لكونه عادلا مع ان احتمال الكذب بالوقوع في العادل الظاهري وخطائه في الواسطة الواحدة واحد وفي
الوسائط يتعدد بحسب تعددها فيضعف الظن بالصدق وعدم الخطاء واشكاله فيه بوجه اخر هو ان الاية تدل على اعتبار قول العادل وترتب الاثار عليه بذاته
لا ما كان اعتباره موقوفا على اعتبار الاول كما في المقام لان اعتبار قول المفيد حدثني الصدوق ره موقوف على اعتبار قول الشيخ حدثني المفيد كالشهادة على الشهادة
ودفع البدع عن اليقين السابق بنجاسة ثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة ثم حكم بالنقض بوقوعه كالاقرار بالاقرار والحل بانه لا مانع من ترتب بعض
افراد العام في الوجود الخارجي على بعض وان كانت متساوية في نظر المتكلم مدفوع بان الكلام في ظهور اللفظ فلو كان الدال عموما استغراقيا فيشمل ولو كان مطلقا
ففي الاقرار كذلك لان يثبت بالاجماع الرابع ان العدالة موضوعة الملكة النفسانية الامرية الباعثة للاجتناب فهذه ان تثبت على سبيل القطع فيكون قوله في
الاخبار عن المسموعات والمبصرات او امثالهما من الامور الغير الحسية في الاخبار غالبا مفيدا للعلم واطلاق المفهوم ينصرف اليه من باب ورود الشرط مورد الغالب وان
لم يثبت على سبيل القطع كما في اخبارنا فلا يثبت به الموضوع ح اعني كونه عادلا وحمله على ما يثبت به العدالة الشرعية مجاز لا يصار اليه الا بالدليل وليس
الخامس ان اطلاق هذا المفهوم معارض بالتعليل المستفاد من ذيل المنطوق ان تصيبوا قوما بجهالة الخ الدال على عدم جواز العمل بغير العلم مطلقا وان كان من
عادل والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه ويمكن ترجيح المنطوق بوجهين الاول كونه منطوقا الثاني كونه عاما استغراقيا بخلاف المفهوم ولا ريب في اولوية
التقييد في المفهوم على التخصيص في المنطوق بوجهين كما مر وعن نظر من وجهين الاول انه مسلم فيما لم يكن التقييد في المفهوم موجبا للزوم اللغوية وليس المقام كذلك
لان تقييد المفهوم اعني قول العادل بصورة افادة العلم مستلزم لالغاء الشرطية لعدم الفرق بينه وبين الفاسق ح من اعتبار قولهما على فرض افادة العلم و
عدمه على فرض عدمها وح يكون الشرط لغوا بالمرة وكلام الحكيم منزه عنه ومعه لا ريب في اولوية التخصيص في المنطوق بغير العادل الثاني انه مسلم فيما لم يكن المفهوم
اقل موردا والمقام ليس كذلك لان المفهوم اقل موردا بالنسبة الى المنطوق لكون العادل قسما من اقسام الجهالة وما لا يفيد العلم واقل الموردين وارد غالبا على الاكثر
الموردين وان كان الاكثر فيه تقييدا او في كثرة المورد تخصيصا مثلا لو قال المولى لا تعمل بالانعام واقبل قول فلان فلا ريب ان العرف يفهمون من الثاني استثناء
قوله مطلقا والمقام كذلك كما لا يخفى وفيما ذكرنا نظر لانه مسلم فيما اذا كان المفهوم مفهوما مع كونه متواطيا بالنسبة الى الحالين واما فيما كان في المفهوم ضعف مع عدم
التواطي فيه بالنسبة الى مادة الفرق ومادة الجمع من كونه شايعا في الاول فلزوم اللغوية غير مسلم لرجوع التصرف في المفهوم الى التخصيص في عدم شموله للحال الاخر
لا من باب التخصيص حتى يلزم اللغوية والمقام من هذا القبيل لان في دلالة المفهوم في المقام ضعفا كما مر في وجه الاول وهو بالنسبة الى الحالين لا يكون متواطيا
كما مر من كون الغالب في قول العادل المعلوم العدالة الحصول للعلم من اخباره ويبعد وجه المنطوق فيكشف عن وروده مورد الغالب غاية السادس ان المفهوم
معارض بالعمومات الناهية والنسبة بينهما عموم من وجه كما مر ويظهر وجه الترجيح والعدم مما مر من السابق بعينه السابع ان المفهوم معارض بالاخبار الدالة على رد
وطرح ما خالف الكتاب كما مر ذكره في الرد على الاخباريين والنسبة بينهما عموم من وجه لاخصية المفهوم من موافقة الكتاب وغيره واعمية الاخبار من قول العادل وغيره
والترجيح الدلالي يكون مع الاخبار لكونها منطوقا وعاما والترجيح السندي يكون مع الكتاب ولو لم يكن الاول ارجح لكونه جمعا والاخر طرحا لم يكن الامر بالعكس
ومعه يسقط الاستدلال بالرواية لا يقال هذه الروايات مخالفة للاجماع لان مقتضاها قبول قول العادل اذا وافق الكتاب وطرحه اذا خالف الكتاب والتفصيل مخالف للاجماع
لان كل من قال باعتبار قول العادل قال مطلقا وح يحصل التعارض بين مقتضى هذه الاخبار بواسطة الاجماع المركب ويكون مفهوم الاية سالما عن المعارض لانا نقول
لا يكون مقتضى الاخبار التفصيل لان مقتضاها قبول قول العادل لاجل الموافقة مع الكتاب القطعي السند لا من حيث هو وح يكون مقتضاها نفي اعتبار
قول العادل من حيث هو مطلقا ومحل الكلام انما هو الثاني لا الاول كما لا يخفى وادعاء الاجماع المركب بينهما غلط جزما لان السيد المرتضى ره ومن تبعه يمنعون
العمل بخبر الواحد من حيث هو ولا يمنعون الخبر الموافق للكتاب القطعي السند كما لا يخفى لا يقال هذه الاخبار معارضة بالاخبار الواردة في علاج المتعارضين في اخذ
الاعدل والموافق للمشهور والمخالف للعامة وامثالها لانها تدل على اعتبار خبر الواحد في الجملة وح يحصل التعارض بينهما ويكون مفهوم الاية سليما عن المعارض
لانا نقول نمنع دلالة هذه الاخبار على اعتبار خبر الواحد من هذه الجهة اعني كونه حجة من حيث هو مع قطع النظر عن الانضمام كما سيجيء الثامن ان الامر في التبين
حقيقة في النفسي وبعد التعذر فظاهر الدليل اعني علي ما نعلم نادرين في غير النفسي مع انه لا معنى لوجوب التبين من حيث هو يمكن ان يكون المراد هو الشرطي
اعني ان اردتم العمل فتبينوا ويحتمل ان يكون مقدميا من باب ان العمل بالاخبار الصادقة من الفاسق واجب ومن الكاذبة حرام فيجب التبين من باب تميز
الصادقة من الكاذبة فان كان من باب الاول فيصح الاستدلال لان مفهومه ان اردتم العمل بقول العادل فلا تبينوا ويثبت القبول بالملازمة العرفية واما
لو كان من باب الثاني فلا يصح الاستدلال لانه ح يدل على عدم الوجوب المقدمي وهو اعم من ان يكون العمل بالاخبار الصادقة الصادرة من العادل واجب

العلم مط كالفاسق ولكن لما كان ذو المقدمة حاصلا في الواقع بكون جميع اخباره صدقا في الواقع فلم يجب التبين او واجبا مشروطا بانه ان حصل العلم بالصدق
او انضم اليه قول عادل آخر فيجب العمل ولا يجب التبين وح فعدم وجوب التبين لا يدل على العمل بقول العادل بذاته ومعه لا يصح الاستدلال الا انه ما العرفية بين
العادل والفاسق حيث جعلت في الثاني وجوب العمل باخباره الصادقة مط وفي الاول مشروطا وليس هذا الا تحكما لانا نقول التحكم ممنوع لان الوجه المطابق لما كان مستلزما
لوجوب التبين مقدمة وهو قد يكون موجبا لظهور الكذب الموجب لانفتاح حال المخبر ويجوز ان يكون مقصوده تعالى عدمه بالنسبة الى العادل تعظيما له دون الفاسق
تحملا لله تعم بالنسبة الى العادل مشروطا التاسع ان المفهوم يدل بالمطابقة على عدم وجوب التبين وبالملازمة يثبت القبول واعتبار اللازم موقوف على
اعتبار الملزوم والملزوم في اخبارنا ان خص المفهوم بالاحكام فخالف للاجماع على لزوم الفحص عن المعارض من حيث الارادة والصدق معا الا انا لو فرضنا حصول للاجماع
القطع بالاخبار العادل بلفظ صريح غير قابل للتاويل لوجب الفحص عن المعارض لجواز تحقق مثله في العدالة الواضحة جيته وح لا بد من طرح احد السندين ان
وجد الترجيح الخارجي ومن طرحهما معا لو لم يتحقق الترجيح ولجواز صدقهما مع كون احدهما تقية او وروده للتخصيص والتقييد وامثالهما وان خص بالموضوعات
فيلزم قبول قوله مط ولو في الارتداد وهو مخالف للاجماع وان حمل عليهما فيرد الايرادان وفي الاول ان التبين والفحص عن المعارض انما هو بعد فرض اعتبار الخبر
من حيث هو والتبين في الفاسق لاجل عدم اعتباره من حيث هو وفي المفهوم يكون المراد منه انه حجة من حيث هو ولكن لا يستلزم عدم الفحص عن المعارض بعد
فرض اعتباره فيدل الثاني ان مورد الموضوعات فلا يمكن اخراجها منها فح فان قال بالمفهوم فيلزمه الحمل على اعتباره مستقلا الا ما خرج كالارتداد فيحمل على
الاعتبار في الجملة فيه وقال بعض باختصاصه بالمورد ويثبت في الاحكام بالاجماع المركب ولا يمكن العمل بعضهم به في الاحكام دون الموضوعات وفيه ان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص المحل فلا احتياج الى الاجماع المركب العاشر ان التمسك بالمفهوم انما يصح اذا كان مطلقا وهو يصح اذا كان المراد بالفاسق في المنطوق مطلق
الفاسق وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد هو الفاسق المعين اعني الوليد وعدم الذكر بخصوصه يجوز ان يكون لعدم التصريح بل للتنبيه ومعه لا يصح الاستدلال
لكونه ح من باب مفهوم اللقب هو ليس بحجة وفيه ان العبرة باطلاق اللفظ لا بخصوص المورد الحادي عشر ان الاستدلال انما يصح اذا كان المفهوم مط وهو موقوف على
اثبات اشتراط موافقة المفهوم للمنطوق كما هو ممنوع والجواب عنه اولا ان هذا من صور المطابقة كما لا يخفى لعدم عموم في المنطوق حتى يرجع السلب الى العموم ويصير من
باب سلب العموم وثانيا سلمنا كون المفهوم مثبتا لاعتبار قول العادل في الجملة وح نقول هذا المورد المجمل ان كان هو صورة افادته العلم فيلزم لغوية الشرط وان كان
هو الاعم فيثبت اعتباره فيما لم يفد العلم ولو في مورد ويثبت في غيره بالاجماع المركب الثاني عشر ان الفاسق هو الخارج عن طاعة الله في نفس الامر بارتكاب الكبائر او الصغائر
ومن لم يكن كذلك فهو المعصوم او نادر وقوله تعم يفيد العلم وفيه ان الفاسق هو الخارج عن طاعة الله باتيان الكبيرة او الاصرار بالصغيرة وح فالمفهوم يشمل ما لو فعل الصغيرة
الثالث عشر ان التبين لو حمل في المنطوق على الظن يلزم اعتبار قول العادل في الاحكام من باب التعبد والسببية المطلقة اعني ولو لم يفد الظن ويلزم من ذلك اثبات قول
الحشوية وهو مخالف للاجماع ولا يقول به الخصم ولو حمل على العلم فيلزم عدم التبين العلمي في غيره ويقبل قوله مع عدم وجوب التبين الظني فيه وهو في الاحكام
خلاف الاجماع وفيه اولا انا نختار الاول ولا يرد ما ذكر لكون المفهوم ح منصرفا الى الحالة الشايعة اعني صورة افادة الظن ولا يشمل غيرها وثانيا نختار الثاني ونصرف
المفهوم الى الغالب المفيد للظن الرابع عشر ان من تمسك به يلزمه نفي حجية قول العادل لان من جملة نباء العادل هو نباء السيد المرتضى ره بادعائه الاجماع على عدم حجية الخبر
الواحد والجواب عنه اولا منع الانصراف وثانيا بان الامر دائر بين اخراج هذه النباء وابقاء غيره مما يكون اخذه للطرح الاول وبالعكس والاول اولى لكونه تقييدا
او اخراجا للنباء الواحد بخلاف العكس لكونه موجبا لخروج جميع اخبار الاحاد الا خبر السيد المرتضى ره وثالثا بانه يلزم تخصيص الاية بورود خبر سيد المرتضى بعدم
حجية الاخبار وهو بديهي الفساد لوروده في الخبر في الارتداد ورابعا ان هذا النباء معارض بنباء الشيخ بادعائه الاجماع على حجية الخبر الواحد والثاني اقوى لاعتضاده
بنباء المحقق والعلامة ره على ادعاء الاجماع سلمنا عدم الترجيح وح يتساقطان ويكون المفهوم بالنسبة الى غيرهما سليما عن المعارض الخامس عشر ان الشرطية انما
هي من اداة الاهمال لا يستفاد منها العلية في الجملة ويكون المفهوم تابعا ويثبت منه حجية قول العادل في الجملة والجواب عنه اولا انه يستفاد منها هنا العلية المطلقة
كما في قوله اذا اسبغت فاحمد الله وثانيا بان المورد المجمل في المفهوم اما ان يكون هو صورة افادة العلم او غيره وعلى الاول يلزم لغوية الشرط وعلى الثاني تثبت غيره
بالاجماع المركب السادس عشر ان المفهوم مقتضاه عدم وجوب التبين وبالملازمة العقلية يثبت حجيته قوله وهي ممنوعة لجواز الواسطة بين الرد المطلق والقبول المطلق
وهي التوقف على فرض كون المراد من الامر هو النفسي كما هو حقيقة اللفظ وفيه ان المراد هو الشرطي او المقدمي كما مر السابع عشر ان المفهوم غاية الدلالة على عدم وجوب
التبين ويلزمه الاباحة ويلزمها احراز العمل ولا يثبت به وجوب العمل والجواب عنه اذا سلم الجواز يثبت الوجوب بالاجماع المركب الثامن عشر ان غاية هذا الاستدلال
انما هو بمفهوم الشرط وحجيته اول الكلام لما انكره السيد والمشهور وان ذهبوا الى حجيته لكنه لا يصح الاستناد الى ظن الحاصل من الشهرة لكون حجيتها اول
الكلام ويلزم من التمسك به الدور والجواب عنه ان حجيته انما يثبت بفهم العرف المقطوع الحجية في الالفاظ التاسع عشر انه استدلال بظاهر الكتاب وحجيته اول
الكلام اما من باب ما ذهب اليه الاخباريون او من باب انه بعد حصول الوهنات بالاستدلال بكثرة يضعفه ويسقطه عن درجة الاستدلال ومنه قوله تعم ولولا
نفر من كل فرقة طائفة منهم ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الاستدلال اما بان لعل موضوع للترجي المستلزم للجهل
وهو محال في حقه تعم وبعد تعذر الحقيقة يتعين حمله على الوجوب لكونه اقرب المجازات بالنسبة الى الطلب المطلق او لان الحمل على الطلب المطلق الشامل للاستحباب
فاسد هنا اذ لا معنى لاستحباب الحذر لان المقتضي اعني ترك الواجبات او فعل المحرمات اما ان يكون موجودا ام لا وعلى الاول يجب الحذر وعلى الثاني لا معنى
لاستحبابه كما لا يكون معنى لوجوبه وان كان احتمال الوجوب موجودا لان مع الاحتمال اما ان يكون قائلا بالبراءة او الاحتياط وعلى الثاني يجب الحذر وعلى
الاول فلا معنى لاستحبابه كما لا يكون معنى لوجوبه سيما في المقام اعني العمل بالخبر لانه لا معنى لاستحباب العمل بالخبر او بمقتضى الخبر اما الثاني فلانه يصح في المستحبات
والمكروهات واما في الواجبات والمحرمات فلا يتصور الاستحباب الا في احد فردي الواجب التخييري والمفروض انه لا فرد آخر هنا الا يجعله مخيرا بين العمل بالاصل

او الخبر

او الخبر او مقتضى الاصل والخبر وهو لا يتصور هنا ايضا لان الاصل حجة ما لم يتحقق الدليل وبعد تحققه فلا يبقى الاصل وح فلو كان الخبر الواحد حجة
فلم يبق الاصل وح فلو كان الخبر الواحد حجة فلم يبق الاصل حتى يتصور التخيير ولو لم يكن حجة لا يتصور العمل بالدليل حتى يتصور التخيير على ان هذا التخيير مخالف
للاجماع وكيف كان فيتعين الحمل على الوجوب وح يكون المعنى يجب الحذر ولما لم يصح التكليف بالحذر لكونه من الافعال الاضطرارية يتعين صرف الحذر الى
الاثار المترتبة على الحذر اعني العمل وح يكون المعنى انه يجب العمل بقول المنذرين سواء افاد قول المنذر بناء على التوزيع او المنذرين بناء على عدمه العلم
ام لا وسواء كان انذارا في الفتوى او في الرواية او بان ثبوت وجوب الانذار بخطاب الشارع يثبت وجوب العمل بقول المنذر لان وجوب المقدمة مع
استحباب ذي المقدمة بديهي البطلان او بان قوله لعلهم يحذرون على فرض حمله على بيان غاية الانذار اعني ليحذروا ويتفرع على ليعملوا فيدل بالملازمة العرفية على
وجوب العمل بقول المنذر والاستدلال بها فاسد اما على الوجه الاول فلوجوه الاول ان بعد تعذر الحقيقة فالحمل على الوجوب ممنوع لان الحمل عليه موقوف
على اقتضاء المجازية وكونه اقرب المجازات وكلاهما ممنوعان اما الاول فلان من المجازات هو حمله على بيان غاية الانذار اعني لينذروا ويحذرون واما الثاني
فلعدم الانتقال اليه عرفا بعد تعذر الحقيقة بل هذا اولى بقرينة سبقه لينذروا مع ان الحمل على بيان غاية الانذار مجاز واحد والحمل على الوجوب مستلزم لمجازين
من حمل لعل على الوجوب وحمل الحذر على اثاره لعدم صحة تعلق الوجوب بالحذر لما مر ولا ريب ان ارتكاب مجاز واحد اولى الثاني سلمنا اولوية المجازين لكن التصرف
في الحذر يمكن ان يحمل على انهم يطيعون او لا يعصون بمناسبة معنى الانذار لانه ابعض من اثار الحذر ويمكن حمله على انهم يعملون بقول المنذر لمناسبة التفقه في الدين
وعلى الاول لا يصح الاستدلال وسيجيء توضيحه الثالث ان الاستدلال بها فاسد لما سيجيء من الوجوه الواردة على الاستدلال بها على فرض حملها على بيان الغاية
واما الوجه الثاني فلان مجرد كون المقدمة شرعية لا يستلزم كون ذي المقدمة شرعية كما في صورة العكس بل المناط في الشرع والعقل ان الحاكم بالحكم في
اي مرتبة ان كان هو العقل فهو عقلي وان كان هو الشرع فشرعي والحاكم بوجوب العمل هنا هو العقل نعم لو انتقلنا من قول الشارع لينذروا الى ليعملوا بكونه مراده
من لينذروا والتوجه الوجوب الشرعي وهو ممنوع هنا سيما بعد تعقيب قوله تعم لعلهم يحذرون لان العمل متاخر عن الحذر فكيف بعدم ارادته من لفظ السابق
فتدبر وبعد كون الحاكم هو العقل لا يكون حاكما بوجوب العمل بقول المنذر مط بل يحكم بوجوب العمل في الجملة مع ان على فرض التسليم لا يصح الاستدلال لوجوه
اخر كما سيجيء واما الوجه الثالث فلوجوه الاول منع الانتقال عرفا من لفظ يحذرون الى يعملون لان الانذار في اللغة والعرف عبارة عن ذكر المخوفات من الوعظ
والنصائح والوعد والوعيد وهو غير انذار بنفس الاحكام كما لا يخفى وح لا يكون شاملا لانذار الروايات ونفس الاحكام وحصول الحذر لاجل ذكر المخوفات
لا يستلزم قبول قول المخوف لكونه قهريا كما هو يحصل من المنذر وان كان غير ثابت العدالة ولذا اطلق في كلام الشارع ولم يقيد بالعادل فتدبر وح فالمنا
للمخوف هو الاطاعة وترك المعصية ولا ربط له بالعمل فكيف بقول المنذر لعدم شموله لانذار الرواية والحكم كما مر ويختص بالمقصر من ترك الاعمال او ترك التحصيل
او هما معا ولا يشمل القاصر ولكن يرد عليه ان التفقه في الدين هو العلم باحكام الدين ولينذروا ح يكون ذكر احكام الدين مع التهديد لمن عصى انه لو لم يطع
كان كذا ويلزمه قبول قول المنذر لانه لا معنى لوجوب الانذار مع عدم قبوله الثاني سلمنا شمول الاية لاكثر من ذلك لكن المتبادر من الاية هو الانذار في الفتوى
لان التفقه في الدين يكون ظاهره هو العلم باحكام الدين اجتهادا وسماعا من المعصوم لبيان المسائل ثم انذارها للجاهلين عن احكام الدين وسماع الرواية و
انذارها لا يستلزم العلم بمضمونها للمنذر ولا المنذر حتى يكون فقيها في الدين وقبول قول المتفقه المنذر في الفتوى للمنذرين والمقلدين مسلم والكلام
انما هو في قبول قول المنذر في الرواية سواء كان عالما في الدين اجتهادا او سماعا من المعصوم ع او من قوله حجة كالولاة او لا يكون عالما في الدين بل مجرد الراوي
لا يقال المسلم حجية قول المجتهد للمقلد في الفتوى واما العالم في الدين سماعا من المعصوم او لبيان المسئلة ممن قوله حجة فلا نسلم الاجماع على حجية انذاره لبيان المسئلة بل
هو مساو للمنذر في الرواية في الشك في الحجية واذا ثبت حجية انذاره لبيان المسئلة بالاية لانه عالم في الدين فيثبت غيره في الرواية بالاجماع المركب وهو كلام متين ان
ثبت الاجماع المركب وهو ممنوع الثالث سلمنا شموله لانذار الرواية لكن المطلق ينصرف الى الشايع ولا ريب ان الشايع في الاخبار في زمان النفاة هو غير الاخبار
الموجودة في الكتب الاربعة كما مر وجهه في اية النباء والتمسك بالاجماع المركب فاسد كما مر وجهه فيه ايضا الرابع ان غايتها الدلالة على حجية قول المنذر في الجملة ولو من
جهة الاسناد لعدم خطاب البين حتى يستفاد منه اطلاقه لذلك يكون الدلالة بالملازمة العرفية او العقلية ولا يثبت بها الا الحجية في الجملة والقدر المتيقن هو
جهة الاسناد ولا كلام فيه الخامس ان المتبادر من الطائفة هو الاكثر من اثنين ومن الثلثة فصاعدا ولا ريب ان الثلثة لو كانوا فاسقين لم تكن معتبرة بالاجماع
وباية النباء ولو كانوا عادلين يكون قولهم في انذار الرواية مفيدا للعلم غالبا والمطلق ينصرف اليه ومعه يسقط الاستدلال بحجية قول العادل الواحد الغير المفيد للعلم
وفيه ان الظاهر التوزيع السادس انها معارضة بمنطوق اية النباء صدرا لافادته التبين العلمي في خبر الفاسق وذيلا لاقتضائه الحرمة بغير العلم سواء كان فاسقا او عادلا
والترجيح مع الصدر بالنسبة الى الفاسق لكونه اخص وح تكون هذه الاية مختصة بالعادل والنسبة بينها وبين ذيل اية النباء عموم من وجه لاعمية الذيل من العادل
وغيره واعمية هذه الاية من افادة قول المنذر عادلا او فاسقا وهذه الاية وان كانت مورده اولا ورجحت اختصاصها بالمنذر فكان الترجيح معها من هذه الجهة لكن التخصيص
في اية النباء بغير المنذر ليس اولى من حمل الانذار على الانذار في الفتوى او على ما افاد العلم او على كون الغاية لا يعصوا لمناسبته للانذار الظاهر في ذكر المخوفات ومعه يسقط
الاستدلال ويكون اصالة حرمة العمل بما وراء العلم سالمة عن المعارض وكذا معارضة بالايات الناهية والاخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب والسنة والنسبة
بينهما عموم من وجه كما مر في اية النباء الخ ومنها قوله تعم في سورة النحل وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر
وجه الاستدلال ظاهر وهو ان المراد باهل العلم والذكر هو العلماء سواء كان عالما في الرواية او في الفتوى والامر بالسؤال عن اهل العلم يقتضي الاجراء بما حصل
من اخباره العلم او لا وفيه نظر من وجوه الاول ان الذكر قد يستعمل في القرآن كقوله تعم وانزلنا عليك الذكر وقد يستعمل في الصلوة كقوله تعم فاسعوا الى ذكر الله
وقد يستعمل في ذكر الله تعم وقد يستعمل في الائمة بل في بعض الاخبار عن الائمة نحن اهل الذكر وقد يستعمل في العلماء وما سوى الاخير لا يصح ارادته هنا اجماعا ما

الاخبار فكل منهما محتمل والاستدلال انما يصح على تعيين الاخير وهو في محل المنع الثاني سلمنا لكن الاية انما وردت في حكاية بشرية الانبياء كما في بعض الاخبار
بانه لما انكر بعض نبوة نبينا لاجل كونه بشرا فنزلت الاية فاسئلوا علماء من انبياء السابقين من انهم كانوا بشرا ام لا ولا اقل من احتمالها وعلى التسليم نقيد ح
لا ايثما غيرها وفيها لا يصح العمل بخبر الواحد جزما واخبار من العلم يكون مفيدا للعلم منها لان الخبر عنه انما يكون من الامور الجلية واخبار اهل العلم عنها مفيد
للعلم غالبا وفيه ان الغيرة انما هي بعموم اللفظ لا بخصوص المحل الثالث ان السؤال عن اهل العلم لا يشمل السؤال عن الواحد لكون متعلق السؤال اسم الجمع وصدقه على
الواحد ممنوع وكثير من الواحد الثلثة فصاعدا يكون قولهم مفيدا للعلم غالبا ان ثبت عدالتهم وفيه ان الظاهر منها التوزيع الرابع ان بعد السؤال اما ان يحصل
العلم او لا والاول هو المطلوب وعلى الثاني يجب السؤال ايضا لعدم العلم ومفاد الاية وجوب السؤال عند عدم العلم لا كفاية الظن ومعه يسقط الاستدلال
وفيه انها ظاهرة في كفاية السؤال فيسقط الامر بعد السؤال الخامس ان المتبادر هو السؤال في الفتوى عن اهل العلم من حيثية العلم والتحمل لا يستلزم كونه
من اهل العلم جزما وان كان عالما من حيث سماع الرواية فلا يشمله الاية والقول بانا نفرض فيما كان الراوي من اهل العلم ويثبت غيره بالاجماع المركب مدفوع
بان السؤال عن اهل العلم انما هو من الجهة الموجبة لصدق الاسم عليه السادس انها معارضة بما ذكرنا من منطوقات اية النباء والعمومات الناهية والاخبار الدالة على طرح
ما خالف الكتاب فتدبر وفيه انه مع تسليم تماميتها ارجح من هذه المعارضات لا قليتها موردها وورودها عليها كما مر ومنها قوله تعالى والذين يكتمون ما انزلنا
من البينات والهدى وجه الاستدلال ان النهي عن الكتمان مستلزم للامر باظهار الهدى ووجوب المسموع عن النبي صلى الله عليه انما هو من الهدى فيجب اظهاره ولو لم يكن معتبرا
لكان وجوده كعدمه ولا معنى للامر به وفيه نظر من وجوه الاول لكون اخباره عن الهدى موقوفا على ثبوت صدقه وعدم خطائه واعتباره وهو اول الكلام لان
الامر التكليفي للعباد بشيء اعني اظهار الهدى لا يستلزم تحققه منهم لجواز كذبه كما لا يخفى ومستلزم للدور لان ثبوت كون خبره اظهار الهدى موقوف على اثبات الحجية
للخبر الواحد وهو موقوف على هذه الاية وهو دور ولا يثبت كون خبره اظهار الهدى موقوف على صدقه قولا او ثبوت اعتبار قوله لا الثاني فقط فلا يرد
الدور لانا نقول ان صدقه لم يثبت فيكون موقوفا على ثبوت اعتباره وهو دور وفيه ان الثاني ان وجوب الاظهار لا يدل على الاعتبار عرفا واما الملازمة العقلية
فممنوعة لجواز الواسطة وهو عدم نزاله بالمرة واعتبار قوله في الجملة اي اذا انضم اليه غاله اخر وحصل منه امر بامثال التواتر او الاحتفاف بالقرينة وح لا
يكون وجوده كعدمه ويؤيده كون مورد الاية هو كتمان اليهود لعلامات النبي بعد ما بين الله تعالى لهم في التورية ومعلوم ان اثبات النبوة وعلاماتها لا يكتفى فيها بالظن
الثالث انها معارضة بما ذكرنا من الاخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب والعمومات الناهية ومنطوقات النباء كما مر الرابع ان المتبادر من الكتمان هو في الشهادة ولا
يثبت بقول الواحد لا يكون فيها حجة بالاجماع الخامس ان المتبادر هو غير الاخبار الموجودة بايدينا ومنها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء
لله وجه الاستدلال ان الله تعالى امر بالقيام بالقسط وهو العدل والمساوات وامرهم بكونهم شاهدا [illegible] الامر للوجوب والمخبر عن [illegible] قائم بالقسط شاهد
عليه فكان واجبا عليه وانما يكون واجبا عليه لو كان القبول واجبا والا فلا معنى للامر بكون وجوده كعدمه [illegible] القيام اما ان يكون بمعنى التحمل او الاظهار
والاستدلال على الثاني ظاهر وكذا الاول لانه لا معنى للتحمل الا وجوب اظهاره ويتم الاستدلال وفيه نظر ايضا من وجوه الاول ان القبول انما يجب لو ثبت كونه
قائما بالقسط شاهدا لله وهو موقوف على ثبوت صدقه وهو اول الكلام كما ان الامر التكليفي بالعباد بالشيء لا يستلزم تحققه منهم كما مر ومستلزم للدور لان ثبوت
كونه قائما بالقسط موقوف على ثبوت حجية قوله كما مر الثاني والثالث والرابع والخامس ما اوردنا على الاية السابقة ومنها قوله تعالى في سورة البرائة ومنهم الذين
يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وجه الاستدلال ان مدح الله عز وجل رسوله بتصديقه للمؤمنين بل قرنه
بالتصديق بالله جل ذكره واذا كان قبول النبي صلى الله عليه قول المنافق واخباره بانه لم يكن شيء مما يتم عليه حسنا كان واجبا بالاجماع المركب لانه ان كان ردئيا لا يكون ذا
القبول والا يكون محرم القبول لانه لا معنى لاباحة القبول وعن القصة في سبب نزول الاية انه نم منافق على النبي فاخبر الله ذلك فاحضره النبي وسئله فانكر
وحلف انه لم يكن شيء مما يتم عليه فقبل منه النبي فاخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي بانه اذن اي يسمع الاعتقاد بانه يقبل كلما يسمع اخبر الله اني انه عليه
اقبل اخباره المنافقين فيقبل واخبره انا نفعل فيقبل فتخبره بل وقال له قل اذن اي تصديقه لله ثم تصديق ما انكر المؤمن المنافق خير لكم لان قبول قولك
من انكاره خير من عدم القبول وهو واضح ويزيدها الاستدلال ما رواه الحسن بن هاشم في الكافي انه كان لاسمعيل ابن ابي عبد الله دنانير واراد رجل من قريش ان
يخرج الى اليمن فقال ابو عبد الله عليه السلام اما بلغك انه يشرب الخمر قال سمعت الناس يقولون فقال يا بني ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول بان النبي
يصدق الله ويصدق للمؤمنين المراد من المؤمنين ايمان المنافقين اي يعتقد ما يقول المؤمن المنافق فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم بل بالاولوية لان
المسلمين لم يكونوا منافقين وفي الاية انها ظاهرة في كون قبول النبي قول المنافق وقبول انكاره بمعنى عدم تكذيبه وعدم طرح قوله لمصلحة مع كونه عالما
بالاحتياط والحذر منه لا بمعنى ترتب الاثار الواقعية عليه من جملتها اخبار الخبر بها احدا او شهره او قذفه او ارتداده لو لم يكن في سماع هذا الخبر وقوله خير لكم
شاهد ويلزم منه عدم كون اذن خير لجميع الناس وهو خلاف ظاهر الاية وفي الرواية ان المراد بالتصديق هو عدم تكذيبه وطرحه وتنزيل حمل فعل المسلم على الصحة لا حمله
على ترتب جميع الاثار الواقعية عليه ومثله الحديث حق المؤمن على المؤمن ان يصدقه ولا يتهمه خصوصا مثل قوله عليه السلام يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك
فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولا وقال لم اقله فصدقه وكذبهم الخ فان تكذيب القسامة مع كونهم مؤمنين لا يراد منه الا عدم ترتب الاثار الواقعية على كلامهم
لا ما يقابل تصديق المشهود عليه فانه ترجيح بلا مرجح ومنها قوله تعالى وجعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والخبر الذي يخبرنا عن الرسول شاهد
على الناس ولا يجوز ان يجعله الله شاهدا وهو غير مقبول القول وفيه نظر من وجوه خمسة الاول ان حمل الاية على الوسط اعني الصدق لا يوجب اختياره
الصدق لجواز اختياره الكذب ح فالاستدلال موقوف على اثبات كون الواحد وسطا حين اخباره شاهدا على الناس وهو اول الكلام ومستلزم للدور
كما مر ويرد عليه بعض ما اوردنا على الاية السابقة مع ان خطاب الجمع يحتمل ان يكون المراد منه الائمة ومنها قوله تعالى وانزلنا عليك القرآن لتبين للناس ما نزل

اليهم

اليهم وكذا يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك يقتضي بظاهره بيان جميع ما انزل الله لجميع من عاصره ولمن ياتي بعده وحصول التواتر لكل حكم من كل
مكلف من الافراد البعيدة بل القريبة محال عادة مع انه لو امكن وجب لعدم حجية الواحد ومعه كانت الاخبار باجمعها منقولة بالتواتر والتالي باطل وهو
يكشف عن جواز بيان ما انزل الى من بعده بواسطة الاحاد وهو المطلوب وفيه ان عدم التواتر عندنا لا يستلزم عدم بيان النبي صلى الله عليه للاشخاص السامعين
على حد يكون اخبارهم لمن تاخر تواترا لجواز كونه واصلا الى هذه المرتبة في الطبقة الاولى ولكن لم يحصل النقل من بعض من السامعين عن النبي لمن تاخر اما
لعروض مانع من الموت والمرض والتقية والتقصير واما المانع انه يدل على حجية الواحد في نقل الاحكام سلمنا التعميم لكن يدل على حجيته في الجملة اعني لاجل عدم امكان
تحصيل العلم بالتواتر كما مر او غيره فكان حجة للانسداد في الاغلب ومنها قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون والعالم في الرواية لو لم يكن قوله
مقبولا لكان مساويا بالجاهل في عدم القبول والاية تنفيه وفيه ان المتبادر هو نفي المساواة في المرتبة مع ان شمولها للعالم في الرواية سيما هذه الاخبار محل تامل
ومع ذلك معارضة بما مر الثاني من الامور الدالة على حجية خبر الواحد الاخبار الواردة في علاج المتعارضين من الامر باخذ الاعدل والاوثق كما في مرفوعة زرارة
او الاعدل والافقه والاصدق كما في مقبولة عمر بن حنظلة وجه الاستدلال ظاهر لان المتعارضين اما ان يكونا قطعيين مضمونا او صدورا او ظنيين والاول محال
للزوم القطع بالمتناقضين والثاني لا يكون مناسبا للامر بالاوثق لان التعارض معه يرجع الى الدلالة والمناسب الامر بالرجوع الى الرجحان الدلالية والاوثقية
انما تقوى جهة السند لا الدلالة كما لا يخفى وح يتعين كونه من باب الثالث ولو لم يكن خبر الواحد حجة لكان الامر بالاخذ بقول الاعدل من المعصوم الدال على الاعتبار
اغراء بالجهل وهو محال عادة في حقهم عليهم السلام وح يتعين كونه معتبرا عند المعصوم والجواب عنه اولا بانها اخبار احاد يكون التمسك بها على حجية الخبر الواحد دورا لا يقال انها
العلاجية متواترة لانا نقول الاخبار الواردة في اثبات الحكم الظاهري في مقام الجهل وان كان مجموعها متواترة الا انها مختلفة في الدلالة على البرائة والاحتياط والتخيير
والاستصحاب واخذ الترجيح والاخذ بما وافق الكتاب وطرح ما خالفه والتوقف والرد الى الائمة الاطهار وكل صنف منها لا يكون متواترا بل احاد وثانيا بانها معارضة
بالاخبار الدالة على التوقف والرد الى الائمة الاطهار والجمع بينهما بان نحمل الاخبار الدالة على التوقف على صورة امكان الرجوع الى الائمة وغيرها من اخذ الترجيح
فيما وجد الترجيح واخذ احد الخبرين مع عدمه على صورة عدم امكان الرجوع ومعه يسقط الاستدلال بها في الجملة بالجهة المقصودة وثالثا بانها معارضة بالاخبار
الدالة على اخذ ما وافق الكتاب عند التعارض وبالاخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب مط سواء كان في مقام التعارض ام لا منها عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال
كل ما جاءك في الرواية من بر او فاجر يوافق كتاب الله فخذ به وما جاءك من رواية من بر او فاجر يخالف كتاب الله فلا تاخذ به ومنها قوله عليه السلام ما جاءكم
من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل وفي حديث اخر كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وهكذا اما مر وبالاخبار الدالة على نفي التكليف في صورة عدم العلم
وبالاخبار الدالة على لزوم الاحتياط في صورة عدم العلم بالامتثال وبالاخبار الدالة على الاستصحاب وبالعمومات الناهية وبمنطوق اية النباء والنسبة عموم
من وجه والجمع بما مر ومعه يسقط الاستدلال في الجهة المقصودة كما لا يخفى ورابعا بانها لا تنصرف الى الاخبار الموجودة بايدينا وخامسا ان غايتها الدلالة على
الاعتبار في الجملة لعدم كون الكلام في مقام بيان حجية الخبر الواحد حتى يستفاد منها الاطلاق وحجيته بنفسه بل يدل على اخذ الترجيح فيما هو معتبر عند السائل
لانه سئل عن الترجيح بوصف اعتباره عنده وهو مجمل والقدر المتيقن هو مقام الحاجة وعدم امكان تحصيل العلم مع انه لو صح التمسك بالخبر الواحد لصح
التمسك بالخبر الواحد لصح ايضا التمسك بعموم الموصول والتعليل في قوله عليه السلام خذ ما اشتهر بين اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه على اثبات حجية الشهرة لا يقال في رواية
ابن الجهم عن الرضا عليه السلام يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقتان بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك ورواية حارث بن المغيرة عن الصادق عليه السلام
قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام ظاهرتان في حجية قول الثقة في صورة عدم التعارض وكون المناط التقية لانا
نقول الظهور ممنوع لان قوله عليه السلام اذا لم تعلم ايهما الحق فموسع عليك مفهومه اذا علمت الحق فاعمل بما علمت الحق والا فتوسع ولا تعمل مط ولا يستفاد منه ان في غير التعارض
يكون قول الثقة حقا يجب الاخذ من حيث هو مع ان التقية في كلام السائل لم يكن لظهورها في اعتقاده بحجية قول الثقة من حيث هو على انه احاد مستلزم للدور
كما مر ومنه يظهر الجواب عن الخبر الثاني وان كان ناظرا دلالة لان قوله عليه السلام وكلهم ثقة فموسع عليك مفهومه ان لم تكن كلهم ثقة فغير موسع عليك يجب اخذ الثقة مع
انه ومع ذلك يدل على حجيته في الجملة كما مر ومنها الاخبار الدالة على ورود الامر من المعصوم عليه السلام على الرواة بتدوين الاخبار وفيه انها لا تدل على اعتبار اخبار الاحاد
بذاتها لجواز كون المقصود من التدوين من الاشخاص السامعين حتى يحصل لغيرهم التواتر او الاحتفاف بالقراين سلمنا لكن يجوز ان يكون المقصود عدم اندراس الشريعة
والاثار النبوية سيما لعدم امكان الوصول الى من تاخر على سبيل التواتر ولو لم تكن الاحاد مدونة يلزم الاندراس مع ان هذا الاحتمال لا يثبت حجية خبر الواحد بذاته مع
قطع النظر عن عدم امكان تحصيل العلم وثالثا بانها معارضة بما ذكرنا سابقا بما دل على عدم الاعتبار والجمع هو ما ذكرنا مع انها احاد يكون التمسك بها دورا ومنها الاخبار
الدالة على ان من حفظ اربعين حديثا او الاقل او الاكثر فله كذا من الثواب وفيه ايضا انها لا تدل على حجية خبر الواحد لو صح كون المقصود حفظ الاحاديث الثواب
صحتها واعتبارها وصحة خبر الواحد واعتباره اول الكلام سلمنا لكن يجوز ان يكون الحفظ مثل التدوين في كون المقصود حصول التواتر ليحصل لمن تاخر القطع بالسماع
من الحافظين لها اما بالتواتر او الاحتفاف وكون المقصود بقاء الاثار وعدم الاندراس كما مر مع انه يجوز ان يكون الحفظ من حيث هو له ثواب لا من حيث كونه حجة
ومقدمة للعمل سلمنا لكنها معارضة بما ذكرنا الدال على عدم اعتبار الاحاد كما مر مع انها ايضا احاد يكون التمسك بها دورا الثالث فعل النبي صلى الله عليه والائمة
في نصب الولاة الى البلاد ولا ريب ان بناءهم فيه لا يكون على نصب المتواتر في البلاد لعدم امكان التواتر وكذا الحال بالنسبة الى الغائبين ولا ريب في حجية قول من ثبت
نصبه وان لم يحصل له العلم من قوله وامكن له تحصيل العلم والاخذ من النبي والائمة بالمشافهة او السؤال بالمشافهة لمن كان في بلدهم وفعلهم حجة بلا ريب وهذا يكشف
عن حجية خبر الواحد عندهم وفيه نظر لان المقام انما هو من باب حكايات الاحوال ولا يصح الاستدلال به من وجوه الاول ان النصب قد صدر منهم عليهم السلام في الاشخاص الحاضر
المكتفين بالامور الدائرة والخارجية ولم يثبت كون العلة كونه واحدا او انه عادل لجواز كون العلة شيئا اخر من اطلاعهم بصدقهم وصدق اخبارهم واضافة

منها الاخبار

الانضمام بالعدالة ولذا لم يجز العمل بقول العادل الغير المنصوص من باب النبي ص نصب فلانا لانه ليس هذا الاقياسا استنباطيا ممنوعا في الشريعة سلمنا كون العلة
انه عادل لكن العلة هي العدالة الثابتة عند النبي ص لا العدالة الثابتة عندنا والعدالة عندنا لا يستلزم ثبوتها عند النبي ص وح فالقول بتعدي الحكم في العدالة الثانية
عندنا حكم بلا دليل الثالث سلمنا كون العلة هو مطلق العدالة لكن المورد مجمل يجوز ان يكون نصب الواحد كفاية لاجل عدم امكان تحصيل العلم لجميع المكلفين
في جميع الاحكام في زمان النبي ص كما في زماننا في العوام بالنسبة الى المجتهد بل الانسداد في زمان النبي ص والائمة سيما في بدو الشريعة كان اشد ويجوز ان يكون
الواحد كافيا وان كان امكن تحصيل العلم ولم يثبت كون المقام من الثاني لعدم دليل لفظي مطلق او عام حتى يشمل المقام والقدر المتيقن هو الاول وهو مسلم الرابع
سلمنا عمومه لكن القدر المتيقن هو النصب في نقل الاحكام والفتوى لم يثبت منه نصب الواحد للرواية للمجتهد الذين يستنبطون الحكم لهم ولعامة الناس فان
القبائل الذين يرسل النبي ص اليهم لم يكونوا في ابتداء الاسلام قد ان يكون فيهم مجتهد سلمنا لكن لا يدل على اعتبار هذه الاخبار الموجودة بايدينا من حيث كثرة
الوسائط وعروض الاختلالات والاجتهادات من النقلة سلمنا لكن فعلهم معارض بقولهم من عدم اعتبار الاخبار الا ما وافق القرآن الرابع ان بنائهم ع
في النصب لم يكن على ايصال اثباتهم للمنصوب لهم على سبيل التواتر ولم يكن بناء الناس ايضا على تحصيل العلم في اثبات نصب المنصوب وبذلك انهم يثبتون جواز
الاخذ من المنصوب من دون العلم بكونه منصوبا وادعاء علم العلم لهم فاسد لجواز اخبار العدلين او العدل او العدل الواحد المقطوع لعدالته وحصل العلم
العادي لهم بعد قيام القراين من الاشتهار وغيره وكيف يمكن دعوى القبول من مجرد اخبار واحد مع ظهور الاجماع على عدم اعتبار الظن في الموضوعات وان كان
عدلا الا ان العدل الواحد يفيد فوق العلم العادي غالبا لكون المخبر عنه من الامور الجلية كما لا يخفى مع انه يحتمل ان يكون لاجل عدم امكان تحصيل العلم
لجميع الناس الخامس قول الائمة ع وامرهم بالاخذ من بعض الرواة كما في زرارة بقوله ع اذا اردت حديثا فعليك بهذا الجالس مشيرا الى زرارة ومنها في الثقفي
يعني محمد بن مسلم الثقفي في قوله ع لابن ابي يعفور بعد سؤاله عمن يرجع اليه اذا احتاج قال ع ما يمنعك من الثقفي فانه سمع من ابي احاديث وكان عنده وجيها
وفي ابان بن تغلب قال ع انه قد سمع مني حديثا كثيرا فما رواه لك عني فاروه عني وفي زكريا بن آدم بعد سؤال علي بن المسيب عنه ع عمن آخذ معالم الدين قال ع عليك بزكريا
ابن آدم المامون على الدين والدنيا وفي يونس بن عبد الرحمن بعد سؤال عبد العزيز عنه ع ربما احتاج ولست القاك افيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني قال نعم وكذا
غيرهما والجواب ان كون كل واحد لا يفيد فوق العلم ممنوع مع ان الاستدلال به فاسد لما مر في النصب السادس تقريرهم ع لانهم كانوا مطلعين بالعمل بالاخبار
الاحاد فيما بينهم ولو كان العمل بخبر الواحد غير مجوز لوجب الردع ولو وصل الينا لان العمل بالخبر الواحد كان اشهر من العمل بالقياس لكون الثاني معمولا به عند العامة
والاول معمولا به عند الخاصة والعامة فالعادة تقتضي القطع بانه لو لم يكن يجوز العمل لكان ردعه اقوى من ردع القياس ووصوله الينا ايضا اقوى من وصول الردع
والمنع من القياس والثاني باطل لعدم الوصول في الاخبار مع وصوله في القياس فالمقدم مثله وفيه اولا ان غاية الدلالة على الجواز بعد تسليم المقدمات ولكنه
يدل على الجواز على فرض امكان تحصيل العلم لجواز كون عدم الردع لعدم امكان تحصيل العلم مع كون فتح باب العمل بها اقل بالنسبة الى العمل بالقياس فوقع الردع
في القياس دونها وثانيا بعدم ثبوت بناء الناس او اغلبهم على العمل باخبار الاحاد في نقل الروايات واما في الفتوى فخارج عن محل الفرض وثالثا منع عدم وجود الردع
لاحتماله كما ادعى السيد المرتضى ره من كون منعه شعار الامامية كالقياس بل وقع الردع كما دل عليه بعض الاخبار ايضا كما مر السابع السيرة لان العمل بالخبر الواحد
في زمان الائمة ع كان مشتهرا كاشتهار الشمس في رابعة النهار وهذا بذاته يكشف عن صدور القول بالجواز من المعصوم ع او رضائه به والاستدلال بها ايضا
فاسد من وجوه الاول ان اثبات السيرة على العمل بالخبر الواحد الغير المفيد للعلم في الامور المهمة من حيث بناء العمل به وتصحيح العمل لا بمجرد التسبط مع عدم امكان
تحصيل العلم وعدم اعتبار الخبر مجردا استحسانا او نوعيا في غاية الاشكال ام يحصل القطع بالعدم توضيحه ان السماع من المخبر العادل قد يكون مفيدا للعلم
بتجوزه عن الكذب وتمامه كون المخبر عنه من الامور الجلية كما لو روى زرارة عن محمد بن مسلم او العكس وهكذا وقد لا يكون مفيدا للعلم لعدم العلم بالعدالة الواقعية او يكون
المخبر عنه من الامور الخفية او كون المخبر ممن يجوز عليه الخطاء والسهو وعلى الثاني فاما ان يكون المورد مورد التسامح كالسنن والكراهة والاباحة ام لا وعلى الثاني فاما
ان يكون ناقلا للحكم او الرواية وعلى الثاني فاما ان يكون مقصود السامع مجرد التسبط لا تصحيح العمل او يكون مقصوده تصحيح العمل وعلى الثاني فاما ان يكون طرحه وعدم تحصيل
العلم موجبا للمحذور الشخصي او النوعي ام لا وعلى الثاني فاما ان يكون السامع مسامحا في الدين والاخذ كبعض العوام في هذا الزمان من اخذهم ولو من مجهول
الحال او لا يكون كذلك لا الاستدلال بالنسبة لو ثبت كون السيرة على العمل بالخبر الواحد الناقل للرواية غير مفيد للعلم في غير مورد التسامح وفي غير المنصوص فيما كان
المقصود تصحيح العمل مع عدم كون تحصيل العلم موجبا للمحذور الشخصي او النوعي مع عدم كون العاملين من المسامحين في الدين والاخذ وكيف يمكن دعوى السيرة على هذا
الوضع وكيف يمكن اثباته لجواز التلفيق من كون بعض السامعين قاطعين بصدق قول الناقل لعلمهم بتجوزه عن الكذب وبعضهم عاملين بكونه منصوبا ومقصود
بعضهم مجرد التثبت لا تصحيح العمل وبعضهم يعاملون للاضطرار وكون تحصيل العلم في حقهم موجبا للمحذور الشخصي من العسر والحرج او الضرر النوعي من تعطيل الاحكام
واختلال النظام كما في هذا الزمان وبعضهم عاملين به في موارد التسامح وبعضهم عاملين به من كونهم مسامحين كما في هذا الزمان فنقدير بل بناء العقلاء وسيرة
المسلمين على عدم الاعتبار في الامور المهمة كما في المضار كالخبر العدل الظاهري بكون الماء المسموم في هذا الاناء لا من الاناء مع احتمال الكذب او خطائه مع عدم كون
تركهما موجبا الضرر اخر لامكان ماء اخر كما في تحصيل الذهب اتقنه ثبتا يرجع الى الصراف المحتمل الكذب والخطاء مع سهولة العلم فانه لا ريب في بنائهم على الرجوع
الى صراف اخر وعدم الاكتفاء بالظن الثاني سلمنا كون السيرة على العمل بالخبر الواحد لكن لم تكن السيرة على العمل بهذه الاخبار الموجودة بايدينا بعد
الاطلاع على كثرة الوسائط وحصول الاختلالات والاجتهادات والتعارض وادعاء الاجماع المركب فاسد لوجود القول بقبول الناقل الواحد العادل اذا كان
نقله عن مجتهد بلا واسطة وعدم قبوله اذا كان بواسطة الثالث سلمنا كون السيرة على العمل بالواحد فكلما اكثر الناقل فاولى بالعمل ويلزم منه حجية الشهرة وما
دونها وما فوقها وفيه انه تم في الفتوى وهو مسلم واما في الرواية فلا لان الناقل الواحد فيها ناقل للرواية والشهرة ناقل عن اعتقادهم بالحكم اجتهادا لا عن الرواية

الرابع

الرابع سلمنا لكن تحقق السيرة على العمل بهذه الاخبار انما تكون حجة اذا لم يحصل الردع وهو محتمل بل ثابت كما ذكرنا سابقا من الاخبار الدالة على طرح ما خالف
الكتاب الخامس سلمنا لكن السيرة انما تكون على العمل به اذا كان مفيدا للظن القوي اما اذا افاد الظن الضعيف لمعارضته بخبر مجهول الحال او المرسل مع امكان
تحصيل العلم كالسؤال فيما كان في مجلس المجتهد وامثاله لم تكن السيرة على العمل به وح يلزم اعتبار خبر الواحد اذا افاد الظن القوي وعدم اعتباره اذا افاد الظن الضعيف
هو خلاف الاجماع لان كل من قال باعتبار قول العادل قال باعتباره في الاول والثاني وكل من قال بعدم اعتباره قال به والنزاع انما هو في جهة الاسباب لا في مراتب
الظن في سبب واحد وح يحصل التعارض بين السيرتين وتكون اصالة حرمة العمل بما وراء العلم سليمة عن المعارض الثامن اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد لان بعض
الصحابة عملوا به ولم ينكرهم غيرهم من الصحابة فكان اجماعا منهم اما كون بعض عمل الصحابة على العمل بخبر الواحد فلما روي عنهم في مواضع كثيرة منها ما روي من رجوع ابي بكر
في توريث الجدة الى خبر المغيرة بن شعبة قضى بين اثنين بقضية فاخبره بلال ان النبي ص قضى بخلاف قضائه فنقضه ومنها ما روي عن عمر انه جعل في الخنصر ستة وفي
البنصر تسعة وفي كل من الوسطى والسبابة عشرة وفي الابهام خمسة عشر فلما روي له ان في كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة رجع عن رايه ومنها ما روي عنه انه
قال في الجنين رحم الله امرء سمع في الجنين شيئا فقام اليه حمل بن مالك فاخبره ان النبي ص قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره ومنها ما روي عنه انه
لا يرى توريث المرئة من دية زوجها فاخبره الضحاك انه ص كتب اليه ان ورث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها فرجع اليه ومنها ما روي عنه انه قال في المجوس ما ادري ما
اصنع بهم فقال له عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله ص قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ومنها ما روي عن عثمان انه رجع الى قول فريعة
بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري قالت جئت الى رسول الله ص استاذنه بعد وفاة زوجي في موضع ابيت فقال اسكني في بيتك حتى تنقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج
فاخذ عثمان بروايتها في الحال في ان المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا ان لم يكن لها من يقوم باحوالها ومنها عن علي ع انه قبل رواية
ابي بكر من غير يمين والمقداد في امر المذي عن جماعة انهم رجعوا الى خبر عائشة في الغسل عند التقاء الختانين وفي الربا الى خبر ابي سعيد ومنها عن معوية انه باع
شيئا من اواني الذهب والفضة باكثر من وزنه فقال ابو الدرداء سمعت النبي ص ينهى عنه فقال معوية لا ارى به باسا فقال ابو الدرداء من يعذرني عن معوية اخبره
عن رسول الله ص وهو يخبرني عن رايه لا اساكنك بارض ابدا ومنها انه قيل لابن عباس ان فلانا يزعم ان موسى صاحب الخضر ليس موسى بني اسرائيل فقال ابن عباس كذب
عدو الله اخبرني ابي بن كعب قال خطبنا رسول الله ص وذكر موسى والخضر بشيء يدل على ان موسى صاحب الخضر هو موسى بني اسرائيل ومنها غير ذلك فاذا ثبت انهم
عملوا على وفق هذه الاخبار كان العمل مستندا اليها والا لوجب نقل ما استندوا اليه من خبر سمعوه ولان علمهم بمضمون الخبر يوهم استنادهم اليه فلو لم يكن كذلك
لوجب عليهم اظهار المستند حذرا من التلبيس ولانه لو لم يجز يتحقق الانكار من النبي ص والائمة وغيرهم من الصحابة وفيه اولا ان ثبوت هذه الامور عندنا لم يكن
الا بالخبر الواحد لعدم التواتر فيه وح يكون الاستدلال به دوريا مع ان علمهم ايضا لا يبلغ حد الاجماع كيف وقد ادعى السيد اجماع الامامية على عدم العمل بالاخبار
الاحاد كما سيجيء وثانيا نمنع كون علمهم بهذه الاخبار لجواز ثبوت مستند اخر لهم وعدم الذكر لا يدل على العدم لاحتمال ووجوب ذكر المستند ممنوع وثالثا انه لم يثبت
كون هذا من الخبر المفيد للظن لجواز افادته العلم لهم ورابعا بان الاتفاق الحاصل من فعل المرء لابي بكر لم يكن دليلا كما لا يخفى واما فعل علي ع في الخبر المقداد والعمل
به لا يكون من باب الظن كما لا يخفى وقبوله رواية ابي بكر من غير يمين غير ثابت وخامسا ان عدم انكار النبي ص ممنوع فان النبي ص توقف عن خبر ذي اليدين الى ان
شهد له ابو بكر وعمر ورد علي ع خبر ابي سنان الاشجعي وسادسا بان عملهم بما ذكر معارض بردهم بعض ما نقل منهم عن ابي بكر انه رد خبر المغيرة في توريث الجدة الى ان
اخبره محمد بن مسلمة ومنها عن ابي بكر وعمر انهما ردا خبر عثمان فيما رواه من اذن رسول الله ص في رد حكم بن ابي العاص حين طلبا من يشهد معه ومنها عن عمر انه رد خبر
ابو موسى الاشعري حتى شهد له ابو سعيد الخدري ومنها عن عمر انه رد خبر فاطمة بنت قيس ومنها عن عائشة انها ردت خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله ومنها
عن عمر منع ابو هريرة من الرواية وسابعا بان عمل بعض الصحابة وعدم الردع من غيرهم من الصحابة يجوز ان يكون لسائر الاسباب غير الرضا كالتقية وامثالها
معه لا يحصل العلم برضاء مجموع الصحابة على العمل باخبار الاحاد وثامنا انه لا يثبت به حجية جميع الاخبار لاحتمال ان يامر الله سبحانه بقبول نوع منها وتاسعا
بان جواز العمل به للصحابة لا يستلزم جوازه لنا للفرق لان الصحابة شاهدوا الرسول وعرفوا مجاري كلامه ع ومفاهيم اموره واشاراته وعرفوا احوال الرواة
في العدالة وعدمها وما يوجب العدالة روينا فيها دوننا العاشر اجماع العلماء على العمل بالاخبار الاحاد وفيه ان الاجماع لم يثبت لان السيد المرتضى وابن ادريس
وابن زهرة وامثالهم من بعض القدماء انكروا العمل بخبر الواحد الاخبار بينهم ايضا منعوه لانهم يوجبون التوقف والاحتياط عند فقد ما يفيد القطع كما صرح بذلك
المحقق القمي ره وظهر من كلماتهم السابقة وانما عملوا بالاخبار الموجودة في الكتب من باب كونها محفوفة بالقرائن العامة المفيدة للقطع بالصدق عندهم
والمتاخرين من المجتهدين منعوا العمل به وشرطوا في اعتباره كونه مزكى بتزكية العدلين وبعض اخر منهم عملوا بما يفيد الظن من باب الاضطرار والانسداد
هذه المذاهب عموم من وجه ومورد الاتفاق هو ما يكون مستجمعا للحيثيات الماخوذة في الاعتبار عند العاملين بها اعني الاحتفاف بالقرائن الخاصة و
العامة مع كونه مزكى بتزكية العدلين مع كونه مفيدا للظن وهو امر مجمل ولو امكن تعيينه فهو امر نادر في اخبارنا سلمنا اتفاق الكل على الكل لكن الحيثيات
تقييدية ومع كون الموضوع متعددا لم يتحقق الاجماع في موضوع واحد وقد مر توضيحه في ادعاء الاجماع على حجية ما في الكتب الاربعة سلمنا عدم تعدد
الموضوع لكن الاتفاق يكشف عن رضائه لاجل الضرورة وعدم المفر لا به او لاجل كونه حجة من حيث هو وان فرض امكان تحصيل العلم والقدر المتيقن
هو الاول وهو مسلم الحادي عشر بناء العقلاء على العمل باخبار الاحاد وفيه اولا ان غاية ما سلم منه هو في الامور الغير المهمة فلا كما مر في السيرة ويلزم من ذلك
اعتبارها في الاول دون الثاني وهو خرق للاجماع المركب فيسقط كل منهما بالاخر ويبقى الاصل سليما من المعارض مع ان الامور الغير المهمة في غير الدنيوي
انما هي المستحبات والمباحات والمكروهات ومعه لا يثبت المطلوب لتسليم حجيتها فيها لتسامح حيث كونها دليلا وثانيا ان بنائهم على العمل بالاخبار المفيدة للظن
القوي واما لو افاد الظن الضعيف فلا وهو خرق للاجماع المركب فيسقط كل منهما بالاخر ويبقى الاصل سليما عن المعارض كما مر في السيرة وثالثا ان بنائهم كما يكون

واما في الامور المهمة

[illegible]

على العمل بالاخبار الاحاد يكون بناؤهم على العمل بالشهرة المفيدة للظن القوى وظهور الاجماع كذلك ويلزم من ذلك اعتبار الشهرة وظهور الاجماع لعدم ثبوت الردع
فيهما وهو المطلوب في المقام وثالثا ورابعا سلمنا بناؤهم على العمل باخبار الاحاد لكن لا يكون العمل بهذه الاخبار الموجودة بايدينا من كثرة الوسايط وحصول الاختلاف
والاجتهادات الظنية وخامسا بان الردع موجود كما مر في الاخبار وكذا ادعى السيد ره من انهم ملئوا الطوامير وسطروا الاساطير في منعه ولا اقل من احتمال الردع
وهو يكفي في المقام لتأتى بعض الاجماع المنقول منها ما ذكره الشيخ ره في العدة قائلا اما ما اخترته من المذهب فهو ان الخبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين
بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي ص او واحد من الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ذلك موجبا للعلم
وعن تذكرة القرائن فيها بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها
في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه
ثقة لا ينكرون حديثه سكتوا وسلموا الامر وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة الى زمان جعفر بن محمد الذي انتشر منه العلم
فكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو الخ وقال المحقق المعاصر انه
اشار في جملة كلامه الى دليل الانسداد وانه لو اقتصر على الادلة العلمية وعمل باصل البراءة في غيرها لزم ما علم ضرورة الشرع خلافه وهو ايضا فاسد من وجوه الاول
ان هذه الدعوى من الشيخ في الاجماع معارض بدعوى السيد المرتضى الاجماع على حرمة العمل باخبار الاحاد على ما نقل عنه في جواب المسائل التبانيات قائلا ان اصحابنا
لا يعملون بالخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى
ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة وقد ملؤوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم
ومنهم من يزيد على ذلك ويقول باستحالة التعبد ويجري ظهور مذهبهم فيها مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وخطره وقال في مواضع اخر انه على ما نقل
عنه ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية وموافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس
في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالطهم وعنه في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين انه قال بان الامامية تدفع ذلك ويقول انما عمل بالاخبار
الاحاد من الصحابة المتامرون الذي يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم ولا يدل على الرضا بما فعلوا لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا
ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية او خوف وما اشبه ذلك وعنه ايضا انه قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق
فيه ذلك ففعول فيه على اجماع الامامية وفي سائر المخالفات يرجع الى التخيير بين الاقوال ويمكن الجمع بين الادعائين بوجوه الاول ما نهجه المحقق ره حيث قال
في المعارج ذهب الشيخ الى العمل بخبر الواحد العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا لكن عند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت
عن الائمة ودونها الاصحاب حتى ان رواها المخالفون وكان سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب يدعى اجماع الفرقة على العمل
بهذه الاخبار ويعمل برايه لان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل به ومفاده كون النزاع لفظيا يكون مقصود الشيخ حجية الاخبار التي دونها الاصحاب واجمعوا على
جواز العمل بها وذلك مما يوجب العلم بصحتها والسيد المرتضى ره لا يمنع بعد العلم بصحتها كما عن امين الاسترابادي عن فوائد المدنية ان الشيخ لا يجيز العمل الا
بالخبر المقطوع بصدقه عنهم وذلك هو مراد المرتضى فصارت المناقشة لفظية وهذا الحمل وفهم المحقق ره بعيد في الغاية لان الشيخ عنون الخبر الواحد فيما لم يكن
قرينة دالة على صحة ما تضمنه الخبر مع ان الاخبار المدونة اذا كانت مقطوعة الصدق عنده ما احتاج الشيخ الى التمسك بالاجماع بل ظاهر تمسكه بالاجماع كونه دليلا
لعله لا كونها مقطوعة الصدق عنده واما عند المحقق فيجوز ان تكون متواترة او محفوفة بالقرائن او مدركه تذكية العدلين او لاجل الاضطرار او التلفيق مع انها
لو كانت مقطوعة لا يناسب اشارته الى دليل الانسداد كما مر الثاني حمل العلم في كلام السيد ره في صدق الاخبار على الاطمينان وان المحكي عنه في تعريف العلم انه ما
اقتضى سكون النفس ونسب ايضا الى بعض الاخباريين ان مراده بالعلم بصدق الاخبار هو هذا المعنى لا اليقين العقلي فمراد الشيخ من تجرد هذه الاخبار عن القرائن
تجردها عن القرائن الاربعة التي ذكرها في صدر كتابه وهي موافقة الكتاب والسنة او الاجماع او دليل العقل ومراد السيد من القرائن هو الامور الخارجة الموجبة
للوثوق بالراوي او بالرواية بمعنى سكون النفس بها فيحمل انكار الامامية للعمل بالخبر الواحد المجرد بعيدا او المجرد حصول رجحان على ما يقول به المخالفون وهذا ايضا بعيد
في الغاية لان كلام السيد ره هو كون منعه شعار الامامية وكون ادعاء خلاف ذلك عليهم دفعا للضرورة لانا نعلم علما ضروريا كيف يمكن حمل هذا على الاطمينان
سيما مع قوله معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذهب ائمتنا بالاخبار المتواترة وكذا تمسك الشيخ بالاجماع ظاهر في كون اعتماده على الاجماع لا لكونها مع القرينة
مع انه لا يناسب اشارته الى دليل الانسداد الثالث حمل كلام الشيخ ره على الاخبار المدونة فيما كان من طريق اصحابنا او المخالف فيما كان في حمل مشهور ولم يرو اصحابنا
خلافه وحمل كلام السيد ره فيما كان من طريق المخالفين في غير محل مشهور وفيه مع رواية اصحابنا خلافه وهذا ايضا بعيد لان كلام السيد ره هو كون منعه شعار
الامامية ومعظم الفقه كذا يمنع من هذا الحمل بل ظاهره منع كل خبر لا يوجب العلم الرابع حمل كلام السيد ره في اصول الدين والشيخ في الفروع وهو ايضا فاسد لصريح كلام
السيد المطلق حيث قال معظم الفقه يعلم الى ان قال ومنهم من يزيد ويقول باستحالة التعبد به ولا ريب في الفقه الخامس حمل كلام السيد ره في صورة انفتاح باب العلم
لتيسر تحصيل كثرة المتواترات والمحفوفات والاجماعيات فلا يجوز العمل بالخبر الواحد عنده وحمل كلام الشيخ ره على ان طرح الاخبار المدونة والاصول المشهورة ولكونها اخبار احاد
فاسد لان كل عالم وفقيه ورد من الامامية وغيرهم عمل بالاخبار المدونة ولا مفر الا من العمل بها في اجازة الفرض كون الكتابيات والمحفوفات والاجماعيات والعقليات
نادرة واغلب الدين باقية وليس غير هذه الكتب الاصول المشهورة من اثار النبوة والامامة موجود اصلا الا بعض الاصول الغير المشهورة من طرق المخالفين وهو
بالنسبة اليهما موجب لغاية المرجوحية ظاهرا واقعا من عدم كونها معمولة ولا مشهورة وكونها من طرق المخالفين مع اعراض الاصحاب عنها فلا مفر الا الرجوع الى
الاخبار المدونة في الاصول المشهورة المعمولة عند الكل من اي صنف كان عنده مقطوع الصدق كلا او بعضا كبعض الاخباريين او متواترا او محفوفا كلا او بعضا

كالسيد المرتضى ره ومن شاركه او من باب تمامية الادلة الشرعية في المذكى كما زعم ارباب التنويع والظنون الخاصة او لا بل كان عنده غير مقطوعة ولا متواترة
ولا محفوفة ولا من باب تمامية الادلة بل لا مفر الا العمل بها لعدم غيرها يفيد منها الظن اللزومي وتكاثر الفتيحين كما زعم ارباب الظنون المطلقة بكون اغلب الدين فيها لا في غيرها
من سائر الاسباب كالاصول الغير المشهورة كما مر والاخبار الضعيفة والمجهولة والمرسلة وامثالها والقياسات والاستحسانات والرمل والجفر وامثالها والحاصل ان السيد
يقول ان الخبر الواحد لا يجوز العمل به وان كان عدلا بل عدد لا ما لم يتواتر او يحتف بالقرينة لعدم الاحتياج الى العمل به لانفتاح باب العلم بكثرة المتواترات والمحفوفات
والاجماعيات والشيخ يقول بلزوم العمل بالاخبار المدونة والاصول المشهورة ولو في الجملة لضرورة العمل بها من ايّ قسم كان لعدم المفر الا بالعمل بها كما مر والظاهر كون النزاع صغرويا
فيقول السيد بان الاصول المشهورة كلها او بعضها متواترا او محفوفا عنده فنعمل بها ويكفي ويقول الشيخ بانها غير متواترة ولا محفوفة بعد فبقي فلا مفر الا العمل بها وقد
لذا اجمع الكل على العمل بها ومما يدل على ادعاء الاجماع على العمل باخبار الاحاد ومنها عن السيد الجليل رضي الدين بن طاوس ره قال في جملة كلام له يطعن على السيد ولا
يكاد تعجبي كيف اشتبه عليه ان الشيعة تعمل باخبار الاحاد في الامور الشرعية ومن اطلع على التواريخ والاخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار وجد المسلمين والمرتضى ره
وعلماء الشيعة الماضين عاملين باخبار الاحاد بغير شبهة عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي ره ومنها عن العلامة في النهاية حيث قال ان الاخباريين منهم لم يعولوا
في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد والاصوليين منهم كابي جعفر الطوسي عمل بها ولم ينكره سوى المرتضى ره واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ومراده من الاخباريين
مثل الصدوق وشيخه والاقدمين من كون اغلب الاخباريين على عدم حجية الخبر الواحد ومنها المحدث المجلسي ره حيث ادعى تواتر الاخبار وعمل الشيعة في جميع
الاعصار على العمل بخبر الواحد ومنها عن الشهيد ره في الذكرى المفيد الثاني ولد شيخنا الطوسي ره من ان الاصحاب قد عملوا بشرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز
النصوص تنزيلا لفتاويه منزلة رواياته ومنها ما ذكر المجلسي ره في البحار في تاويل بعض الاخبار التي تقدم ذكرها في دليل السيد ره واتباعه مما دل على المنع من العمل بالخبر
الغير المعلوم الصدق من ان عمل اصحاب الائمة بالخبر الغير العلمي متواتر بالمعنى ومنها عن الشيخ البهائي ره من ان الصحيح عند القدماء ما كان محفوفا بما يوجب ركون النفس اليه
وذكروا فيما يوجب الوثوق امورا لا يفيد الا الظن ومما ذكرنا من الجواب عن اجماع الشيخ يظهر الجواب عما ذكرنا الثالث عشر ان العمل بخبر الواحد الذي لا يفيد العلم جائز
في الفتوى والشهادة ولو بانضمام الغير فيكون في الرواية كذلك بالاولوية بيانه ان الفتوى انما يجوز اذا سمع المفتي دليل الحكم وعرف كيفية الاستدلال به وهو قد
يغلط فيه لاكثر والرواية يحتاج الى السماع فمتى احتاج الفتوى فهو اولى بالقبول وفيه ان الاولوية ممنوعة لان قبول الرواية مستلزم لاستنباط الحكم في حقه وحق
عامة الناس بخلاف الفتوى فان قبوله مستلزم لثبوت الحكم في حقه فقط وحق يجوز ان يكون الاول اهم سلمنا عدم كونه اهم لكن لم يثبت اهمية الفتوى سلمنا الاولوية
لكنها ظنية وهي منهي عنها في الشريعة لكونها قياسا سلمنا عدم النهي عنها لكن ظن يكون التمسك به مستلزما للدور على انا نمنع جواز العمل به للمجتهد في الفتوى ايضا بل
للعامي ايضا لعدم دليل على اعتباره مع امكان تحصيل العلم فتدبر الرابع عشر انه لو لم يجب قبول الخبر الواحد لتعذر تحقق بعثة الرسول الى جميع اهل العصر والتالي باطل
اجماعا والعقل بعد لتبيين للناس فالمقدم مثله بيان الشرطية ان ثبوت رسالة الرسول اما ان يكون بالمشاهدة وادراك المعجزة او بالاخبار والاول متعذر بالنسبة الى
اغلب الاشخاص الموجودة في البلاد البعيدة والثاني اما ان يكون بالتواتر او الاحاد والاول متعذر الى اغلب الاشخاص الموجودة في البلاد البعيدة فتعين الثاني
وهو المطلوب والجواب عنه اختيار المشاهدة لادراك المعجزة لمن امكن ومن لا يمكنه المشاهدة فالتواتر او المحفوف بالقرينة في نقل الرسالة واظهار المعجزة وعدم كفاية
الواحد قطعي ومن لا يمكنه ما ذكر كان الواجب عليه البقاء على الشريعة السابقة او الحالة السابقة حتى يتمكن من الوصول والاثبات سلمنا اعتباره ايضا لكن
اعتباره انما كان لاجل عدم امكان تحصيل العلم من المشاهدة والتواتر الخامس عشر ما مر من الوجوه الدالة على حجية الظن فانها جارية هنا والجواب عنها هنا هو الجواب
عنها ثمة هذا هي الوجوه التي يمكن التمسك بها على حجية الخبر الواحد المفيد للظن واذا ثبت بطلانه ثبت بطلان حجية الخبر الواحد المفيد للظن واذا ثبت بطلانه ثبت
بطلان حجية الخبر الواحد من حيث هو وفيما لم يفد الظن كما يقول به الحشوية بنفس ما ذكرنا الان مدركه لا يكون الا بعض الوجوه السابقة وبالاجماع المركب والاولوية
بل الاجماع المحقق واستدل المانعون بحجية الخبر الواحد شرعا بوجوه الاول الاجماع الذي ادعى السيد ره وهو فاسد لوجوه الاول انه لم يثبت حقيته دعواه
كما لم يثبت حقية دعوى الشيخ الثاني معارضته بدعوى الشيخ كما مر الثالث انه لا يفيد الا الظن والتمسك به مستلزم للدور الثاني انه لو جاز العمل به في الفروع لجاز
ايضا في الاصول بمعنى انه لو جاز ان يقول الله تعالى مهما غلب ظنكم صدق الراوي فاعملوا بخبره لجاز ان يقول مهما غلب ظنكم صدق الراوي فاعملوا بخبره لجاز ان يقول مهما غلب
على ظنكم صدق المدعي للرسالة فاقبلوا شرعه لانا كنا في كلتا الصورتين عاملين بدليل قطعي وهو ايجاب الله تعالى علينا العمل بالظن والتالي باطل شرعا وعقلا ايضا
فكذا المقدم والجواب عنه ان المراد اما اثبات نفي الجواز العقلي فباطل بل جائز في المقامين وان كان المراد نفي الوقوع بدليل الشرعي في اصول الدين فهو مسلم لكن
لا يستلزم عدم الوقوع في اصول الدين عدم وقوعه في فروع الدين للفرق كما مر في رد ابن قبة في امتناع التعبد به الرابع ان قول الخبر الواحد تقليد له فلا
يجوز للمجتهد تقليد ذلك الواحد كما لا يجوز تقليده لمجتهد اخر والجواب عنه اولا منع كونه تقليدا وثانيا سلمنا كونه تقليدا لكن الملازمة ان كان ثبوتها بالعقل
ممنوعة لان التقليد انما هو باعتبار الوجه في مكان استنباط الحكم بخلاف غيره مع الراوي لعدم امكان تحصيل المجتهد الرواية من المعصوم مع ان الملازمة
غايتها ظنية على طريق الاستنباط المنهي عنه والتمسك بها مستلزم للدور وان كانت بالشرع فالمنع ايضا لعدم دليل على حرمة التقليد حتى مثل هذا التقليد مع
كون المشهور على جوازه اعني جواز العمل بالرواية الخامس ان العمل بخبر الواحد يفضي الى تركه لانه لا خبر الا ويجوز ان يكون له خبر اخر مقابل له والجواب عنه اولا ان المقصود
اثبات حجية الخبر الواحد في الجملة ولو في صورة عدم المعارض وثانيا ان استلزام الترك في الجملة للترك الكلي ممنوع وثالثا ان استلزام الترك الخبر الواحد لترك الخبر
المظنون ممنوع ورابعا بانه لو كان كذلك لما جاز العمل بالكتاب والاخبار المتواترة اللفظية والاحاد المحفوفة بالقرائن الصدقية لكون بعض الايات معارضا بعضها
وبالاخبار المتواترة ويلزم من ذلك طرح الكتاب كذا في الاخبار المتواترة اللفظية والمحفوفة بالقرائن الصدقية السادس ما ذكرنا سابقا من جانب ابن قبة على
منع جواز العمل بالخبر الواحد عقلا من ان امتناع العقل مستلزم لعدم الوقوع بخلاف العكس والجواب عنه ايضا قد مضى السابع ان القاعدة المأخوذة من المدارك كما

من تصفح حرمة العمل بهر كتاب الظنون حتى يثبت الدليل ولم يثبت وهو كلام متين هذا في الخبر الواحد المفيد للظن وان كان من باب الصحاح الاعلائي اعني كونه مزكى
بتزكية العدلين بل العدل لانه شرط في الشهادة الاخبار على سبيل الجزم من المحسوسات وليس المقام كذلك لان غاية الاخبار الظني سيما الناشئ عن الاجتهاد الحاصل من
قول اهل الرجال بالوسايط مع هذه الاختلافات والاختلافات سلمنا اعتبارها بل اعتبار الصحاح المشهوري لكن القدر المتيقن هو اذا كان خاليا عن المعارض
من مثل الموثق والحسن والضعيف المنجبر فيما كان الظن الشخصي مع احد المذكورات ووجود هذا النادر للفقهاء في غاية الندرة كما لا يخفى هذا بالنسبة الى الاخبار واما
غير الاخبار كالاجماع المنقول والشهرة والاستقراء والاولوية فعدم ثبوت حجيتها من جانب الشهوات اظهر وقد يتمسك على حجية الاجماع المنقول ببعض ادلة البناء ونحوها
وكذا في الشهرة ببعض الاخبار وقد مر في باب الاجماع جوابه فمن اراد فليراجع اليه اذا عرفت ذلك فعلمت مما ذكرنا ان الخبر الواحد وان كان ثلثه فصاعدا من الاعلائي
ما لم يفد العلم لم يثبت كونه حجة شرعية الهية وح ما علم منه الحكم هو الاجماع والعقل والمتواتر المعنوي والمحفوف بالقرينة المصونة وما علم حجيته وجعل
الشارع طريقا لنا هو الكتاب والاخبار المتواترة اللفظية او المحفوف بالقرينة الصدقية وهو قليل في الغاية وما يعلم من هذه الامور انما هو المجملات كالصلوة
الواجبة والوضوء وغيرهما من العبادات والمعاملات الى الديات واما تفاصيلها كالصلوة من اجزائها وشرائطها ومقدماتها من الستر والطهارتين بانواعها
من الاحداث وظاهرها من النجاسات والوقت والقبلة والمكان ومواضع السجود ولباس المصلي وهكذا اغلبها انما يظن باخبار الاحاد عندنا في الكتب الاربعة
والقطع حاصل بكون الاخبار الموجودة فيها من اول الطهارات الى الديات اغلبها حقا وصدقا من المعصوم ع لما نرى من اهتمام الرواة في التصحيح والاحتياط
بالجانب عن الكذابين سيما المشايخ الثلثة ومنه يحصل القطع بكون مفاد اغلب الاحاد الذي كان عندنا الاحاد مفاده من دين النبي ص من اول الطهارات
الى الديات وقليل منها مجملة ان كان كذبا ومع فرض عدم ثبوت حجيتها وعدم ثبوت كونها طريقا لنا يحصل القطع بانسداد باب العلم في اغلب الدين وتفاصيلها
ليس ظنا حاصلا من الاخبار الاحاد الذي لا يفيد علما واقعيا لعدم افادته العلم ولا ظاهريا لعدم ثبوت الدليل على حجيته كان اللازم من حيث هو طرحه بالاصل
وح بعد ثبوت انسداد باب العلم بالحكم الفرعي الواقعي وبالحكم الاصلي الظاهري اعني كونه طريقا وحجة لنا في اغلب الدين فهل يجب العمل بالظن من هذه
الاخبار اولا بل كان كما كان حراما كيف كان استدلوا على حجيته بوجوه بعضها يقتضي حجية الخبر ومنه الخبر الاول ان مخالفة ما ظنه المجتهد من الوجوب والتحريم
مظنة للضرر فان ظن المجتهد بالوجوب والحرمة ظن باستحقاق العقاب ودفعه لازم وفيه ان مراده ان كان مع قطع النظر عن الانسداد في الاغلب ولا بالنقض
بما كان ظنه حاصلا مما دل على حرمة العمل به كالقياس وامثاله وحله بان ظن المجتهد حجة ان حصل من اسباب ثبت حجيتها وهذا مشكوك كما مر وثانيا بانه لا يتم
فيما تعلق الظن بعدم الوجوب او الحرمة والفصل خلاف الاجماع وثالثا بما حققنا في تاسيس الاصل في صدد حجية المظنة من ان مع الشك في الحجية شك في التكليف
والعقل والشرع قائمان على عدم العقاب فيما لا يعلم كما حقق في اصالة البراءة وح الصغرى ممنوعة للقطع بعدم الضرر فكيف بكونه مظنونا ولو كان بنائه على
الاحتياط يجب في المظنون والموهوم معا لاشتراك الادلة نعم يتم في الضرر الدنيوي ولا ربط له في المقام لكون مورد الاخبار من اول الطهارات الى الديات اخروية — لازم طرح الظن
وما نسب الى الحاجبي من منع الكبرى وان دفع الضرر المظنون ان قلنا بالتحسين والتقبيح العقليين احتياط مستحسن وغير لازم بين الفساد بالادلة الاربعة اما العقل
فلاطباق العقلاء على الالتزام به وذم من خالفه ولذا استدل به على وجوب شكر المنعم ووجوب النظر في المعجزة ولذا انحصر النزاع في الحظر والاباحة في غير المستقلات
بما كان مشتملا على منفعة خالية عن امارات المفسدة مع انه يحرم تعريض النفس للمهالك والمضار الدنيوية والاخروية مما دل عليه الكتاب والسنة بل نسب الى الشيخ
في العدة ايضا وجوب دفع الضرر المحتمل وهو الحق في الضرر الدنيوي مطلقا وفي الاخروي فيما علم التكليف اجمالا كما حقق في اصالة البراءة واما الكتاب فلقوله ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة وقوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وقوله تع واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة وقوله تع
ويحذركم الله نفسه واما السنة فالاخبار واما الاجماع فلاتفاق العلماء على وجوب دفع الضرر وان كان مراده مع فرض انسداد باب العلم في الاغلب فهو حق و
سيجيء بيانه الثاني بطلان ترجيح المرجوح على الراجح وفيه ايضا ما مر في الضرر بعينه وقد مر تحقيق بطلانه في تاسيس الاصل في صدد حجية المظنة وان كان مراده مع
فرض انسداد باب العلم في الاغلب فهو حق ومسلم وسيجيء بيانه الثالث ما نسب الى بعض المتاخرين كالشيخ [؟] ان العمل بالكتاب والسنة واجب بالادلة الاربعة والاول واضح
واما الثاني اعني قول النبي ص وفعله وتقريره وكذا من الائمة ان ثبت بالاخبار المتواترة او المحفوف فيها وان انسد باب العلم وانحصر بالاخبار الاحاد المفيد للظن
فيجب لا نمع عدم امكان العلم يتعين العمل بالظن وفيه ان وجوب العمل بالسنة مسلم اذا ثبت كونها سنة كما ان حرمة العمل بغير السنة في الاخبار الكاذبة مسلم والخبر
الواحد مشكوك من انه صدق فيكاشف وواجب العمل او كذب وغير سنة ومحرم العمل والخبر الواحد لا يفيد الا الظن بالصدق وهو مشكوك الحجية مع اقتضاء الاصل طرحه
وح مع قطع النظر عن الانسداد الاغلبي يتعين طرحه والرجوع الى الاصل واما مع فرض الانسداد الاغلبي فمسلم وحق وسيجيء بيانه الرابع ما نسب الى الوافية مستدلا
على حجية الخبر الواحد الموجود في كتب الشيعة كالكتب الاربعة بانا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة والصوم والحج
وامثالها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها انما يثبت بالخبر الغير المقطوع بحيث يقطع بخروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك الخبر
الواحد ومن انكره فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان وفيه انه ايضا مبني على انسداد باب العلم في الاغلب وكون اغلب تفاصيل الدين في الاخبار الاحاد كما
سيجيء بيانه الخامس ما ذكره المحقق المعاصر المتتبع في احوال الرواة من اهتمامهم في تصحيح الرواية واجتنابهم عن الكذابين لتصحيح علمهم ومن تاخر وبقاء اثار النبوية
والامامية ولذا قال لولا هؤلاء لاندرست اثار النبوة وان الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به يقطع بكون اكثر الاخبار سيما في الكتب الاربعة بل جلها الا
ما شذ عن الائمة ثم قال ان العلم الاجمالي انما هو متعلق بالاخبار المخالفة للاصل فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدق لان تحصيل الواقع الذي يجب
العمل به اذا لم يمكن على وجه العلم او الاحتياط الكلي تعين المصير الى الظن في تعيينه وفيه انه مبني على الانسداد الاغلبي لان التكليف الواقع بين الاخبار المشكوكة
الحجية اول الكلام نعم مع فرض انسداد باب العلم في الاغلب يكون حقا وسيجيء بيانه والحاصل بعد فرض عدم ثبوت حجية الخبر الواحد وانسداد باب العلم

الاغلب

الاغلب مع القطع بحقية غالب الاخبار في الكتب الاربعة مثلا نقول بحجية الظن الخبري من وجوه الاول ان ما علم دليليته من الكتاب والمتواترات اللفظية والمحفوف
بالقرينة الصدقية بعض عموماتها بل الاغلب مخصصة بالاخبار واغلب مطلقاتها مقيدة بها وبعض ظواهرها مصروفة بها وبعض مجملاتها مبينة بها مع عدم العلم في
كل مخصص بالخصوص او مقيد او صارف انه الصدق حتى يحكم بالخروج وبقائه تحت العموم والمطلق وهكذا وح يكون الادلة العلمية باعتبارها مجملة وح لابد اما من ابقائها
والتمسك باصالة العدم والحكم بكون المكلفين كالبهائم او الرجوع الى الاحتياط في الكل او البناء على تخصيص العلم في خصوص كل واحد من الاخبار المقابل للايات و — او الكذب فيحكم بعدم الخروج
المتواترات اللفظية والمحفوفة في الصدق والحكم بالخروج او الكذب وعدم الخروج او البناء على تخصيص الظن الحاصل من الاخبار فيها وكلها بين الفساد الا الاخير
واذا ثبت حجية الاخبار المفيدة للظن في مقابل الايات والمتواترات اللفظية فثبت حجيتها فيما افاد الظن الاقوى في معارضتها بغيرها او بلا معارض بالاجماع
المركب وبطلان ترجيح المرجوح على الراجح الثاني ان العمل بالسنة واجب كالكتاب بعد العلم بكون اغلب اخبار الاحاد في الكتب الاربعة مثلا حقا وصدقا وكاشفة
عن السنة مع عدم العلم الاجمالي بكذب بعضها بل مع تسليم العلم الاجمالي بكون بعضها كواحد من ثلثين منها مثلا مجملا كذبا فالامر دائر بين العمل بالكل المستلزم
للعمل بنادر الاخبار الكاذبة مع احتمال كونها من المباحات او المستحبات او المكروهات وترك الكل المستلزم لترك اغلب السنة والاول متعين بلزوم ارتكاب اقل
القبيحين عقلا واجماعا وضرورة الثالث ان بعد العلم بكون اغلب دين النبي ص في هذه الاخبار سلسلة منها تكون مفادها مظنون الوجوب او الحرمة وسلسلة تكون
مفادها ومظنونها عدمه وسلسلة تكون مشكوكة وح فاما ان يطرح التكليف في الكل بالاصل او يعمل التكليف في الكل من باب الاحتياط او ياخذ التكليف في
مظنون التكليف ويطرح في مشكوكه وموهومه او بالعكس او ياخذ في بعض مظنون التكليف ويطرح في بعضها وفي المشكوك والموهوم والاول فاسد عقلا واجماعا و
ضرورة للخروج عن الدين والثاني باطل كذلك للعسر والحرج الشديد والثالث متعين لانه جمع بين الاحتياط ونفي الحرج والثاني مستلزم لترجيح المرجوح على
الراجح وتقديم موهوم الضرر ومشكوكه على مظنون الضرر والرابع مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح والتحكم وكلاهما باطلان عقلا واجماعا وضرورة وما مر
في الوجه الرابع لانه يتم مع فرض تسليم الانسداد في الاغلب لان بعد فرض عدم ثبوت حجية الاحاد وانسداد باب العلم في الاغلب مع القطع بكون اغلب الاخبار
صدقا وحقا يكون طرح كل الاخبار بالاصل والاقتصار بالصلوة مثلا على ما علم بالكتاب والاجماع والتواتر باطلا للزوم الاتيان بالصلوة مع الاركان المعلومة والسلام
والتشهد في الجملة وهذا مما يقطع بكون صلوة النبي ص غيرها وكذا الوضوء والصوم وامثالها ومستلزم لاطراح اغلب دين النبي ص في الاخبار وكذا الاخذ بالكل باطل
فتعين اخذ مظنون التكليف وطرح مشكوكه او موهومه لبطلان ترجيح المرجوح على الراجح والتحكم الخامس ما نسب الى السيد السند الطباطبائي ان بعد فرض عدم
حجية الاحاد مع العلم بصدق اغلب الاحاد يحصل العلم الاجمالي بكون اغلب دين النبي ص من الواجبات والمحرمات فيها ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط الكلي ومقتضى
قاعدة العسر عدم وجوبه فلو الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج الاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات لبطلان غيره من العكس و
التبعيض كما مر السادس دليل الانسداد وهو مركب من مقدمات الاولى انسداد باب العلم وما قام مقامه في الحجية كالظن الخاص في اغلب الدين وهذه المقدمة
قد حققت في السابق من ندرة الادلة العلمية والمتواترات والمحفوف عليها بل كونها في جنب الاحاد كالقطرة في جنب البحار مع انها ايضا مخصصة ومقيدة
بالاخبار الاحاد الموجبة لاجمالها وخروجها عن الحجية بها بقدر الاجمال كما مر مع فرض عدم حجية الاحاد من حيث هو كما هو المفروض ولفساد ما استدلوا به
لحجيتها كما مر ولا تفي الادلة العلمية باثبات معظم الفقه بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع في المسائل الخالية عنها الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة من البراءة
او الاحتياط او الاستصحاب او التخيير وهذه هي عمدة مقدمات دليل الانسداد بل الظاهر انها تكفي لحجية الظن المطلق للاجماع عليه على تقدير الانسداد الاغلبي
ولذا لم يذكر صاحب [؟] وغيره غيرها في اثبات حجية الظن الخبري واما الاحتمالات الاتية من الرجوع بعد تسليم الانسداد الاغلبي الى شيء اخر غير الظن امور احتملها
بعض المدققين اولهم جمال الدين الخوانساري حيث قال ان انسداد باب العلم غالبا لا يوجب العمل بالظن بل كل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع نحكم به
وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او بظن يقوم
على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه وزاد بعض احتمالات اخر سيجيء بطلانه الثانية
ان بعد تسليم انسداد باب العلم في اغلب الدين بناء على عدم ثبوت حجية الاحاد مع القطع بكون اغلبها حقا وصدقا من اول الطهارات الى الديات فهل يجوز طرحها
وطرح الاحكام والحكم بكون المكلفين كالبهائم وطرح التكاليف الكثيرة الواقعة في البين بالاصل كما قال المدقق الخوانساري اما من احكاما هو الظاهر لانه لم يصدر
من عاقل او اعتقادا اولا والحق هو الثاني اما وجه الرجوع الى البراءة فبناء على ان العقل يحكم بقبح التكليف والمؤاخذة والعقاب من غير اتمام اللطف بالدليل
والبرهان الذي يفيد العلم واما الظن المشكوك الحجية كالخبر الواحد فيطرح باصالة حرمة العمل والعلم لانه لم يثبت كونه دليلا وبيانا فيحصل الصغرى بانه مما لا يعلم — بغير العلم
الدليل والتكليف وح العقل حاكم بعدم التكليف لنا ظاهرا وعدم جواز المؤاخذة والعقاب على تركه وكذا الشرع من الايات نحو قوله تع وما كنا معذبين وغيرها
الخ وكذا الاخبار نحو رفع عن امتي الخ وغيره والاجماع على اصل القاعدة من عدم التكليف لنا في مقام الجهل بالواقع حتى يعلم التكليف فالكل حاكم بعدم
العقاب ظاهرا معلقا على عدم العلم بالتكليف سواء كان مظنونا او مشكوكا او موهوما الا على عدم الظن المشكوك الحجية بالتكاليف او المقطوع على عدم الحجية
كالظن القياسي لا يقال بعد القطع بثبوت التكليف في حق المشافهين ان زيد مما قلناه مخصوص بكون مقتضى قاعدة الاشتراك ثبوته في حقنا ولما لم يمكن المصير الى سائر
الاحتمالات يتعين العمل بالظن لانا نقول نمنع جريان قاعدة الاشتراك هنا لجواز كون التكليف الثابت في حقهم مشروطا بالعلم وهم لما كانوا متمكنين عن تحصيل العلم
فتعلق التكليف بهم ونحن لم نكن متمكنين من تحصيل العلم فلم يتعلق بنا لانتفاء الموضوع باعتبار انتفاء شرطه ومعه لا يجري قاعدة الاشتراك لانا نقول الا ان
ينصرف الى ان الباب هو التمكن لهم لا يقال نحن كنا عالمين بكون المشافهين عالمين بالاخبار الاحاد وتعلق التكليف بذمتهم بالخبر الواحد وهو اما ان يكون — ولا ريب ان الغالب
لاجل كونه دليلا في حق ذاته او لاجل عدم امكانهم تحصيل العلم وعلى الامرين يثبت في حقنا الا انه لو كان دليلا في حقه فثبت كون الخبر الواحد بانا لنا

علي حجية مطلق الظن من حيث هو الدليل الثاني ايضا

ايضا ولو كان حجيته لاجل عدم امكان تحصيل العلم فيثبت حجيته لنا لفرض عدم تمكننا من تحصيل العلم لانا نقول نجوز ان يكون من قبيل الاول والاخبار الموجودة
لهم كانت غير الاخبار الموجودة لنا باعتبار الاختلالات الواقعة فيها ودونها وح لا يلزم من كونه كذلك لاخبارنا كون هذه الاخبار ايضا بينا انا لا نبقى
العقل حاكم بلزوم دفع الضرر ومقتضاه ثبوت التكليف بالظن بالتكليف لانا نقول بعد حكم العقل والشرع بنفي التكليف مع عدم البيان لا يبقى احتمال الضرر
لا بقاعدة التحسين والتقبيح العقليين والاطلاقات الادلة نظرا الى وضعه لنفس الشيء من حيث هو تقتضي تعلق التكليف بنفس الواقع من غير اعتبار العلم التفصيلي
لانا نقول لو صح لكان التكليف ثابتا مع الاحتمال وان لم يكن العلم الاجمالي حاصلا والثاني باطل باتفاق الخصم والجواب عنه انه فاسد من وجوه الاول فرض الكلام
في المعاملات ولا ريب في كون سد باب العلم فيها اشد لا ندرة الادلة العلمية فيها مع كون وجوب الفتوى فيها او حرمتها ولزوم التوقف خلافيا وح اما ان يختار
التوقف او يختار الفتوى او يختار الاول في بعضها والثاني كذلك وينفى كلا الامرين والاخير محال عقلا وشرعا اما الاول فلعدم امكان الخلو عن الامرين
واما الثاني فلفرض ثبوت احد التكليفين والاول ايضا فاسد لكونه موجبا للاختلال والثاني مسلم ويثبت المطلوب لعدم امكان الفتوى بالعلم فتعين بالظن
واذا ثبت لزوم اخذه في المعاملات يثبت في العبادات بالاجماع المركب وكذا الثالث لان الفتوى في المعاملات في بعض المقامات بالظن والتوقف في بعضها
تحكم على انه مخالف للاجماع فاذا سلم اعتباره في البعض يثبت في الكل بالاجماع المركب الثاني ان وجوب الصلوة لنا مما لا ينكره الخصم وكذا وجوب الصلوة في
اول الزوال الجمعة بالظهر او الجمعة وكذا وجوب الصوم ايضا وح فالتكليف ثابت لنا بهذه الاشياء وهي مجملات في البين ولا يصح التمسك بقاعدة البرائة للعلم الاجمالي
بالتكاليف ومعه لا يجري قاعدة البرائة فيها لا عقلا ولا شرعا وعلى فرض جريانها فقاعدة الاحتياط واردة عليها وقد حققنا كل ذلك في اصالة البرائة ويثبت فيها
ايضا بطلان الاحتياط ووجوب العمل بالظن فيها كما سيجيء واذا ثبت وجوب العمل بالظن فيها يثبت في غيرها بالاجماع المركب الثالث الضرورة والاجماع القطعي يعلم
المتتبع من طريقة الاصحاب بل علماء الاسلام بل العقلاء كلا بان عند فقد العلم التفصيلي مع العلم الاجمالي بتكاليف كثيرة في البين لا يستجوزون بعدم التزام
شيء منها وترك التعرض لامتثالها بالمرة والعقل وان كان نافيا لما يقبح التكليف فيما لا يعلم التكليف لكنه حاكم بكون العلم الاجمالي بيانا ودليلا كما حققنا في اصالة
البرائة من كون العقل حاكما بكفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف ظاهرا ولذا حكمنا بالاجتناب في الشبهة المحصورة وقبح ارتكابها كلا ولزوم الاحتياط في كل ما علم
اجمالا بتكليف في البين ما لم يصل الى حد الحرج كالظهر والجمعة والجهر والاخفات في البسملة في الصلوة الاخفاتية وهكذا لما حققنا في اصالة البرائة من كون
محلها صورة الشك في التكليف لا فيما علم التكليف وشك في تعيينه لكونه شكا في الحادث ولا يجري اصالة العدم وكذا البرائة الرابع انه لو غمضنا العين عن
حكم العقل بلزوم التعرض بنحو من الانحاء لما ثبت فيها علما اجمالا بالتكليف لكن فيما كان نطرح ترك التعرض لامتثاله بنحو من الانحاء عين موجب للخروج عن الدين كما في المقام
للعلم بصدق اغلب الاخبار وكون اغلب الدين فيها سيما مع عروض الاجمال في الكتاب والمتواترات المخصصة والمقيدة والمصروفة يحصل القطع بكون الطرح
وترك التعرض خارجا عن دين النبي ص كما سلمه العلماء على فرض تسليم انسداد الاغلبي كاترو لكون بطلانه مسلما عندهم ولا يصدر عن عاقل اكتفوا في بيان صغره
بان الرجوع الى الاصل يرفع الاحكام او يرفع اغلب الدين او يوجب الخروج عن الدين ولا يكتفون بها الا فيما كان منشأ لكبرى مسلمة كقولهم هذا هدم للشريعة او هذا مرتد
وامثالها الخامس منع جريان الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن كقوله تع ان الظن لا يغني من الحق شيئا وان جائكم فاسق الخ وقوله ع المستلزم قياسه محق الدين وكقاعدة
الاحتياط وغيرها بان العلة لحرمة العمل بالظن هو احتمال المخالفة في الدين النازل من الله تع على نبيه ص واذا كان هذا علة للنقاء والنهي ففيما كان مستلزما للمخالفة
القطعية ولطرح الدين واغلبه في الدين من الرجوع الى البرائة يكون اولى بتعلق النهي لان فتحه اقوى منه وحيث دار الامر بين القبيحين يكون اختيار الاول
اولى لكونه اقلهما وهو المطلوب وذلك لم يكن الثاني علة لتعلق النهي فالاول اعنى العمل بما يحتمل معه المخالفة في الدين وهو ما اولى بذلك ومعه لم يكن احتمال
المخالفة حراما فيثبت جوازه واذا ثبت جوازه يثبت وجوبه بالاجماع المركب لان كل من قال بجواز العمل بالظن قال بوجوبه السادس الضرورة والاجماع على ثبوت
التكليف وثبوت دين النبي ص في حقنا انه يتم علمنا بالخصوص السابع قاعدة الاشتراك وما قال بانصراف الاطلاقات الى الغالب هو التمكن من تحصيل العلم
التفصيلي فاسد لعدم الغلبة واما ما ذكرنا من اكتفاء العلماء في بيان الصغرى بدلنا انه كلامهم نص بها وتلويحا منهم السيد ره حيث منع العمل بالخبر
الواحد مستدلا بانفتاح باب العلم يظهر منه انه لو سلم الانسداد الاغلبي لسلم حجيته ومنهم الشيخ ره في العدة بعد دعوى الاجماع على حجية الخبر الواحد ومن
قال اني متى عدمت شيئا من القراين حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد
يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه ومنهم العلامة على ما نقل عنه في نهج المسترشدين في
اثبات عصمة الامام حيث ذكر انه لابد ان يكون حافظا للاحكام واستدل بان الكتاب والسنة لا يدلان على التفاصيل الى ان قال والبرائة الاصلية ترفع
جميع الاحكام ومنهم بعض اصحابنا على ما نقل عنه في رسالة المعمولة في علم الكلام حيث استدل على عصمة الامام ع بانه حافظ للشريعة لعدم احاطة الكتاب والسنة
الى ان قال والقياس باطل والبرائة الاصلية ترفع جميع الاحكام ومنهم الفاضل المقداد على ما نقل عنه في شرح الباب الحادي عشر انه قال ان الرجوع الى البرائة
الاصلية ترفع اكثر الاحكام ومنهم المحقق الخوانساري على ما نقل عنه عن انه رجح الاكتفاء في تعديل الراوي بان اعتبار التعدد يوجب خلو اكثر الاحكام
عن الدليل والمراد انها ترفع الاحكام وهو مسلم البطلان لكونه هدما مستلزما لهدم الشريعة وهو واضح ومنهم صاحب الوافية حيث تقدم بان
ترك الاخبار الاحاد في مثل الصلوة وامثالها يقطع بخروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور وهذه عبارة اخرى عن الخروج عن الدين ومنهم
صاحب المذابق(؟) على ما نقل عنه في مسئلة ثبوت الربا في الحنطة والشعير الى ان قال ان رد الاخبار هو الخروج عن هذا الدين الى دين اخر ومنهم العضدي تبعا
للحاجبي حيث حكى عن بعضهم الاستدلال على حجية خبر الواحد بانه لولاها لخلت اكثر الوقايع عن المدارك وهكذا والحاصل انه بعد تسليم الانسداد الاغلبي فالقول
بالاهمال وطرح الاحاد والاحكام يوجب الخروج عن الدين وهو مسلم البطلان ومفروغ عنه كيف ولو فرضنا جاهلا يعلم من ابوبه الصلوة مبطل كانه

وبعض

وبعض اجزائه ولا يعلم غيره وضاق وقت الصلوة مع ظنه بصحة ما سمع من ابوبه فهل يمكن القول بسقوط الصلوة عنه او يكون مكلفا باتيان ما يظنه صحيحا لا ريب
ضروري البطلان فاذا اخذ منك الحكم بالسقوط من تكليف فكيف ترخص الجاهل بمعظم التكاليف في نفي التكاليف ونفي الالتزام بشيء منها غير المعلوم
او المظنون بالظن الخاص فيما ذكرنا ظهر منه كون العلم الاجمالي دليلا سيما فيما كان طرحه مستلزما للخروج عن الدين وقد يجاب عن صحة التمسك باصالة العدم
او البرائة مع فرض انسداد الاغلبي بما يقول صاحب المعالم وشيخنا البهائي ره في الزبدة بان اعتبار اصالة البرائة من باب الظن والظن منتف في مقابل
الخبر المفيد للظن وشابهها المجيب المحقق القمي ره حيث قال بان حكم العقل اما ان يريد به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فنحن نكون مقتضى اصل البرائة
قطعيا اول الكلام سلمنا لكنه قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالا على سبيل اليقين يمنعنا عن الحكم بالعدم قطعا وان اراد
الحكم الظني سواء كان بذاته مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظاهر الكتاب والاخبار التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه
ممنوع بعد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الصحيح المفيد للظن الاقوى ثم جد التعجب منه ره مع كونه محققا لم يتفطن ان مدار حكم العقل من باب القطع على قبح التكليف
والطلب والوجوب ظاهرا في مقام الجهل وعدم العلم بالدليل والتكليف سواء كان قبل الشرع او بعده فهو معلق على عدم العلم بالدليل والتكليف لا على عدم الظن
المشكوك الحجية بالواقع او المقطوع عدم الحجية كالقياس ومفاد الخبر انما هو الظن المشكوك الحجية والدليلية بالوجوب الواقعي وان كان صحيحا ومع عدم ثبوت حجيته
الصغرى اعني هذا انما لا يعلم دليليته وتكليفه وان كان مظنونا مشكوك الحجية لعدم العلم بدليليته وكلما كان كذلك لم يكن لنا تكليف والشرع ايضا يطابقه لان
الايات والاخبار تنفي العقاب والمؤاخذة والتكليف فيما لا يعلم لا فيما يظن بالظن المشكوك الحجية او مقطوع عدم الحجية فيرفع اصالة البرائة باثبات دليلية الخبر
الواحد لا على عدم افادة الظن ولا منافاة لان مفاد الخبر الظن بالواقع لكن لما كان مشكوك الحجية فلا يعلم دليليته وتكليفه ومعه العقل حاكم بانه لا تكليف لنا ظاهرا
حتى يعلم الواقع لا الظن بالواقع والعجب من المحقق المعاصر حيث اورد على التخلص عن العمل بالظن بالرجوع الى البرائة بانها لا تجري في بعض المقامات كالدوران بين الامرين
كون المال لاحد الشخصين في بيع المعاطاة مع الشك في صحته لحرمة تصرف كل منهما وكذا في الثمن ولا معنى للتخيير لان كلا منهما يختار مصلحته وتخيير الحاكم هنا
لا دليل له مع ان الكلام في حكم الواقعة لا في علاج المخصوص الان يتمسك باصالة عدم ترتب الاثار على الانتقال فقال فلو ابدل اصالة البرائة باصالة العدم
كان اشمل ويمكن ان يكون هذا داخلا في المستثنى في قوله لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او بظن يقوم على اعتباره دليل بناء على كون اصل العدم من الظنون الخاصة
التي قام على اعتبارها الاجماع والسيرة الا ان يمنع قيامهما على اعتباره عند اشتباه الحكم الشرعي مع وجود الظن على خلافه واعتباره من باب الاستصحاب بناء مع
على حجية الاستصحاب في الحكم الشرعي رجوع الى الظن العقلي او الظن الحاصل من اخبار الاحاد الدالة على الاستصحاب ومع انتهاء الاستصحاب حجيته على سبيل القطع في مقام
الجهل بالواقع ما لم يكن يقين او دليل على ارتفاعه سواء كان شكا او ظنا مشكوك الحجية بارتفاعه في نفس الحكم او في الموضوع المستلزم للشك في الحكم ولا يكون
من باب الظن الخاص حتى يمنع حجيته فيما كان على خلافه ظن مشكوك الحجية او عدم الحجية والفرق بينه وبين ساير القواعد المثبتة للحكم الظاهري في مقام الجهل
وعدم العلم وان كان خلافه مظنونا بالظن المشكوك الحجية او مقطوع العدم انما هو بان الاستصحاب مختص بما علم الحالة السابقة والقواعد الاخر في الشبهات
البدوية وهو مقدم عليها عند التعارض كما حققنا كل ذلك في اصالة البرائة ولا يكون حجية الاستصحاب بالظن العقلي او الخبر الواحد بل ببناء العقلاء على سبيل
القطع والسيرة المستمرة والاخبار المتواترة او المحفوفة على ذلك سيما في الاصول العدمية لانه اجماعي ولذا قالوا بان الخلاف انما هو في الاستصحاب الوجودي
لا في الاستصحاب العدمي ومثله في الضعف اعتراض بعض في انه اذا فرضنا ان ظن المجتهد ادى في جميع الوقايع الى ما يوافق اصالة البرائة فما تصنع حينئذ والضعف
ظن المجتهد انما يحصل من الاخبار وغالب مفادها ومظنونها التكليف فكيف يتحقق مثل ما اعترف بحققه ممتنع قطعا مع ان العلم حاصل بكون دين النبي ص
اكثر مما علمنا من الادلة العلمية بمراتب واغلبها بين الاحاد ومعه يحصل القطع بخطائه في الاجتهاد كثيرا ولا يجوز له العمل به لانه من باب شبهة الكثير في الكثير
وح لابد له من التبعيض في اخذ الظن الاقوى بالعدد والاحتياط في الظن الاضعف او تقليد غيره وهكذا المقدمة الثالثة في ان بعد بطلان الاقتصار على المعلومات و
بطلان التمسك باصالة العدم وغيرها وترك التعرض للامتثال بنحو من الانحاء في غير المعلومات فالطرق المقررة لسنخ الجاهل غير اصالة البرائة امور الاول
الرجوع الى الاصل في كل مورد على ما يقتضيه مع قطع النظر عن هذا العلم الاجمالي الثاني لزوم تحصيل العلم الثالث رجوعه الى مجتهد اخر وتقليده الرابع الاحتياط
الكلي مطلقا الخامس العمل بالموهومات السادس التخيير باقسامه السابع التبعيض باقسامه الثامن العمل بالظن وكلها فاسدة الا الاخير اما الاول اعني الرجوع في كل
واقعة الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة من غير التفات الى العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات بين الوقايع سواء كان مظنون التكليف او مظنون
العدم اعني موهومه او المشكوك وان كان فيها حكم سابق يحتمل بقائه استصحب والا فان كان الشك في سنخ التكليف كشرب التتن وغسل الجمعة اجري البرائة
وان كان الشك في تعيين المكلف به مثل القصر والاتمام والشرطية وامثاله فان امكن الاحتياط وجب والا تخير ففاسد لان العلم الاجمالي بثبوت التكاليف النفسية
الكثيرة بين اخبار مظنون التكليف على خلاف اصالة البرائة وكذا في المقدمية على اصالة الاحتياط وكذا مع كثير مما علم حكمه في السابق في الوقايع بين الاخبار
يمنع من التمسك باصالة البرائة للعلم الاجمالي بخلافها وكذا اصالة الاحتياط والاستصحاب ح بوجوب العقل والشرع بادراكها مظنونا ومشكوكا وموهوما
ولو بالاحتياط الكلي ان امكن وما لم يمكن للعسر تعين اما اخذ ما ظن بالتكليف نفسيا او مقدميا وطرح ما ظن بالعدم او العكس او التبعيض والاول هو الحق وغيره
ترجيح للمرجوح على الراجح او التحكم وهو فاسد عقلا واجماعا الا ان يقال نطرح ونعمل باصالة البرائة في التكليف النفسي سواء تعلق الظن بالتكليف النفسي او بعدمه
ونأخذ باصالة الاحتياط سواء تعلق الظن بالتكليف المقدمي او بعدمه وليس هذا تبعيضا للظن حتى يقال انه خلاف الاجماع لانا ناخذ بالاصلين لا من
حيث الظن لانا نقول مع انه خلاف الاجماع بعد فرض الانسداد الاغلبي لانه لم يقل به احد تبعيض ايضا وان سميته العمل بالاصلين لانه يلزم اخذ الحديث
الصحيح ان تعلق بالشرطية وامثالها او بعدم التكليف النفسي وطرحه ان تعلق بعدم الشرطية وامثالها او بالتكليف النفسي مستلزم للعمل باصالة البرائة فيما تعلق

الظن بالتكليف النفسي من اول الطهارات الى الديات مع القطع باغلب التكاليف النفسية في البين ومعه لا يجري اصالة البراءة للعلم الاجمالي بالتكاليف
الكثيرة بينهما الا انه يلزم طرح العلم الاجمالي بالتكاليف النفسية الكثيرة في المظنونات واخذ العلم الاجمالي في التكاليف المقدمية في الموهومات وهو تحكم وترجيح
للمرجوح على الراجح وتبعيض بعد فرض الانسداد الاغلبي مع العلم الاجمالي وعلى خلاف الاجماع والعقل واما الثاني اعني لزوم تحصيل العلم بناء على كوننا
سبب الخفاء القائم او ان الامتناع بالاختيار عن هناك له فاسد من وجوه الاول انه يجري فيما تعلق التكاليف بذي المقدمة وتركنا ما اعتقدناه مقدمة
المقام لكن كيف لكوننا راجين لظهوره ولقائمه قاطعين لحدسنا والطاعتنا الرغاية الا الطاعة الثاني انه موقوف على ظهوره ع وحصر نا سبب المستورية هنا ولو
يظهر مع عدمه فالمؤاخذة والعقاب بان لو اظهرته لقلته وقبيح عقلا الثالث ان التكليف بتحصيل العلم لا يتم لفرض عدم امكانه نعم العقاب على الترك ممكن
لكن لا يتم في تحقق العلم لفرض عدم امكانه واما الثالث اعني رجوع هذا المجتهد الذي انسد له باب العلم في الاغلب الى مجتهد اخر وتقليده له وفيه اولا انه خلاف
الاجماع وثانيا بانه تقليده له والاجماع قائم على حرمة تقليده ووجوب العمل بظنه حتى يثبت الحرج ولم يثبت وثالثا بان رجوعه الى مجتهد اخر اما ان يكون مثله في
الانسداد الاغلبي او لا بل كان باب العلم له منفتحا كالسيد المرتضى وارباب الظنون الخاصة والاول فاسد لاستوائهما من حيث الانسداد الا انه يلزم ترجيح التقليد
الموهوم واما وظاهرا على الاجتهاد الراجح واقعا لانه مظنون في الواقع وظاهر الاجماع على وجوب العمل به وحرمة التقليد وكذا الثاني لانه من قال بالانفتاح باعتبار
كثرة المتواترات ودلالة الادلة الشرعية على حجية الخبر الواحد عنده هذا يرى انه فاسد مدركهم عنده ولذا انسد له باب العلم وح اخذ قوله مع اعتقاده بفساد
مدركه بين الفساد كرجوع العامي الى من يعلم انه يعمل بالبدل لا عند هذا نعم ان وجد من سمع من المعصوم ع الحكم مع قطعه بعدم كذبه او اصل من الحديث
تعين الرجوع اليه وطرح هذا الظنون وليس هذا تقليد واما الرابع اعني الاحتياط في سلسلة المظنونات والمشكوكات والموهومات باتيان ما يحتمل الوجوب
ولو موهوما كالظن بالعدد وترك ما يحتمل الحرمة والتكرار في محتمل الامرين في الاحتمالات الشرطية والجزئية وامثالها كالجهر بالبسملة في الصلوة الاخفاتية واخفاتها
والتخيير في الاحتمال النفيي ففاسد لوجوه الاول اجماع العلماء كافة على عدم وجوب الاحتياط سيما على فرض الانسداد الاغلبي في الموارد الغالبة المنسدة الثاني لزوم
العسر والحرج الشديد بل الموجب لاختلال النظم لكثرة ما يحتمل وجوبه ولو موهوما وكذا ما يحتمل حرمته خصوصا في الطهارات والصلوة فلو مبنى العالم الخبير بموارد
الاحتياط فيما لا ينعقد عليه اجماع او متواتر على الاحتياط في جميعها يوما وليلة لوجد صدق ما ادعيناه هذا بالنسبة الى نفس العمل بالاحتياط كيف وتعليم
المجتهد اياه موارد الاحتياط وعلاج تعارض الاحتياطات وترجيح الاحتياط الناشي من الاحتمال القوي على الاحتياط الناشي عن الاحتمال الاضعف منه يوجب
مستغرق لاوقات المجتهد والمقلد فيقع الناس من جهة تعلم هذه الموارد في حرج مخل بنظام معاشهم ومعادهم توضيح ذلك انه في التطهير بالماء المستعمل في
رفع الحدث الاكبر الاحتياط بترك التطهير به لكن قد تعارض في الموارد الشخصية احتياطات اخر بعضها اقوى او مساو فانه قد يوجد ماء اخر للطهارة
وقد لا يوجد معه الا التراب وقد لا يوجد من مطلق الطهور غيره فان الاحتياط في الاول هو الطهارة من ماء اخر وفي الثاني هو الجمع بين المائية والترابية وفي
الثالث هو الطهارة به مع تاخيرها الى ضيق الوقت وكذلك الامر في ماء البئر الملاقي للنجاسة وفي التطهير به لرفع الخبث او الحدث من كون الاحتياط تركه على نحو
ما مر وهذا واحد من الجنايات الصلوة فلاحظ جميعها في الاختلافات من الطهارة والنجاسة والاستنجاء وتطهير الثياب والابدان كما وكيفا وكذا في لباس المصلي
ومكانه وما يصح السجود والافعال الاختلافية سيما فيما يوجب التكرار كوجوب الجهر في الاستعاذة او وجوب اخفاتها وكوجوب الجهر في البسملة في الاخفاتية او
وجوب اخفاتها وكجواز الجهر في التسبيحات الاربع في الاخيرتين او وجوب اخفاتها وكوجوب تقديم السلام علينا او وجوب تقديم السلام عليكم فيلزم في الغداة
اتيانه باربع صلوات وفي كل من الظهر والعصر ستة عشر على فرض اختيار التسبيح في الاخيرتين واثنى عشر على فرض اختيار الحمد وفي كل من المغرب والعشاء
ثمانية صلوة ويلزم من ذلك وجوب اتيان اربع واربعين صلوة في كل يوم وليلة مع ان فيها السهو والشك مما يوجب الاعادة كالشك بين الواحد والاثنين
او الاثنين والثلث قبل السجدتين او الاثنين والاربع كذلك والاثنين والثلث والاربع كذلك ولا ريب ان هذا الاحتياط موجب لاستغراق الاوقات
للمقلد والمجتهد وتعليمه عسر كيف بعمله فانه يوجب اختلال نظم المعاش والمعاد لا ينكره الا معاند جهول سلمنا عدم ايجابه الاختلال لكنه عسر شديد لا
يحتمله اغلب الناس والادلة نفيه لا نها في صورة التعارض مقدمة على الادلة الاجتهادية المثبتة للتكاليف الالزامية فيما كانت النسبة عموما من وجه كما
حققناه في اصالة البراءة ففي مقابل الادلة الفقاهية كالاحتياط مقدم عليها بالسنة وبالاجماع المحقق والمركب بالاولوية الثالث ان الاحتياط لا يمكن في
المعاملات كما مر في اصالة البراءة وكما بين صغيرين يحتاج كل منهما الى صرفه في الحال وكذا في المرافعات لكون الاحتياط فيها التوقف وهو يوجب الاختلال قطعا
ولا بد فيهما من العمل بالظن واذا ثبت فيهما يثبت في العبادات بالاجماع المركب قال بعض بانه لا يمكن في العبادات ايضا لكون الاحتياط فيها موجبا لترك الاحتياط
لذهاب جمع بل المشهور الى شرطية نية الوجه او العلم بالوجه والاحتياط ترك لهما وفيه اولا ما حققنا من عدم اشتراط نية الوجه من الوجوب والندب والعلم به بل يكفي
نية القربة وثانيا بانه مسلم فيما امكن العلم واما فيما لا يمكن فالمرجع الى نية الوجه الظاهري الحاصل من الاصل ما البراءة او الاحتياط لا بقانه فيما امكن العمل
بالاصل وفي هذا لا يمكن لا البراءة ولا الاحتياط لما مر للعسر فتعين العمل بالوجه الظني وحجية الظن لا انا نقول اذا سلمت بطلان الاحتياط فهو المطلوب فتدبر
فان قلت لا يجب على المقلد تقليد هذا المجتهد الذي انسد له باب العلم مع كون الاحتياط موجبا للعسر لجواز تقليده غيره لانا نقول او لا نعرض بحصانة المجتهد بل انما نفرض
الكلام في عمل هذا المجتهد بالنسبة الى نفسه لا في هويته قلد المجتهد الاخر لانا نقول هذا فاسد جدا لما مر مع ان الكلام في حكم الله بحسب اعتقاد هذا المجتهد قد يورد
على ابطال الاحتياط بلزوم الحرج في العمل بالظن منها النقض بما لو ادى اجتهاد المجتهد عمله بالظن الى فتوى يوجب الحرج كترتيب بين الحاضرة والفائتة لمن عليه فوائت
كثيرة او فساد عبادات الجاهل او وجوب الغسل على مريض اجنب متعمدا وان اصابه المرض ما اصابه كما يقول بعض اصحابنا وكذا فيما ادى ظن المجتهد الى وجوب امور
كثيرة يحصل العسر لرعايتها فهو كر على ما فر ومنها انه لم يكن كر على ما فر اما الاول فلان العسر على فرض الاحتياط في المظنونات والمشكوكات والموهومات موجب للاختلال

نظم المعاش والمعاد وفي ظن المجتهد ان كان في مورد او موردين كوجوب الترتيب بين الحاضرة والفائتة لمن عليه فوائت كثيرة لانه عسر محض لا يوجب الاختلال وثانيا
بانه بعد ملاحظة ادلة نفي الحرج والتعارض ان لم يبق ظن له بان كانت النسبة بين المثبت والنافي عموما من وجه لكون الترجيح مع النافي بذاته كما حقق
في اصالة البراءة ويدل عليه رواية عبد الاعلى فيمن انقطع ظفره فجعل عليه مرارة فكيف يصنع بالوضوء فقال ع يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل
عليكم في الدين من حرج امسح عليه مع كون المثبت لوجوب الغسل البشرة عاما ومنه يعلم كون الترجيح من حيث هو معروح لو لم يبق الظن معه بان كانت النسبة
عموما من وجه فيحصل الصغرى اعني هذا عسر لم يثبت التكليف به والعقل والاجماع على اصل القاعدة ينفيانه لانهما حاكمان بعدم التكليف به حتى يثبت الدليل
المظهر للمصلحة كان يكون المثبت خاصا واما ان بقي الظن بان كان دليل المثبت اخص فيقدم على العموم ولا يجري الاجماع ولا العقل لكونه مظهر المصلحة
ولا صبر فيه لوجوده في الجهاد والدفاع وامثالهما لعدم ايجابه الاختلال ولا يكون محل الاسيما اذا كان مسببا عن سوء اختياره في الفوت وتقصيره في تحصيل
العلم واما ان حصل من اداء ظنونه الى اجتماع الواجبات الكثيرة من اول الطهارات الى الديات ففيه انه لو ارتفع ظنه من هذا الاجتماع بملاحظة الادلة النافية
فيحصل له القطع بخطائه في اجتهاداته ولا يجوز له العمل بها كلا وح يجب عليه اخذ ما يظن عدم خطائه وطرح ما يظن خطائه ومنه كون المثبت في بعضها اخص
من النافي او وجد الاجتهاد او قلد مجتهدا اخر او قيل ان لم يوجب الضرر والاختلال فكيف كان نطرح هذه الظنون للطان الذي يوجب العسر لا يستلزم طرحها
لمن لا يوجب العسر او الاخذ بالاحتياط الذي يوجب العسر الاشد واما عمل هذا الشخص فان امكنه التجديد فيجدد نظره فان ارتفع فيها ومن لم يمكنه النظر ان كان
عسرا محضا من دون النظر او الاختلال فالالزم القبول لعدم حرمته سيما فيما كان مسببا عن سوء واما لو كان موجبا للضرر والاختلال فحرام فان كان ظن برجح خطائه
عن غيره باخذ مظنون الصغرى على مظنون الصغرى على مظنون الخطاء او الاجماعي على الخلافي او ما كان دليله اقوى من الباقي وامثالها والا يترك الخلافيات والمرجوحات
ولو بتقليد غيره بقدر رفع الحرج الموجب للضرر والاختلال واما المقلد فيقلد غيره هذا فيما كان موجبا للضرر او الاختلال وفي غيره فالجواز ثابت لعدم الدليل على
حرمته عقلا ولا شرعا واما اللزوم فلا وجه للاحتياط واما الخامس اعني اخذ سلسلة موهوم التكليف اعني فيما تعلق الظن بعدم التكليف وطرح سلسلة مظنون
التكاليف اعني ما تعلق الظن بوجوده فبداهة فساده واضح لان بعد لزوم اخذ المظنون او الموهوم فالعقل والاجماع والضرورة قائمة على تقديم دفع الضرر المظنون
على دفع ضرر الموهوم وكذا على تقدم الراجح على المرجوح مع ان اخذ الموهومات وطرح المظنونات يوجب الخروج عن الدين للقطع بصدق اغلب الاخبار اثباتا ونفيا
التكاليف المطلوع انما هو فيما تعلق الخبر باثباته لا فيما تعلق بعدمه لا يوجب اخذ المرجوح اذا كان موافقا للاصل فاخذه لم يكن مخالفا للاجماع لانه ترجيح راجح شرعا وعقلا
لانا نقول فرض الكلام بطلان الرجوع الى الاصل كما مر والكلام انما هو في نفس الموهوم من حيث هو مع انه فرض لزوم اخذ موهوم التكليف ولزوم ابطاله وطرح
الظن المتعلق بالعدم الموافق للاصل لا بتفسير الاصل ولو لموافقته للاصل مع ان الظن بالاثبات ايضا قد يوافق الاصل كموارد الاحتياط او الاستصحاب واما السادس
بطلان التخيير باقسامه فمنها التخيير بين الظن والوهم اعني التسوية بين الراجح والمرجوح وهو باطل عقلا واجماعا لما عرفت من كون اخذ الموهومات وطرح المظنونات
مستلزما للخروج عن الدين ولان الامر دائر بين التعيين اعني العمل بالظن والتخيير بينه وبين الوهم والاول متعين بقاعدة الاحتياط لا يجابه القطع بالامتثال
سواء كان مامورا بالظن او التخيير واما على فرض التخيير واختيار الموهوم فيشك في الامتثال لجواز كونه مامورا بالظن وهذه القاعدة جارية في كل ما دار الامر بين
التعيين والتخيير ع بطلان سائر الاحتمالات اعني المحذورين سواء كان المحذور نوعيا كما في العلم او شخصيا ذاتيا كالسجدة خلف قبر العزيز نا سهادان صلوته
او عرضيا كالظن الغير المعتبر بالجهات في القبلة في ضيق الوقت لا يوجب العقل والاخبار يحكمان بالتخيير مطلقا وان كان احد الطرفين مظنونا لانا نقول هذا
فاسد هنا اما العقل فالحكم ببطلان التسوية ولزوم اخذ ما يوجب الامتثال وبطلان تجويز اخذ الموهوم الموجب الخروج عن الدين واما الاخبار فلانها الحادثة في
المسئلة الاصولية مع انه ظن واحد واحد وحجية الظن المتعلق بالتكاليف الكثيرة كما عرفت وثانيا بانها حاكمة على التخيير فيما لا يمكن الاحتياط والمفروض
امكانه هنا وهو اخذ الظن كما مر وثالثا بانه لو سلم فقيها لا يوجب خلاف الضرورة والاجماع والعقل لكون تجويز اخذ الموهوم موجبا للخروج عن الدين ورابعا
بانه في الخبرين المتعارضين لا في كلما دار الامر بين الاحتمالين وخامسا بانه موجب لجواز العمل بالدليل الظني ومعه يثبت الوجوب بالاجماع المركب لا يتم
في الوهم لعدم كون اخذ الموهوم اخذا للدليل فتدبر ومنها التخيير بين الظن والبراءة وهو باطل اجماعا عقلا وضرورة لاستلزامه تجويز الخروج عن الدين
ومنها التخيير بينه وبين الاحتياط وهو ايضا باطل اجماعا وضرورة وعقلا لاستلزامه تجويز اخذ ما يوجب الحرج الموجب للاختلال ومنها التخيير بين البراءة
والاحتياط وهو ايضا باطل اجماعا وضرورة وعقلا لاستلزامه تجويز الخروج عن الدين وتجويز الحرج الموجب للاختلال ومنها التخيير بين الوهم والاحتياط
وهو باطل ضرورة لاستلزامه تجويز الخروج عن الدين والحرج الموجب للاختلال ومنها التخيير بينه وبين البراءة وهو باطل ضرورة لاستلزامه تجويز الخروج
عن الدين ومنها التخيير بين الوهم والظن والاحتياط والبراءة وفساده غني عن البيان كما قد ظهر واما السابع اعني التبعيض ففي محتمل احتمالات الاول كالتبعيض
بين البراءة والاحتياط وهو محتمل لاحتمالات ثلثة الاول التبعيض بين الموارد النوعية باخذ البراءة في العبادات والاحتياط في المعاملات والعكس
الاول فاسد من وجوه الاول انه مستلزم للخروج عن الدين في العبادات واختلال النظام في المعاملات الثاني انه خلاف الاجماع الثالث انه تحكم والثاني
ايضا فاسد من وجوه الاول انه مستلزم للعسر والحرج الشديد الموجب للاختلال في العبادات والهرج والمرج في المعاملات الثاني انه خلاف الاجماع الثالث
انه تحكم الثاني التبعيض بين الموارد الشخصية بالبناء على الاحتياط اولا في العبادات والمعاملات سواء كان احتمال التكليف مظنونا او موهوما الى تحقق
العسر واذا تحقق العسر يعمل بالبراءة مطلقا سواء كان احتمال التكليف مظنونا او موهوما وهذا ايضا فاسد من وجوه الاول انه خلاف الاجماع الثاني انه تحكم
الثالث انه مستلزم للاحتياط في الاحتمالات الموهومة وتركه في الاحتمالات الظنية ويلزم منه ترجيح موهوم الضرر على مظنون الضرر والاجماع والعقل
قائمان على بطلانه الرابع ان التبعيض في المعاملات بالاحتياط في بعضها والبراءة في بعضها يلزم في الاول العسر والحرج لان الاحتياط فيه التوقف ويلزم

منه فالزوم فى مورد فكيف بالموارد كما بين صغيرة كامر والادلة تنفيه وفى الثانى الهرج والمرج كما لا يخفى ان التحديد بورود العسر عن غيره اما ان يكون فى اول الامر قبل البناء على الاحتياط فى العمل او يكون بعد تحقق العسر البناء على الاحتياط اولا الى ان يتحقق العسر ثم يترك وكلاهما فاسدان اما الثانى فلان الكل اما ان يعملوا ولا بالاحتياط او يعملون بعضهم اولا بالاحتياط وبعضهم بالبراءة وكلاهما فاسد اما الاول فللزوم اختلال من الكل بالاحتياط اول الامر سيما فى المعاملات للزوم ترك المعاملات لخلافية سيما فى اول الامر وللزوم الخروج عن الدين فى العبادات بعد اختيار الكل البراءة والقول بانه يتكون الى ترتيب ما يوجب الاختلال فاسد جدا لانه موقوف على اطلاع كل بحاله وبحال جميع العباد لان الاختلال انما يلزم من هيئة الاجتماعية والاطلاع على جميع احوال العباد محال واما الثانى فيلزم منه بعض ما ذكرنا سيما فى المعاملات لانها موقوفة على الطرفين وعمل البعض على الاحتياط والتوقف وعمل البعض على البراءة يوجب النزاع وعدم وقوع المعاملة وامثالها ويلزم منه ما ذكرنا واما الاول اعنى التحديد من اول الامر فاما ان يكون من المجتهد بان يقول المقلد احتط فى مائة معاملة مثلا فى فلان وفلان او فى خمسة ايام او يكون من المقلد وكلاهما فاسد اما الاول فلان التحديد من المجتهد لرفع العسر الشخصى والنوعى موقوف على الاطلاع باحوال المكلفين وهو منفى قطعا وموقوف على اطلاعه بدواعى المكلفين وقدر احتياجهم فى المعاملات لانه ربما يحتاج شخص فى يوم عشرين معاملة دون اخرى ودون يوم اخر وربما كان شخص اخر خلافه وهو مجهول عند المجهد وتكليف المجتهد بهذا التحديد تكليف بما لا يطاق فى حقه لعدم امكانه لتشخيص اخر مرتبة العمل الذى لو تعدى عنه بامتياط المكلفين يوجب العسر فتدبر واما الثانى فلان تحديد المقلد موارد الاحتياط بنفسه لا يلزم منه العسر النوعى موقوف على الاطلاع بموارد حاجته وحاجة غيره من المكلفين وهو غير ممكن فى حقه جدا وكذا العسر الشخصى لانه موقوف على كونه مواظبا لاحواله حتى لا يتعدى من المرتبة التى توجب العسر وهو ايضا عسر فى حق اغلب العباد الثالث التبعيض بين الاحتمالات وهو على اقسام الاول العمل بالاحتياط فيما تعلق الظن بالتكليف والرجوع الى البراءة فيما تعلق الظن بالعدم وهو المطلوب والفرق بين النفى والاثبات على هذا يكون من باب الاصل وعلى فرض العمل بالظن يكون من حيث الظن الثانى عكس ذلك وهو مستلزم لطرح التكاليف المظنونة واخذ التكاليف الموهومة وهو منفى بالاجماع والعقل ولكونه مستلزما للخروج عن الدين كما مر فى اخذ الموهوم الثالث الاخذ بالاحتياط فيما تعلق الظن بالتكليف وبعض ما تعلق بالعدم والرجوع الى البراءة فى غيرها وهذا ايضا فاسد لان اخذ بعض الموهوم دون بعض تحكم وفى المعاملات مستلزم للتوقف فى مظنون الصحة وبعض موهومها ويلزم منه اختلال النظم كما مر الرابع عكس ذلك اعنى الاحتياط فى الموهومات وبعض المظنونات والرجوع الى البراءة فى بعض المظنونات وهو ايضا فاسد لكونه خلاف الاجماع اولا وللزوم التحكم فى المظنونات ثانيا وللزوم ترجيح الموهوم على المظنون ثالثا الخامس الرجوع الى البراءة فى موهوما التكليف وبعض المظنونات والاحتياط فى بعض المظنونات وهو ايضا فاسد لكونه خلاف الاجماع اولا وللزوم التحكم ثانيا الرابع التبعيض بين الظن والاحتياط وهو على اقسام ايضا الاول التبعيض بين الموارد النوعية باخذ الظن فى العبادات والاحتياط فى المعاملات والعكس وكلاهما فاسدان اما الاول فلانه خلاف الاجماع وللزوم الاختلال فى المعاملات ولانه لو ثبت حجية الظن فى العبادات يثبت فى المعاملات بالاجماع المركب ولكونه مثبتا للمطلوب وهو اثبات حجية الظن فى الجملة واما الثانى فيظهر بطلانه مما ذكرنا الثانى التبعيض فى الموارد الشخصية وهو ايضا تحكم ومخالف للاجماع وكذا بعض ما ذكرنا فى التبعيض بين البراءة والاحتياط فى الموارد الشخصية فارجع الثالث التبعيض فى الاحتمالات باخذ الظن فيما تعلق بالتكليف والاحتياط فيما تعلق بالعدم او العكس اعنى اخذ الظن فيما تعلق بالعدم وبعض ما تعلق بالتكليف والاحتياط فى غيره وكلها فاسد لا سيما الثانى اما الاول فلكونه مثبتا للاحتياط الكلى وهو باطل للزوم العسر والحرج الموجب للاختلال واما الثالث فللزوم التحكم فى الموهوم فى غيره ويظهر بطلانها بوجوه الاول انه خلاف الاجماع لانهم اجمعوا على عدم تبعيض الظنون الحاصلة مما ثبت اعتباره فى الجملة مثلا الظن الحاصل من الخبر الصحيح المشهور لم يكن قائل يكون بعضه حجة فى بعض الاحكام الفرعية دون بعضها وكذا ما ثبت عدم اعتباره كالقياس او كان مشكوكا لان القول بالتبعيض موجود كما فى صورة اشتباه القبلة مع كون احدى الجهات مظنونة بالظن المشكوك الاعتبار مع عدم امكان اتيان الصلوة بكل الجهات لضيق الوقت مثلا مع امكان اتيانها بالجهتين ولا ريب فى وجوب اتيانها بالجهتين احدهما ما كان مظنونا والاخرى موهوما والقول به موجود بل هو من كثير من العلماء وهو لا يكون الا تبعيضا لانا نقول هذا كلام فى الموضوع الصرف ومقامنا انما هو فى الحكم وثانيا بانه انما يكون فى شبهة القليل فى القليل ومقامنا انما هو فى شبهة الكثير فى الكثير وادعاء الاجماع المركب فى المقام غلط لوجود القول بعدم الفصل فى المقام فانه لم يقل احد بالتبعيض فيه على انه عمل بالاحتياط مهما امكن وهو الجهتين لا التبعيض بين الموهوم مع ان الاحتياط هنا فى بعض الموهومات لو كان لازما لكان لازما ما لم يتحقق العسر ولا بد من التحديد وقد عرفت فساده بجميع اقسامه الثانى انه موجب للعسر فى المعاملات كما بين صغيره كما مر الان بوقوع النزاع باختيار الاحتياط فى بعض الموهومات الذى لا يوجب العسر الثالث انه تحكم صرف لان التبعيض فى الظن الحاصل من سبب واحد بعد التكليف فى الموارد مع كون كلها عبادة او معاملة مع كون العمل بالظن لاجل الحذر عن الاختلال والخروج عن الدين الناشئ عن الهيئة الاجتماعية غلط قطعا ومما ذكرنا يظهر وجه بطلان التبعيض على الوجه الرابع والخامس من الاحتمالات اعنى الاحتمال الثانى وهو المطلوب نعم الفرق هو جهة كون اتيان ما تعلق الظن بالتكليف من باب الاحتياط لا من حيث الظن وهو امر سهل ومما ذكرنا يظهر بطلان التبعيض بين الظن والبراءة فى الموارد النوعية او الشخصية او الاحتمالات كما مر وكلها فاسد ويظهر مما مر ولا يحتاج الى البيان وكذا سائر التبعيضات المحتملة مع ان كل التبعيضات بعد تسليم الانسداد الاغلبى فاسد باجماع الكل بل فساد كل الاحتمالات سوى وجوب العمل بالظن بينهم مسلم واما التبعيض بين الاشخاص بلزوم الاحتياط فى حق من لم يكن له ربط بنظام العالم كالمقدسين والصلحاء والمشايخ والعمل بالظن فى حق من كان له ربط بنظام العالم ففاسد من وجوه الاول انه خلاف الاجماع والضرورة الثانى انه موجب للعسر فى حق القسم الاول ولا يتم فى المعاملات لانها قد تقع بينهما ويوجب التنازع بينهما وربما كان من يعمل بالظن ظنه مقتضيا للصحة ومن يعمل بالاحتياط يقتضى الاحتياط فسادها على انه موقوف على التحديد

ديعتر

وبمن لم يرتبط بنظام العالم من غيره والتحديد بعسر كما مر مع انه يثبت المطلوب وهو حجية الظن فى الجملة من الاحتمالات المتصورة محض الاحتمال مع اعراض العلماء عنها كلية امور اقولها القرعة وهى بذاتها فاسدة لا نعمل بها الا فى بعض الموضوعات الصرفة التى لا يمكن الاحتياط فيها كتقسيم المتداعيين للشخصين مع تنازعهما فيها وكتنازع الابوين الجماعة والمدعين المتداعيين لكون جريها ضعيفا مع عدم الجبر ظهوره فى الموضوعات وعدم قابليته للمعارضة مع سائر القواعد سيما هنا اعنى فى اثبات الاحكام الكثيرة لكونها من الاسباب الغير المتعارفة وموجبا للهرج والمرج ولذا اجمعوا على بطلانها ولم يقل بها احد واهون منها الاستخارة والرمل والجفر وامثالها والجواب عن فسادها يغنى عن ذكر الفساد وبعد ما ثبت بطلان سائر الاحتمالات تعين العمل بالظن لوجوه الاول انحصار العمل بالظن لفساد غيره من كل الاحتمالات كما مر الثانى اجماع العلماء على تعين العمل بالظن بعد فرض الانسداد فى الاغلب لذا اكتفوا فى اثبات حجية الظن باثبات الانسداد الاغلبى وهو يكشف عن كونها مسلمة عندهم كما مر الثالث بناء العقلاء بعد لزوم الامتثال وعدم الامكان للطرح والجمع ودوران الامر بين اخذ مظنون الضرر وراجحه او موهوم الضرر ومرجوحه من حيث هو او التسوية بينهما مع فرض خلو المرجوح عما يوجب جانبه من الاصل او دليل يوجب اخذه اما الاول فلبطلان العمل بالاصل كما مر واما الثانى فلفرض بطلان سائر الاحتمالات على تعين العمل بالظن وعدم الاعتناء بغيره بل السيرة القطعية بعد وجوب الاخذ على طبق المرجوح وطرح راجحه وكذا التسوية بينهما سيما فى المقام من كون اخذ المرجوح او التسوية مستلزما للخروج عن دين النبى صلى الله عليه وطرح السنة الكثيرة المقطوعة فى البين لانه طرح للاخبار المتعلقة بالتكليف وكذا ما تعلق بالعدم الرابع ما ذكرنا من الوجوه لاثبات حجية الظن لان اغلبها متفقة على حجية الظن المتعلق بالاحكام واثبات التكليف ونفيه من اول الطهارة الى الديات مع القطع بكون اغلبها من دين النبى صلى الله عليه ومن السنة المقطوعة المجمع على وجوب العمل بها الخامس العقل القاطع لان الامتثال اللازم يجوز من الانحاء كما مر اما ان يكون بامتثال العلم التفصيلى والمفروض عدم امكانه او بامتثال العلم الاجمالى الكلى والمفروض عدم وجوبه للعسر بل عدم جوازه لاختلال النظم واما بامتثال ما يحتمل جعله مقربا ولو تعبدا وان لم يفد الظن بل كان وهما من الاحتمالات التى مر بطلانها او الامتثال بمقتضى ظنه والعقل قاطع باخذ الظن لانه من حكم العقل ببطلان غيره ووجوب الامتثال بمقتضى ظنه لانه لو كان ما كان وهما بالواقع مظنون الحجية كتعارض الخبر الصحيح مع الشهرة فلا ترجيح فى اخذ الراجح بحسب الواقع اعنى الشهرة وطرح الخبر الصحيح المظنون الحجية لانا نقول هذا خارج عن محل الكلام لانه موقوف على تسليم حجية الظن فى الجملة ثم الكلام فى انه هل الظن بالحكم الفرعى او الظن بالحكم الظاهرى الاصولى اعنى الحجية او هما وعلى فرض التعارض هل الاول مقدم او الثانى او يطرحان المقدمة الرابعة فى ان بعد وجوب العمل بالظن المطلق بعينها هل يجب العمل بكل ظن حتى قام الدليل على حجيته او لا يثبت وجوب العمل به الا فى الجملة احتمالان بل قولان توضيحه موقوف على بيان اقسام الظن وهو انه قد عرفت فى اول بحث حجية الظن ان للظن جهات لكل منها ظن خاص وظن مطلق وكذلك الظن المطلق الذى ثبت حجيته بالانسداد له جهات من الظان كالمتجزى ومن الاسباب كالخبر الواحد والشهرة وامثالهما ومن الموارد كالكلامية والاصولية والفرعية والموضوعية باقسامها ومن الكيفية بعد الفحص وقبله ومراتبه من الظن القوى المتاخم الى العلم والضعيف ثم اعلم ان الاعتقاد قد يكون حاصلا على سبيل القطع من دليل لبى كالاجماع والمتواتر المعنوى وقد يكون حاصلا من دليل غير لبى من اللفظ والفعل والتقرير وهو موقوف على الصدور والدلالة لتوقفه على معنى اللفظ ووضعه وارادة الظاهر من عمومه ومطلقه وهكذا وعدم المعارض وترجيح احد المتعارضين ثم كلها قد يحصل بالقطع فيحصل القطع بالحكم الفرعى وقد يكون كلها او بعضها مقدمة الدليل القطعى الشرعى على وجوب العمل به وحجيته من حيث الكشف عن الواقع وهو المسمى بالظن الخاص او لا من حيث الكشف بل تعبدا كاصالة العدم وهو يسمى اصولا فقاهتيا وتعبدا دهما يوجبان العلم بالحكم الاصولى اعنى بالحجية ووجوب العمل به وقد يكون كلها او بعضها ظنيا بالظن المطلق وهذا الظن المتعلق بالحكم الفرعى قد يكون مظنون الحجية كالخبر الصحيح لذهاب الظن من المشهور وظهور الاجماع على حجيته وكذا الصحاح المنجبر وقد يكون مشكوك الحجية كالخبر الحسن الموثق للاختلاف فيهما وعدم الشهرة فى البين وقد يكون موهوم الاعتبار كالشهرة والاولوية والقوى لذهاب المشهور على عدم حجيتها وقد يجتمع الظن بحجية الخبر الواحد مع افادته الظن بالحكم الفرعى الواقعى وقد ينفكان ويتعارضان كالخبر الصحيح المعارض بالشهرة العظيمة مع كون الظن فى جانب المشهور فالظن بالحجية والظن فى جانب الخبر دون الواقع والظن بالواقع فى جانب الشهرة دون الحجية والظاهر اذا عرفت ذلك الاقسام فنقول بعد حجيته هل يجب العمل به مطلقا من اى سبب حصل فى اى مورد كان وهكذا حتى قام الدليل على عدم حجيته او لا بل لا يقتضى وجوب العمل به الا فى الجملة احتمالان بل قولان الاول للمحقق القمى ره وصاحب المعالم وشيخنا البهائى ره بل كل من قال بحجية الاصول كاصالة البراءة من باب الظن والثانى من الاغلب اما الاول فيمكن الاستدلال من جانبه بوجوه الاول ما ذكرنا من القائلين بكون الاصول كاصالة البراءة وامثاله من باب الظن ولا دليل على حجيته فيما كان على خلافه ظن لكون هذا الظن شخصيا وهو نوعيا والا مقدم لا فوائية لكونه معلقا على عدم هذا الظن وبعد حصوله يرتفع الاول ويحكم العقل بوجوب اخذه حيث تعذر العلم وانسداد باب العلم فيه ولو فى مورد لان مع تعذر العلم وبطلان الاصل وعلم كوننا كالبهائم ولزوم تشخيص حكم الشارع فينحصر بالعمل بالظن فى هذا المورد وان لم ينسد فى الاغلب فهو مقتضى العمل بكل ظن فى تلك المسئلة من اى سبب كان وفى اى مورد حصل من دون الفرق بين الموارد والاسباب ولا يتوقف على الانسداد الاغلبى وملاحظة الهيئة الاجتماعية بكون الرجوع الى اصالة البراءة موجبا للخروج عن الدين والى اصالة الاحتياط موجبا للعسر والحرج وبه تام من عدم حجية الاصول من باب الظن بل من باب التعبد لكون مدركها اعقابا دالمقطبا من الكتاب والسنة معلقا على عدم العلم والدليل وكذا الاجماع والظن المشكوك الحجية ولو فى موارد ما لم ينسد فى الغالب لا يعلم دليلية فيجرى الاصول ويطرح الظن كما مر فى تاسيس الاصل فى حجية الظن والعدم بل عمومه من كون الاصل هو الاصل وحرمة العمل بالظن حتى يثبت الدليل على حجيته لا العكس ولا بد من حجيته من ابطال الاصول بدليل قطعى فى البعض او فى الجمع بكون الرجوع اليها موجبا للخروج عن الدين او العسر والحرج او الضرر وامثالها فى مورد او باعتبار الملاحظة الهيئة الاجتماعية كما فى المقام وهذا يثبت حجية الظن فى الجملة لتوقف حجيته على الخروج عن الدين وهو ربما يرتفع بالعمل بالقدر المتيقن على ما ذكرنا لا يشكل فى القياس لانه ثبت حجيته فى الجملة معلقا على مقدمات منها الدليل على عدم التعيين ومنها عدم الخروج عن الدين بتكرر فاذا انتفى احدها فلا يحكم العقل فيكون

لا التخصيص من باب التخصص بخلاف ما ذكرنا عن المحقق القمي رحمه فانه يقتضي حجية مطلق الظن ولذا اشكل في القياس بان حكم العقل لا يخصص واجاب رحمه بان بعد ملاحظة بناء
الشارع على جمع المختلفات وتفريق المتفقات لا يفيد الظن وفيه انه انكار للبديهي لان بناء الشارع على ما ذكر لا يكون كليا بل الغالب على جمع المتفقات كا
لاحداث والنجاسات وامثالها كيف مع انه حديث ثابت في دية الاصابع افاد القطع ولذا نسبه الى الشيطان وثانيا بان باب العلم بالنسبة الى القياس مفتوح
للاجماع على عدم حجيته وفيه ان باب العلم في الحكم الاصولي اعني الحجية والعدم مفتوح وكلامنا انما هو في الفرعي اعني مقتضى القياس والانفتاح في الاول لا يستلزم
الانفتاح في الاحكام الفرعية وبالعكس وكذا في الانسداد لا يقال ان العقل قد حكم بحجية الظن المشكوك الحجية فيما لم يكن دليل على التعيين من وجوب العمل به او
حرمته من حيث هو كالقياس لان باب العلم فيه مفتوح لانا نقول فلا يقتضي العقل حجية الظن من حيث هو منجزا مطلقا بالحكم الاولى حتى يشكل في القياس بل
حكمه معلق على مقدمات منها عدم الدليل على التعيين فلو وجد وعين وجوده او عدمه كالقياس فلا يجري حكم العقل لانتفاء شرطه اعني عدم التعيين ويكون
من باب التخصص لا التخصيص ومنها كون الرجوع الى الاصل موجبا للخروج عن الدين وامثاله كما سيجيء توضيحه ثالثا بان الانسداد والدليل العقلي القطعي انما هو
بعد الضرورة على حرمة العمل بالقياس وفيه ان العقل لو حكم منجزا على وجوب العمل بالظن من حيث الذات كحرمة الظلم فلا يجتمع مع الاجماع دل على حرمة العمل
بالقياس من حيث هو ولا ينافي وجوب العمل به من حيث كونه مقدمة للعلم بالتكاليف الاجمالية الكثيرة لئلا يلزم الخروج عن الدين وكونه اقل القبائح
لو فرض العلم الاجمالي باغلب الدين في القياسات بحيث لو لم يعمل بها يلزم الخروج عن الدين الا ان يمنع العلم الاجمالي بل الحق في الجواب ان حكم العقل بوجوب
العمل بالظن تعليقي معلق على مقدمات كانت بالنسبة الى القياس مفقودة من باب التخصص الثاني ان بعد وجوب العمل بالظن اما ان يكون متعلق الوجوب لا التخصيص
جميع الظنون او البعض الغير المعين او المعين عند الله وعند العبد او عند العبد دون الله او عند الله دون العباد والعكس والثاني باطل لانه مستلزم للتخيير بين الظنون
وهو خلاف الاجماع من حيث هو ولا في مقام التعارض لان الاجماع قائم اما على انه اما واجب العمل او محرم العمل وكذا الثالث لعدم الدليل على التعيين لا من العقل
ولا من الشرع اما الاول فلعدم استقلاله في مطلوبية الظنون بعضا واما الثاني فلعدم تمامية الادلة كما عرفت وكذا الرابع لعدم الدليل على تعيينه عند
العبد بل بداهة بطلانه من حيث استلزامه جعله تعالى بين العباد بالله او استلزامه التخيير بين افراد الظن عند الله تعالى وقد مر بطلانه وكذا الخامس لان الغير
عند الله والمجهول عند العبد اما مطلوب بشرط عدم بيان غيره فاغراء بالجهل او تكليف بما لا يطاق وبقي الاول اعني جميع الظنون او لا بشرط ويمكنه
اتيانه باتيان الكل فيثبت وجوب العمل بالكل اما من باب المقدمة والاحتياط وهو المطلوب اعني وجوب العمل بجميع الظنون سواء كان فرعيا او اصوليا
الخ وهو المطلوب لا يقال وجوب العمل بالبعض على التقدير بين ثابت واما الزائد فكما يحتمل الوجوب كذا يحتمل الحرمة وترجيح الاول بالاحتياط تحكم وابعض معارض
بالاحتياط في المسائل الفرعية لانا نقول لا يكون اخذ الوجوب تحكما لان في الزائد في كل ظن احتمال الوجوب مع العلم الاجمالي بالوجوب بينها واما احتمال
الحرمة فانما هو مجرد الاحتمال مع عدم العلم الاجمالي بالحرمة في البين واما المعارضة فلان هذا الاحتياط يجري في العبادات والمعاملات باخذ الظن بخلاف الاحتياط
في الفرعيات لانه لا يجري في المعاملات كما مر وح ما ذكرنا موارده اكثر فالامر دائر في الدليل اللفظي بين تخصيص الاكثر والاقل والثاني مقدم وكذا في العقلي لانه
في كل ظن دليل العمل به احتياطا طارح فالامر دائر بين طرح الادلة الكثيرة والقليلة والثاني اولى البتة وفيه انه اختيار المعين عند الله وعند العبد والدليل
على تعيين البعض كاخبار الصحاح كونه قدرا متيقنا كما سيجيء وعلى نفي غيرها فباصالة الحرمة العامة حتى يثبت المعمم ثالثها ما ذكره بعض ان بعد ما ثبت حجية الظن
مع عدم وجود الدليل على الترجيح يكون اخذ البعض دون البعض تحكما وفيه اولا انه موقوف على عدم القدر المتيقن وسيجيء انه موجود وثانيا بان الترجيح
هو العلم الاجمالي بالتكاليف بين الاخبار دون الشهرة المجردة وامثالها او توقف رفع المحذور بالعمل بالاخبار دون الشهرة المجردة وامثالها الرابع انه اما ان
يكون مطلق الظن حجة او في الجملة والاول هو المطلوب وعلى الثاني يلزم عدم العمل بمطلق الظن العمل بمطلق الظن وهو باطل لان القول بوجوب بعض اما ان يكون
لمرجح اولا والثاني باطل للزوم التحكم وبه يثبت العمل بالكل واما الاول فاما ان يكون المرجح دليلا قطعيا او ظنيا مشكوك الحجية والاول باطل لعدم دليل
قطعي لنا ومع فرضه يكفي لحجية تلك البعض ولا يحتاج الى الانسداد الاغلبي واما الثاني فليس الا الظن بالاعتبار في الخبر الصحيح الناشئ عن الشهرة التي كانت
من اسباب موهوم الاعتبار واخذها دون الشهرة في المسئلة الفرعية تحكم صرف ويلزم منه العمل بها ايضا في المسئلة الفرعية وهو عمل بمطلق الظن وفيه
اولا ان القول بالبعض يؤخذ به بالقدر المتيقن وهو الخبر الصحيح وهو مقطوع لا مظنون وثانيا بانه ان كفى في رفع المحظور فيطرح غيره ان لم يجر احد المقدمات
المعممة وان لم يكف فكان رفع المحظور موقوفا على العمل بغيرها من الموثق والشهرة معا فيجب العمل بهما من باب القطع بالاعتبار ولزوم العمل بالمشكوك والموهوم رفع
المحذور وتوقفه بالعمل بهما لا من استلزام العمل بالظن بالاعتبار من الشهرة العمل بالشهرة والموثق في المسئلة الفرعية وان توقف رفع المحذور باحدهما دون
الاخر مع كون احدهما مظنون الاعتبار بالنسبة الى الاخر فيقطع العقل بوجوب اخذ المظنون لرفع المحذور وحرمة العمل بالموهوم لاصالة الحرمة وبطلان
العكس لبطلان ترجيح الموهوم على المظنون وح يكون اخذ المظنون بالدليل القطعي لا الظني الخامس ان بعد لزوم الامتثال ولو بنحو حكم العقل بتقديم دفع الضرر
المظنون على دفع الضرر الموهوم والمشكوك كما مر مثل الورود في كل ظن لم يقم الدليل على حرمة العمل به والدليل العقلي غير قابل للتخصيص وفيه ان حكم العقل
بتقديم دفع الضرر المظنون على دفع الضرر الموهوم والمشكوك انما هو فيما يمكن طرحهما والرجوع الى اصالة البراءة او الى الاصل في كل واقعة تقتضيه او الجمع
الاحتياط وفيما ذكرنا من الشهرة المجردة الخ كل واحد منها ممكن وكذا في الاخبار الضعيفة والقياسات لانسدادها وعدم العلم الاجمالي بالتكاليف بينها السادس
ان العلم بالتكاليف الفرعية الاجمالية الواقعية ولعل الظاهر انه الخ الديات اوجب العمل بالظن وح اختيار بعض مظنوناتها وترك بعضها تحكم لكون
كلها طرفا تفصيلا باعتبار الفرعي مع اشتراكها في كونها من اطراف العلم الاجمالي وكون ترك الهيئة الاجتماعية موجبا للخروج عن الدين وفيه ان العلم الاجمالي
فيما كان باغلب الدين فيها بوجوب العمل بالظن فيها وفيما ذكرنا من الشهرة المجردة باقسامها والاخبار الضعيفة والقياسات ممنوع ولو بواحد من النكات

منها

منها كيف باغلب الدين الشايع قاعدة الاشتغال لان العلم بالتكاليف الاجمالية اوجب العمل بالظن وهو يوجب العمل بالظن وهو يوجب اتيان المشتبهات
مطلقا حتى موهوما خرج الاحتياط الكلي لبطلانه فبقي في المشكوكات والموهومات بقي سلسلة المظنونات سليمة عن المعارض لكون كلها من اطراف
العلم الاجمالي وفيه ان قاعدة الاشتغال يقتضي الاحتياط في سلسلة المظنونات فيما علم بكون اغلب الدين فيها وقد عرفت منعه فيما ذكرنا من موارد الشهرة
المجردة والاخبار الضعيفة والقياسات الثامن لزوم الامتثال وبطلان الطرق المقررة للجاهل اوجب كون المناط ثبوتا ذلك الدين الواقع في البين ولما
تعذر العلم والاحتياط الكلي تعين ما كان اقرب الى العلم وهو الظن من حيث هو من دون خصوصية مع انه يكفي في تسمية الظن عند ثبوت طريق من الشارع في
ابراء ذمة المكلف بل يكفي احتمال عدم نصب الطريق الخاص لادراك الاحكام الواقعية بعد الانسداد واحتمال احالة الشارع للعباد في طريق امتثال الاحكام
الى ما هو المتعارف بينهم في امتثال احكامهم العرفية من الرجوع الى العلم ثم الى الظن الاطمئناني ومع فقده الرجوع الى حكم العقلاء الى الظن الغير الاطمئناني
كما لو فقد والعياذ بالله الامارات المفيدة للظن كان بنائهم على الامتثال باخذ احد طرفي الامتثال فرارا عن المخالفة القطعية وح لا يثبت المناط مع امارة تفيد
الظن بالواقع يتعين اخذها لا من باب انه طريق مجعول من الشارع بل لانه يحكم العقل وكلما حكم به العقل حكم به الشرع وفيه انه موقوف على بطلان الطرق المقررة
للجاهل وقد عرفت عدم بطلان الرجوع الى الاصل الذي تقتضيه الواقعة او اصالة البراءة او الاحتياط الكلي فيما ذكرنا من موارد الشهرة المجردة باقسامها والاخبار
الضعيفة والقياسات مع كون العمل بالظن فيها سيما الاخبار الضعيفة والقياسات والمصالح المرسلة والاستحسانات وكل الاسباب الغير المتعارفة شديد
قبحا عن العمل بما ذكرنا مع ان الاجماع والعقل والضرورة دلت على حرمة العمل بها مع خلو اخبار الضعيفة عن افادة الظن بالواقع والظاهر وكذا القياسات لتواتر
الاخبار بكون العمل بها موجبا لمحق الدين فهو دليل على عدم العمل به وخروجه عن الظن المطلق واما الشهرة المجردة وان افاد الظن بالواقع لكن العقل حاكم بوجوب
اخذ القدر المتيقن منه وهو الجامع بين الظنين اعني الخبر الصحيح ومع العمل به انخرم احدى المقدمات المعممة فيتمسك الى الموثقات والحسان ويخرج موضوع الانسداد
الاغلبي بالنسبة الى الشهرة المجردة كما عرفت لانسدادها وعدم العلم بالتكليف فكيف الدين لو لم يجر بها المقدمات المعممة كما سيجيء توضيحه هذا تمام الكلام والتحقيق
فافهم واغتنم اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق هو القول الثاني من انه لا يثبت الا حجية الظن في الجملة وذلك لوجوه الاول ان الاصل لان الظن في الجملة حجة على القولين فيهما
والتعميم يحتاج الى الدليل وحيث شك فالاصل يقتضي العدم ولا اقتضاء للبعض الثاني ان الحكم في الموضوعات قد يكون للصفة الذاتية في نفس الشيء منجزا من حيث
هو كالصدق وهو ثابت له حتى يثبت عروض جهة مقبحة اقوى كاستلزامه لقتل نبي او ضرر مؤمن فحيث شك في الحكم الاولى ثابت لها بقاعدة التحسين وظاهر
اللفظ وقد يكون الحكم لا للصفة الذاتية بل الحسن عرضي معلقا على مقدمات ذلك الحسن كحلية اكل الميتة في سنة المخمصة لحفظ النفس ولا ريب في كونها مباحة بعد حفظ
النفس عن التلف لا بعده شبع لانتفاء الدليل لحكم الاباحة لارتفاع ضرر النفس والظن المطلق المشكوك الحجية كذلك لانه من حيث هو كان حرمة العمل به عقلا
وشرعا كما مر لاحتمال المخالفة مع عدم دليل يعين وجوب العمل به او تركه ثم بعد عروض الانسداد الاغلبي كان ترك العمل المرة او العمل بغيره من الاحتمالات مرتبة
باطلا بالعقل والاجماع والضرورة كما مر تعين العمل بالظن فوجوب العمل به قد علق على مقدمات من عدم الدليل على تعيينه وجودا او عدما اعني الحجية او عدمها مع فرض
عروض الانسداد الاغلبي وكون العمل باصالة البراءة مستلزما للخروج عن الدين والاحتياط موجبا للعسر والحرج الشديد وهكذا فاذا ورد الدليل على وجوب اخذه من حيث
هو كالظن الخاص او عدمه كالقياس فلا يجري الدليل العقلي على حجيته فلا يرد اشكال بان الدليل العقلي لا يخصص فيشكل مع القياس لانه من باب التخصص وهكذا لا التخصيص
لو كان العمل ببعض الظنون كالخبر الصحيح والرجوع في غيره الى اصالة البراءة غير موجب للخروج عن الدين وفي الاصل الاحتياط غير موجب للعسر فلا يجري الدليل العقلي
على حجية الظن فيها لانه ح يلزم التحكم او ترجيح المرجوح على الراجح لانا نقول اولا لا يلزم ذلك كما سيجيء من وجود القدر المتيقن وثانيا على فرض تسليمه في بعض فهو
من باب الدليل الثاني لا من باب الدليل الاول المقتضي لحجية الظن بل الدليل اثبت حجية الظن في الجملة ولكن لما لم يكن قدر متيقن فالتحكم او الاجماع المركب او غيره
اثبت العمل بكل ما اجرى التحكم او غيره وهذا واضح لا سترة فيه الثالث ان وجوب العمل بالظن حكم تكليفي تعلق بطبيعة الظن والحكم التكليفي اذا تعلق بالطبيعة من حيث
هي فيكفي في الامتثال ايجادها في فرد ان كان فرد متيقن كما هنا سيجيء ولو لم يكن قدر متيقن ولا مرجح يكون مخيرا في ايجادها في اي فرد كان ان لم يوجب محذورا
اخر كما هنا لبطلان التخيير في العمل بالدليل من حيث هو من جواز العمل به وجواز تركه لا في مقام التعارض بالاجماع ومع ذلك يجب بيانا للكل لبطلان التحكم وهو دليل اخر
غير دليل الاول الرابع ان ما مضى من الادلة على حجية الظن المطلق اوجب العمل بالظن المطلق بانه لو ترك وعمل بغيره من اصالة البراءة كان موجبا للخروج عن الدين
وهو يجري فيما علم كون اغلب الدين فيه وهو مختص بالاخبار لانا لا نعلم كون دين النبي صم ازيد مما علمناه الا بعد ملاحظة الاخبار الواردة عن النبي صم والائمة
من ادلة الطهارة الى الديات مع القطع بكون اغلبها حقا وصدقا علمنا بكون اغلب الدين فيها واما الشهرة المجردة مثلا والاخبار الضعيفة او القياسات
فمن اين حصل العلم بكون الدين فيها فكيف باغلبه لندرة الشهرة المجردة وظهور الاجماع وعدم الخلاف لان كلما تحقق احد هذه الامور فمعه خبر خاص او
عام او مطلق ولو ضعيفا ومع ذلك فموارد الشهرة المجردة النادرة منها ربما يكون مفادها الاباحة او الاستحباب او الكراهة وربما كان مفاد بعضها واجبا
او حراما فيكون محتمل الوجوب لا يحصل العلم بحقية بعض ما يحتمل الوجوب والحرمة منها فكيف نعلم بكون اغلب الواجبات من دين النبي صم فيها ومثلها الاخبار
الضعيفة باقسامها غير المنجبرة لعدم العلم بصدق بعضها سيما العلم بكون ما كان مفادها واجبا حقا لجواز كذبها ومثلها القياسات وامثالها فيختص حجية
الظن بما علم حقية اغلبها وكون اغلب الدين من الواجبات والمحرمات بينها وقد عرفت انه في الاخبار فيؤخذ ويرجع في غيرها الى اصالة البراءة لعدم علم اجمالي
باغلب الدين من الواجبات والمحرمات فيها واما العلم الاجمالي بواجب او واجبين منها فلا ممنوع وثانيا بانها من باب شبهة القليل في الكثير كغير المحصور لا يجب
الاجتناب والاحتياط فيها بالاجماع الخامس ان بعد الانسداد الاغلبي اما ان يكون الظن المطلق حجة في الجملة او مطلقا والاول هو المطلوب واما الثاني فيلزم من القول
بحجية مطلق الظن بانه من موارده هو الظن بالاعتبار والحجية كالخبر الصحيح ولازمه وجوب اخذه ومن اخذه يلزم طرح مشكوك الاعتبار وموهومه لخلوه

عن الظن بالاعتبار وهو ترك العمل بمطلق الظن وان لم يعتبر ولو اخذ به يلزم ايضا تركه لا نعلم بمطلق الظن لانه ايضا ظن لكن منه ولا انا نختار اخذه ولا يلزم
من اخذه طرح مشكوك الاعتبار وموهومه بل يلزم اخذه لان الظن بالاعتبار انما يحصل من موهوم الاعتبار اعني الشهرة واخذها في الاعتبار يوجب
اخذها في المسئلة الفرعية لبطلان التحكم كما مر مع ان ما دل على اخذه لا يقتضي نفي غيره لفرض عدم التعارض واما في مقام التعارض فيؤخذ بالاقوى
كالخبر الصحيح المعارض بالشهرة ثم ايضا بانا نختار تركه ولا يلزم ذلك الجواز قوله بحجية مطلق الظن المطلق في الفروع لا في الاصول لعدم انسداد باب العلم فيه
اذا عرفت ان الادلة التي مرت لحجية الظن المطلق لا تقتضي الا حجيته في الجملة فيقتصر على القدر المتيقن في كل جهة منها يجري الانسداد الاغلبي كالفرعيات لا
الكلاميات ولا الاصوليات لانفتاح باب العلم فيها ولا الموضوعات المستنبطة لكون اغلبها ثابتا بالدليل المقطوع الحجية من العرف واقوال اللغويين و
الاصول التعبدية وكذا فيما كان انسداده وترك الظن موجبا للخروج عن الدين فلا يجري في الموضوعات الصرفة لعدم كون طرح الظن المطلق فيها والرجوع الى الادلة
الشرعية من صدق العرف والوجدان والشهادة وسوق المسلم وغلبة اليد والاصول التعبدية في كل واقعة تقتضيها اصل بخصوصه موجبا للخروج عن الدين لعدم
كونها موضوعا للحكم الشرعي بذاتها الا بالعرض كما سيجيء توضيحه في عنوان كل منها بعده ومنه الاسباب فيقتصر فيها على المتيقن كالخبر الصحيح حتى وجد دليل
معم يوجب التعدي من الحكم والاجماع المركب او ترجيح المرجوح على الراجح او عدم الكفاية او قاعدة الاشتغال كما سيجيء توضيحه ومما ذكرنا ظهر فساد ما تمسكوا
على كون الدليل مقتضيا لمطلق الظن المطلق المقدمة الخامسة فان بعد ما ثبت كون الدليل مقتضيا بعد تعذر العلم بالحكم الفرعي وكذا العلم بالحكم
الظاهري الاصولي لحجية الظن في الجملة هل هو الظن بالحكم الفرعي من انه قام مقام العلم بالحكم الفرعي او هو الظن بالطريق للحكم الظاهري الاصولي اعني الحجية
كالظن من الشهرة او ظهور الاجماع على حجية الخبر الصحيح وانه قام مقام العلم بالحكم الظاهري او هما ثم في مقام التعارض كتعارض الخبر الصحيح مع الشهرة المجردة
مع كون الظن الشخصي مع الشهرة هل يقدم الاول او الثاني او يطرحان ذهب الى الاول الاغلب منهم المحقق المدقق استادنا شريف العلماء خلد الله في فراديس
الجنان ونسب الثاني الى بعض متاخري المتاخرين والحق هو الاول لوجوه الاول الاصل يقتضي مذهب العدلية من كون الاحكام تابعة للصفات في الاشياء و
الالفاظ للطبايع من حيث هي سيما بملاحظة اخبار الناهية عن القياس بان السنة اذا قيست محق الدين يحصل القطع بان المناط ادراك الدين وهو امور
واقعية ولانها لزوم ادراك الواقعيات بها بالعلم التفصيلي او الاجمالي للاحتياط الكلي او الظن وحيث قد عرفت عدم امكان الاولين في المقام ثبت الثالث الثاني
ما ذكر من الوجوه على حجية الظن انما اقتضت حجيته بانه لو لم يعمل به يلزم الخروج عن الدين ولا ريب ان الدين امور واقعية نزلت على سيد المرسلين وطرح الظن
الحاصل من الاخبار اوجب الخروج عن الدين اعني الواجبات والمحرمات الواقعيات الثابتة في الاخبار من دين النبي لكون مفاد الاخبار ايضا الواقعيات وهو
اوجب ادراك الواجبات والمحرمات الواقعيات فيها من دين النبي اما باتيانه مخصوصا او باتيانها بالاحتياط الكلي والثاني مستلزم للحرج والاول موقوف على
العلم التفصيلي ولما تعذر تعين الظن بها الا الظن بشئ اخر اعني الظن بالحجية والطريق الى تلك المقربة ولو لم يفد الظن بالواقع مع عدم العلم الاجمالي بعد الانسداد
بجعل الشارع طريقا الثالث بعد الانسداد الاغلبي اما ان يكون المناط هو الاصول الفقاهية المعلقة على عدم الدليل كاصالة البراءة والاحتياط وامثالهما من
الاحتمالات التي مر وقد ظهر بطلانها او اما الادلة التعبدية المجردة وان لم يفد الظن بذاتها كما في الموضوعات من سوق المسلم وغلبة اليد والشهادة وهو ايضا باطل
اجماعا لانه لم يقل احد بكون حجية طريق الشارع في الفرعيات من باب التعبد الصرف كما يقول به الحشوية او الادلة الاجتهادية من باب الكشف فهو مسلم فكلما
احتمل كونه طريقا من الشارع مع علم بثبوته كان لا بد ان يكون كاشفا عن الواقع فكلما ظن بطريقيته شئ فهو من حيث كشفه عن الواقع وادراك الواقع واما
الظن بالطريقية مع عدم افادته الكشف عن الواقع وادراك الواقع فمخالف للاجماع والضرورة الرابع ان المناط في التزام الامتثال لعدم الخروج عن الدين من
الاحكام الواقعية بين الاخبار انما هو بادراكها ولا يمكن الا بالعمل بالاخبار من حيث كشفها عن الواقع لا تعبدا اجماعا فالعمل بالاخبار المتيقنة من الصحاح الاعلائي
اومع المشهور او الضعاف المنجبرة لازم ويتعين سواء سميته بالعمل بالظن بالحكم الفرعي او بالظن بالطريقية اعني الحكم الاصولي اعني الحجية لذهاب المشهور على حجية الصحاح
بل الضعاف المنجبرة ولما عداها كاخبار الحسان والموثقات والشهرة المجردة باقسامها والاخبار الضعيفة والاسباب الغير المتعارفة من القياسات والمصالح
المرسلة والاستخارة فخال عن الظن بالحجية بل بعضها مشكوكة كالحسان والموثقات وبعضها مظنون العدم كالشهرة لذهاب المشهور على عدم حجيتها واغلبها
مقطوع العدم كالاخبار الضعيفة والقياسات وامثالها للاجماع على عدم حجيتها فان احتيج الى العمل ببعضها كالحسان والموثقات والشهرة لجريان احد
المقدمات المعتبرة فيها فيكون من حيث الظن بالحكم الفرعي لا يكون من باب الظن بالحكم الاصولي لعدم الظن فيها فيكون دليلا اخص من العين من حيث اقتضائه
الظن بالحكم الاصولي اخص من المدعى ويلزم قبول كون المناط الظن بالحكم الفرعي الخامس قد عرفت ان حجية الظن انما هو لانسداد باب العلم اغلبيا وسيجيء عدم
الانسداد الاغلبي في مسائل الاصولية وعدم جريان الدليل لحجية الظن المطلق فيها السادس ان العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية حاصل ولا بد من ادراكها بالاحتياط
الكلي اخرج المشكوكات والموهومات بقي الظنون المتعلق بها في القدر المتيقن او مطلقا بخلاف الطريق بعد انسداد باب العلم بعد العلم او اجمالا لا يجعل الشارع لنا
طرقا او طريقا وكلفنا بالعمل به وكل ما احتمل كالخبر الصحيح فهو محتمل احتمالا فيجري الاحتياط في الاول دون الثاني واستدل من قال بحجية الظن المتعلق بكون
هذا طريقا مبرئا للذمة وان لم يفد الظن بالواقع بل كان وهما بانا نقطع ان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة وكلفنا تكليفا فعليا بالرجوع اليها
في معرفتها ومرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد هو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث انه لا سبيل غالبا
الى تعيينها بالقطع ولا بطريق نقطع عن السمع بقيامه بالخصوص او قيام طريقه كذلك ولو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع
في تعيين ذلك الى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته لانه اقرب الى العلم والى اصابة الواقع مما عداه وفيه اولا انك قد عرفت من السابق كون المناط هو الظن
بالواقع وثانيا مع فرض عدم الانسداد الاغلبي بكثرة الادلة العلمية والظن الخاص كان التكليف بالعمل بمؤدى الطرق العلمية مسلما من حيث كشفها عن الواقع

لا من حيث

لا من حيث كونه تعبدا محضا وان لم يكشف عن الواقع فكذا حجية العمل بمؤدى بعض الطرق بالطبيعة كالقياس وامثاله والاشكال في ان غيرها من المظنونات والمشكوكات
محل الشك في انها هل تكون طرقا اجاز العمل من جانب الشارع او طرقا محرم العمل مع عدم العلم مطلقا ولو اجمالا بكونها او بعضها طرقا من الشارع او طرقا محرم العمل
مع عدم العلم مطلقا ولو اجمالا بكونها او بعضها طرقا من الشارع والعقل والشرع دلا على حرمة جعلها طرقا من حيث هو ولما انسد باب العلم بالواقعيات في الاغلب و
كان طرحها مستلزما للخروج عن الدين فوجب العمل بها لكونها موجبا لادراكه وهو الاخبار من حيث الكشف عن ادراكه اعني مقتضيات الاخبار المظنونة الها الواقع
في الدين لا من حيث انها طرق مقررة من الشارع سيما وان لم يكشف عن الواقع لانه لا يوجب الظن بادراك الدين بل لكون العقل حاكما باختصاص ادراك الدين بها بعد
بطلان سائر الاحتمالات من تحصيل العلم والاحتياط الكلي ولو بنينا فلا نعلم انها من باب الطرق المجعولة او من باب حكم العقل وعلى اي منها يجب العمل اخبارا
على القدر المتيقن من الصحاح من حيث الكشف عن الواقع سواء سميته بالعمل بمؤدى هذه الطرق او من باب حكم العقل بلزوم ادراك الدين الواقع بينهما واختصاص
الادراك بالعمل بها والاشكال انما هو في غير المتيقن من الحسان الخ فعلى ما ذكرنا لو وجب احد المقدمات المعتبرة في بعضها كالحسان والموثقات والشهرة فيجب العمل بها مع افادتها
الظن بالحكم الفرعي واما على مذهبك فخال عن الظن بالحجية بل الظن بالعدم كالشهرة لما مر فيكون دليلك اخص من المدعى ويلزمك القبول بانه من باب الظن بالحكم
الفرعي لا بالظن بالطريقية واجاب المحقق المعاصر بان منه او لا امكان منع نصب الشارع طرقا خاصة للاحكام الواقعية كيف والا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس
في رابعة النهار لتوفر الدواعي بين المسلمين لضبطها للاحتياج كل مكلف الى معرفتها اكثر من حاجته الى مسئلة صلوات الخمس واحتمال اختفائها مع ذلك لعروض دواعي
الاختفاء اذ ليس الحاجة الى معرفة الطرق اكثر من الحاجة الى معرفة الطرق اكثر من الحاجة الى معرفة المرجع بعد النبي ثم قال ويكفي في
رد الاستدلال الاحتمال لعدم نصب الطريق الخاص للاحكام وارجاع امتثالها الى ما يحكم به العقلاء ويجري عليه بينهم في امتثال احكام الملوك والموالي مع العلم بعدم
نصب الطريق الخاص من الرجوع الى العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم او باجماع جماعة من اصحابه على عمل خاص او الرجوع الى الظن الاطميناني الذي يسكن
اليه النفس ويطلق عليه العلم عرفا ولو تسامحا وهو الذي يحتمل كلام السيد الذي ادعى انفتاح باب العلم هذا حال المجتهد واما المقلد فلا كلام في نصب الطريق
الخاص له وهو فتوى المجتهد مع احتمال عدم النصب في حقه ايضا فيكون رجوعه الى المجتهد من باب الرجوع الى اهل الخبرة المركوز في اذهان جميع العقلاء وبعد
التامل فيما ذكرنا يظهر لك ما فيه لان الطرق المخصوصة من الاوصياء ونوابهم والمنصوبة من قبلهم في نقل الاحكام والاخبار الصادرة منهم عمل بها من ادركها
بالسماع وغيره فعلا وتقريرا ومن لم يمكنه ادراكه لكن امكنه العلم بها بالتواتر والمحفوف والاجماع فلا ريب فيه ولكن لما لم يصل الينا وما وصل لم يف مع عدم
تمامية الادلة على كون الخبر الواحد طريقا ولذا انسد باب العلم وصار واجب العمل لنا من حيث الكشف لادراك الدين الواقع بينهما الخ ما قلنا مع الشك
في كونه طريقا بعد الانسداد الوجه الثاني ما ذكره بعض المحققين بانه لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكليف بالاحكام الشرعية
في الجملة وان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بان يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف عنا سواء حصل
العلم باداء الواقع اولا فان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة وان انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل
الظن بالبراءة في حكمه اذ هو الاقرب الى العلم به فتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون
ما يحصل معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن قال بعض ان المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة بقيام دليل
ظني على حجيته سواء حصل منه الظن بالواقع او لا وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءة بالعمل بمقتضى الظن بالواقع اذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع
الظن باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد النهي عن اتباع الظن فاذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى العقل يلزم اعتبار امر اخر يظن معه رضى المكلف
بالعمل به وليس ذلك الا الدليل الظني الدال على حجيته فكل طريق قام ظن على حجيته عند الشارع يكون حجة دون ما لم يقم عليه وفيه ان مجرد الظن بان مقتضى
الظن بالواقع لا يوجب العلم بالفراغ مسلم لكن بعد حكم العقل لما ذكرنا بلزوم اتباع الظن بالفرعي لانحصار وبطلان غيره حتى الظن بالطريق فقاطع
بكونه مامورا به لا غير وبعد اتيانه يقطع بالبراءة عما كان مامورا به وان لم يصادف الواقع وبدون هذا الدليل لا يعلم كون الظن بالحكم الفرعي مامورا
به فلا يحصل باتيانه العلم بالفراغ وكذا في الظن بالطريقية والحجية لان العمل به لا يوجب العلم بالفراغ حتى قام الدليل القطعي على وجوب اتباع الظن بالطريقية
للانحصار به وبطلان سائر الاحتمالات حتى الظن بالفرعي فههنا ظنان احدهما الظن بالفرعي والاخر الظن بالطريقية والحجية ولا بد لكل احد يدعي احدهما
من دليل قطعي عليه فان افاد القطع بتعيين احدهما بحسب اعتقاده فيقطع منه باتيان المامور به وبالبراءة منه وان افاد الظن فيظن من قال باتباع
الظن بالفرعي بكونه مامورا عقلا باتيان التكاليف الواقعية بمقتضى الظن المتعلق بالفرعي مطلقا او الناشي من الاخبار الصحيحة وبعد العمل به يظن بالبراءة
منه ويظن من قال باتباع الظن المتعلق بالطريقية والحجية بكونه مامورا بالعمل بمقتضى الطريق وبعد العمل به يظن بالبراءة عما امر به فان كان هذا الظن على
كونه مامورا بالفرعي او الطريقية حجة بالدليل القطعي كل منها بالبراءة كما مر وان كان بالدليل الظني لمشكوك الحجية فينقل الكلام فيه ولا بد من انتهائه الى القطع منقطع
والا لزم الدور والتسلسل ولذا لا يكفي الظن حتى ينتهي الى القطع والقصور ان مجرد الظن بالطريقية والظن بالبراءة والفراغ عن العمل بمؤدى الطريق المظنون
المشكوك الحجية لا يكفي حتى قام الدليل القطعي على حجيته وكونه مامورا به كان الظن بكونه مامورا باتيان الواقع بالعمل بمقتضى الظن المتعلق بالفرعي او الظن
بالبراءة والفراغ عما ظن كونه مامورا به لا يكفي بل لا بد من اقامة الدليل القطعي على وجوب العمل بمقتضى الظن المتعلق بالفرعي وبدون الدليل القطعي سار
في الظن بالبراءة وعدم كفاية هذا الظن لا يبقى الظن بالحكم الفرعي لا يستلزم الظن بالبراءة لعدم استلزام الظن بالحجية لجواز كون سببه موهوم الحجية كالشهرة
لذهاب المشهور على عدم حجيتها كما ان الظن بالحجية والطريقية لا يستلزم الظن باتيان الواقع فالنسبة عموم من وجه لا ما نفول لكون سبب الظن موهوم الحجية
لا يستلزم كون الدليل على وجوب اتباع الظن بالفرعي موهوم الحجية لان الدليل عليه تام من الوجوه الخمسة التي مرت وانتفت كون المناط هو الواقعيات

بين الاخبار على سبيل القطع ولما لم يمكن العلم بها تعين العمل بالظن بها وكونه مأمورا به كان من قال بكون المناط الظن بالطريقية لا يستلزم كون الدليل عليه مظنون الحجية بل لعله كان موهوم الحجية كالشهرة على حجية الظن الصحيح بل المناط ما دل على لزوم اتباع الظن بالطريقية وهو الوجهان اللذان ذكرناهما عن بعض المشايخ وهو باعتقاده قطعي لافادته اتباع الظن بالطريق كما ان الوجوه الخمسة التي ذكرناها للزوم اتباع الظن بالفرعي قطعي باعتقادنا والفرق بين الوجه الاول والثاني ان الظن بالطريق والحجية لا يجتمع مع الشك في الحجية او الظن بعدمها كالشهرة او القطع بعدمها كالقياس ولا يستلزم الظن بالواقع بل يجتمع مع القطع بعدم الواقع فيما كان الطريق مشتملا على مصلحة اقوى من مصلحة الواقع كالتقية وامثالها لكن يستلزم الظن بالبراءة والفراغ والمناط يستلزم الظن بالبراءة والفراغ لكن يجتمع مع العمل بظن الطريق ومع العمل بالظن الفرعي لانه بحسب اعتقاده مامور به فباتيانه يظن بالبراءة ولكن النسبة بينهما في المقام اعني استنباط الاحكام الفرعية عموم مطلق لان على فرض كون المناط الظن بالطريق انما هو في الطريق الكاشف عن الواقع للاجماع على بطلان التعبد كما مر وح فكل طريق لا بد من افادته الظن بالواقع ولا عكس لان الظن بالفرعي لا يستلزم الظن بكونه طريقا بل يجتمع مع القطع بعدم كونه طريقا كالقياس وبعد ما بين لك من وجوب العمل بالظن المتعلق بالفرعي وهو القدر المتيقن في المورد لان المسائل الفرعية هو المقصود بالذات في المقام مع انسداد باب العلم فيها غالبا واقتضى حجية الظن المطلق ولان كل من عمل بالظن المطلق في غيرها كالكلاميات والاصوليات والموضوعات عمل به في الفرعيات دون العكس كنجاسة العصير وطهارته كاصالة الطهارة في الاشياء المشكوكة واصالة الحرمة في اللحوم والتعميم فيهما ثابت بالاجماع وبطلان التحكم لان بعد ثبوت حجية الظن في الفرعيات اما ان يكون كل الفرعيات او بعضها معينا او غير معين ومعينا عند الله الخ والكل باطل الا الاول واما الاسباب فقد عرفت ان المناط هو الظن المتعلق بالحكم الفرعي موقوفا على مقدماته ولو اغمضنا العين وقلنا بكون المناط الظن المتعلق بالطريق فما اخذ ولا بما كان جامعا بين الظنين وكونه قدرا متيقنا حتى يثبت لزوم التعدي باحد المعتبرة والقدر المتيقن من الاسباب هو الاخبار الصحاح الاعلائي او مع المشهوري او مع الضعاف المنجبرة وذلك لوجوه الاول ان بعد عروض الانسداد يحتمل ان يكون المناط في العمل هو غير الاخبار من الشهرة وامثالها ويحتمل ان يكون هو الاخبار ويحتمل ان يكون هو المجموع والاول فاسد لانا نعلم بعض الاخبار وطرح الاخبار والرجوع في موارد الاخبار الى اصالة البراءة او الاحتياط غير رافع للمحذور اعني الخروج عن الدين والعسر والحرج لتدين الاخبار وكثرتها وبينها بعلم كون اغلب الدين بين الاخبار فاذا العمل بالظن الناشي من الاخبار الصحاح والمنجبرة متعين وواجب العمل وخارج عن الاصل على اي من الاحتمالات سواء كان من باب كونه من جملة الجميع او من باب كونه متعينا والعقل حاكم بلزوم اخذه وح فالاخبار هي القدر المتيقن من وجوب العمل بالظن في الجملة الثابت بالدليل العقلي ويكون غيرها باقيا تحت اصالة الحرمة العمل بما وراء العلم من العقل والآيات والاخبار وغيرها حتى يثبت الدليل لان الضرورة تتقدر بقدرها ولاصالة البراءة من وجوب العمل بالظن في الزائد عن الاخبار الثاني ان العمل باخبار الآحاد في زمان الائمة كان ثابتا بالضرورة وهو اما ان يكون لاجل كونها حجة من حيث كونها اخبار آحاد فيكون حجة لنا واما ان يكون لاجل الضرورة فيكون حجة لنا لتحقق الضرورة والانسداد لنا فوجوب العمل بالخبر ثابت لنا وغيره لم يثبت فيكون منفيا بالاصل المتقدم الثالث ان احتمال الخطاء في الخبر موجود من جهة واحدة وهي احتمال الكذب وفي الشهرة المجردة موجود من جهتين الاول احتمال الخطاء في الاجتهاد الثاني احتمال الكذب في المستند لا ريب ان الاول متعين لكونه اقل القبيحين الرابع ان كل من عمل بغير الاخبار عمل بها وليس الامر بالعكس وح بعد الانسداد وثبوت حجية الظن يكون العمل بالاخبار هو المجمع عليه بين الطرفين والعقل حاكم بلزوم اخذه الخامس ان الادلة التي ذكرناها من جانب الظن الخاص على اعتبار الخبر وان لم تكن تامة لكن يحصل من مجموعها وذهاب المعظم الى اعتبارها ولو في الصحاح والمنجبرة الظن بالاعتبار وح نقول بعد الانسداد يحتمل ان يكون المناط هو الظن بالطريقية والحكم الاصولي اعني الحجية والاعتبار ويحتمل ان يكون هو الظن بالواقع اعني الفرعي ويحتمل ان يكون هما معا وهما موجودان معا في الصحيح والمنجبر في صورة عدم المعارض دون غيرها من الحسان والموثقات والشهرة وامثالها وح فالعقل حاكم بلزوم اخذه لان المناط لو كان هو الظن بالطريق فموجود فيه ولو كان هو الظن بالواقع فكذلك ويبقى غيرها من الظن بالطريق فقط او الواقع فقط تحت الاصلين المتقدمين واذا ثبت اعتبارها في صورة عدم المعارض يثبت فيها مع كون الظن الشخصي مع الصحاح الاعلائي او المنجبر بالاجماع المركب وح العمل باخبار الصحاح والمنجبر قد تعين بالادلة التي اقمناها وغيرها يبقى تحت الاصل ومعه لا تجري الادلة التي ذكرناها من جانب الخصم على التعميم اما الاول فلانه ينهدم فلا انحصار المعين عند الله وعندنا العبد والدليل على التعيين بالنسبة الى اخذ الاخبار هو العقل بالوجوه التي مرت من كونها قدرا متيقنا بالنسبة الى عدم اخذ غيرها هو الاصل وكذا الثالث اعني التحكم لان بعد وجود القدر المتيقن وهو الجامع للظنين يكون هو ثابتا والتجاوز الى الغير من الظن بالطريق او الواقع فقط يحتاج الى الدليل وكذا الرابع اعني بناء العقلاء فقد عرفت انه على اخذ القدر المتيقن على انه مستلزم للتفصيل بين مراتب الظن من سبب محله كما مر وهو خلاف الاجماع وكذا الخامس اعني منع اقتضاء الادلة حرمة العمل بما وراء العلم بعد عروض الانسداد باعتبار كون الادلة اللفظية مخصصة بالمجمل وكون العقل حاكما باخذ الظن الاقوى فلان بعد ثبوت القدر المتيقن لم تكن الادلة اللفظية مخصصة بالمجمل الخارج هذه يقينا والاصل عدم تخصيص الزايد وعدم خروج غيرها وكذا العقل لان بعد ثبوت القدر المتيقن يحصل الشك في حجية غيره وقاطع بعدم جواز اخذه ونسبته الى الشارع وطرح اصالة البراءة واصالة الاحتياط في مقابله فتدبر وكذا السادس لانا ناخذ الراجح الظني لا من حيث انه مرجح بل لاحتمال كونه مرجحا في الواقع وهذا يكفي لانه في الواقع ان كان دليلا فيكون معينا لاخذ الاخبار دون غيرها وان لم يكن دليلا فبمقتضى قاعدة التحكم يجب اخذ مطلق الظن ومن جملتها الاخبار فيكون اخذه من باب انه قدر متيقن لا من حيث كونه دليلا واما السابع فلان العلم الاجمالي بالتكاليف بين الاسباب يحصل من ملاحظة الاسباب في كثرتها وهي انما تكون في الاخبار واما الشهرة المجردة فيما تعلق بالتكليف الشرعي فنعمل باصالة الاحتياط وفيما تعلقت بالتكليف النفسي فنادرة غاية الندرة كيف يحصل العلم بالتكليف او التكاليف بين موارده فلا يوجب العمل بها ولو فرض كثرتها بحيث يعلم التكاليف الاجمالية في مواردها كالاخبار نسلم حجيتها ولا كلام فيه فتدبر والقدر المتيقن من الاخبار ايضا هو الاخبار الصحاح الاعلائي ولكن الاقتصار بها بل مع الصحاح المشهوري بل مع الضعاف المنجبرة فاسد ويجب التعدي لان الاقتصار والعمل بها اما

ان يكون في صورة عدم المعارض او مع المعارض ايضا ان كان الظن الشخصي معها او مطلقا سواء كانت بلا معارض او مع المعارض وعلى الثاني سواء كان الظن الشخصي معها او مع جانب المعارض كما لو عارض الكتاب القياس مع كون الظن الشخصي في جانب القياس فانه لا ريب في لزوم العمل بالكتاب وطرح القياس فكذا المقام وكلاهما فاسدان اما الاول فلندرة الصحاح بلا معارض او مع المعارض فيما كان الظن الشخصي مع الصحاح ويلزم من الاقتصار عليها والرجوع الى الاصل في غيرها المحذور السابق من الخروج عن الدين او العسر والحرج للقطع بكون الدين اكثر مما تفيده الصحاح الاعلائي لاكثرية الحسان والموثقات بمراتب والعلم بعدم كون كل هذه الموثقات والحسان والقويات والضعاف المنجبرة الموجودة في الفقه من اول الطهارات الى الديات كذبا بل نعلم بكون جلها او عدة منها صادقا وصحيحا في الواقع وح لا بد من التعدي واما الثاني فلان العمل بالصحاح الاعلائي فيما كان الظن الشخصي في جانب المقابل من الموثقات والحسان فاسد لوجوه الاول انها مجملات غالبا بعض الشك اما الاول فللقطع بعدم كذب جميع المعارضات من الموثقات والحسان وغيرها بل نقطع بكون جلها او عدة منها صادقة في الواقع ومخصصة ومقيدة وصارفة لاغلب الصحاح ولو في كل من جهتها الا او فردا او وصفا في الواقع سيما مع انضمام ما من مطلق الا وقد قيد وما من عام الا وقد خص ومورد الصرف من الصحاح غير معين وهذا الاجمال صار في جميع الصحاح التي لها معارض واما الثاني فلان العمل بالمجمل فاسد بالاجماع كما يظهر في مبحث العام المخصص بالمجمل والعقل حاكم بعدم حجيته ايضا من حيث لزوم المخالفة القطعية على فرض العمل بالكل والتحكم على فرض العمل بالبعض ولا يكون هذا من باب شبهة القليل في الكثير حتى يقال بانه لا باس بالعلم بكون جل المعارض الذي كان الظن الشخصي معها صادقا وتكون الشبهة من باب الكثير في الكثير الثاني بناء العقلاء على طرح الصحاح من حيث الاجمال ومن حيث كونه موهوما بالنسبة الى المعارض بالنسبة الى الحكم الواقعي والظاهري معا اما الاول فواضح واما الثاني فللاجماع والعقل على عدم جواز العمل بالموهوم في مقام التعارض واتفاق ظاهر الاصحاب المعظم على حجية الموثق ويحصل لهم الظن بوجوب اخذه هنا وطرح الصحيح وذهاب جمع الى عدم حجية المقابل للموثق مع كون الظن الشخصي مع الموثق الثالث عدم كون الصحاح التي لها معارض مع كون الظن الشخصي في جانب المعارض مع العلم الاجمالي بثبوت الصرف فيها بالجملة قدرا متيقنا وذلك لان الدليل الدال على كون هذا قدرا متيقنا اما ان يكون هو العقل او بناء العقلاء او الاجماع او الكتاب والسنة وكلها فاسدة اما الاول فلانه لا يحكم به بوجهين الاول من حيث كونها مجملة والعقل لم يكن قاطعا بوجوب اخذه بل كان قاطعا بوجوب طرحه لئلا يلزم المخالفات القطعية سيما في المخالفات المستلزمة للخروج عن الدين الثاني انها بالنسبة الى معارضها كان موهوما والعقل قاطع بوجوب اخذ الراجح حيث دار الامر بينه وبين اخذ الراجح وكذا الثاني لما ذكرناه اما الثالث فكذلك لان الاجماع لو لم يكن على طرحها باعتبار الاجمال وكونها موهوما لم يكن على اخذها ايضا وكذا مع قطع النظر عن الاجمال لان المعظم من المتقدمين والمتاخرين قالوا بحجية الموثق والمخالف نادر كصاحب المعالم والمدارك ولانهم هنا اخذ الموثق وكذا مشهورهم على تقديم الظن الشخصي في صورة التعارض وكذا الكتاب والسنة لانه ليس فيهما ما يدل على حجية الصحاح كما عرفت سيما الصحاح المعارضة بالموثقات التي كان الظن الشخصي معها سيما مع فرض الاجمال كما عرفت وعلى فرض وجود ما يدل عليه فيها لا يكون معتبرا من حيث الاجمال وح تكون هذه الصحاح مرجوحة في الواقع والظاهر اعني الاعتبار وتكون اخذها ح ترجيحا للمرجوح على الراجح واتفاق ظاهر اما الاول فواضح واما الثاني فللاجماع على عدم جواز العمل بالمجمل واخذ الموهوم فيما دار الامر بين اخذه واخذ الراجح ولذهاب المعظم على حجية الموثق مع قطع النظر عن الاجمال والعقل قاطع بعدمه على فرض التنزل والمماشاة مع قطع النظر عن الاجمال ومع قطع النظر عن ذهاب المعظم الى حجية الموثق يكونان في مرحلة الاعتبار مساويين ويكون الموثق راجحا بحسب الواقع فيجب اخذه حيث دار الامر بين اخذه واخذ الموهوم وعلى فرض التنزل عن هذا ايضا وتساويهما من حيث الواقع يكون اخذه تحكما لان رفع المحذور كما يحصل بالعمل بهذه الصحاح يحصل بالعمل بمعارضها لا يقال اعتبار الصحاح قد ثبت في الجملة واما الموثق فلم يثبت وح تكون المعارضة بينهما كمعارضة الكتاب مع القياس لانا نقول هذا فاسد من وجهين الاول انه قياس مع الفارق من وجهين الاول ان الكتاب في جهة الصدور مقطوع وفي جهة الدلالة ايضا قد ثبت حجيته وكونه من الظنون الخاصة كان يقول المولى لعبده صريحا اقبل قول فلان واعتبار الصحيح كذلك لانه قد ثبت اعتباره من باب كونه قدرا متيقنا في المقام مفقود كما عرفت الثاني ان القياس قد ثبت عدم اعتباره بالدليل الشرعي كان يقول المولى لعبده لا تقبل قول فلان بخلاف الحسن فانه لم يثبت عدم اعتباره لذهاب المعظم على اعتباره وح ففي مورد التعارض مع كون الظن الشخصي في جانب الحسن يرجع الشك الى ان شان الصحيح هل يكون كالكتاب وشان الحسن كالقياس في نظر الشارع حتى يكون العمل بالصحيح ح واجبا اولا بل يكونان في نظر الشارع متساويين مطلقا او بعد عروض الانسداد ومعه يكون العقل حاكما بوجوب اخذ الحسن من باب وجوب اخذ الراجح بحسب الواقع الثاني ان العمل بالكتاب في صورة معارضته بالقياس انما يكون مسلما اذا لم يحصل العلم بصرف ظواهر الكتاب بالقياس وقد اعتد ابه واما معه فممنوع لعدم الدليل عليه والمقام انما هو من الثاني لا الاول فتدبر وبعد ثبوت عدم جواز العمل بالصحاح فيما كان الظن مع الموثقات والحسان فاما ان يطرحان او يعمل بالموثقات والحسان والاول فاسد للزوم الخروج عن الدين لكثرتها كما مر فتعين الاخير واذا ثبت حجية الموثقات والحسان مع المعارضة بالصحاح الاعلائي فيما كان الظن الشخصي معها فيثبت اعتبارها في صورة عدم المعارضة او المعارضة بالحسن او بالموثق او بالصحيح او بالضعيف المنجبر مع كون الظن في جانب الحسن او الموثق بالاولوية والاجماع المركب وبطلان التحكم بل ترجيح المرجوح على الراجح واذا ثبت اعتبارها على ما مر يثبت اعتبار الصحيح المشهوري والضعاف المنجبر في صورة المعارضة مع كون الظن الشخصي معهما وصورة عدم المعارضة بالاولوية والاجماع المركب والتحكم في بعضها لاشتراكهما في افادة الظن وتساويهما في الاعتبار وكون العمل لرفع المحذور الناشي عن طرح الجميع وفي بعضها ترجيح المرجوح على الراجح كاخذ الحسن مع المعارض وطرح الحسن او الصحيح بلا معارض لا يقال ما ذكرتم من الاولوية والاجماع المركب بين صورة معارضة الحسن او الموثق وغيره وبين صورة عدم المعارضة فاسد من وجهين الاول ان الحسان والموثقات في صورة المعارضة كثيرتان في غاية الكثرة ونعلم بصدق اغلبها في الواقع بخلاف الحسان والموثقات بلا معارض لندرتهما ولا يكون العلم حاصلا بصدقهما في الجملة للندرة وح فالعمل بهما في صورة المعارضة متعين بوجهين الاول العلم الاجمالي بصدقهما ومعه لا يجري القواعد المذكورة لمنع الاجماع المركب اعني كل من عمل بهما في

صورة المعارضة مع العلم الاجمالي عمل بها في صورة عدم المعارضة مع عدم العلم ولا يجري ح ايض فاعذا التحكم ولا ترجيح المرجوح على الراجح لكون العلم الاجمالي
مرجحا الثاني كثرتها وندرة صورة عدم المعارضة ففي العمل بالثاني موجب لتعطيل الاول لعدم الكفاية بخلاف العكس وح فالحاق صورة عدم المعارضة
مع صورة المعارضة يحتاج الى الدليل لانا نقول هذا فاسد من وجوه الاول منع ندرة صور عدم المعارضة بل كثرة لان كل مطلق او عام اذا كان له معارض يكون
فرد ما وصنف او حال او وصف هكذا او اغلب افراده واصنافه واحواله واوصافه يبقى بلا معارض والعلم الاجمالي يكون اغلبها حقا وصدقا اكثر وكون تركها موجبا
للخروج عن الدين اشد كما لا يخفى الثاني ان العمل بها في صورة المعارضة اما ان يكون لاجل دفع المحذور او يكون لاجل العلم الاجمالي بعرض لا كتفاء بالصحاح ولكن
لما كان العلم حاصلا بصحة بعض هذه المعارضات وجب العمل بها لئلا يلزم طرح العلم الاجمالي او يكون لاجل الامرين معا وعلى الاول لا بد من العمل بها في صورة
عدم المعارضة ايض لعدم الكفاية ولا يجري القواعد بالاشكال وقوله بانها في صورة المعارضة كثيرة ان دون صورة عدم المعارضة فاسد لما مر من كثرتها في
صورة عدم المعارضة وعدم كفاية صورة المعارضة سلمنا كثرتها في صورة المعارضة وندرتها في صورة عدم المعارضة لكن يجوز التلفيق بالعمل بها في
صورة عدم المعارضة وبعض صور المعارضة كتعارضها مما او ادون منها الا مع الصحاح او الكتاب بل بطرحها واما الثاني ففاسد من وجوه الاول منع كفاية
الصحاح لما عرفت من ندرتها الثاني منع حصول العلم الاجمالي في الموثقات والحسان في صورة المعارضة على فرض دفع المحذور بالصحاح لانه يصح مع فرض
ندرة الموثقات والحسان الثالث انه لو كان معتبرا وموجبا للعمل بهذه الظنون فاما ان يكون المناط هو العلم بالصدق في البين سواء كان بين هذا الصنف او
غيره او يكون المناط هو العلم بالصدق بين كل صنف او يكون المناط هو العلم بين هذا الصنف الخاص دون غيره والاول مشترك الورود لان بعد عروض الانسداد
قد حصل العلم الاجمالي بثبوت التكاليف من الواجبات والمحرمات بين الكل من الصحاح وغيرها ولا يتعين كونها في موارد الحسان والموثقات مع المعارض
وح فاللازم العمل بالظن الاقوى بعد تعذر العلم التفصيلي والاحتياط الكلي لاجل مراعاة العلم الاجمالي والثاني ايض مشترك الورود للعلم بصدق بعض الحسان
والموثقات بلا معارض لكثرتها كما مر وعدم كفاية المذكورات بل العلم الاجمالي حاصل في غيرها ايض من الشهرة باقسامها والاجماع المنقول والخبر القوي
بحجية بعضها والثالث تحكم واما الثالث اعني كون العمل لرفع المحذور والعلم الاجمالي معا ففاسد ايض لوجهين الاول ما مر لما ظهر من بطلان كل واحد
منها الثاني ان العمل بها في صورة المعارضة اما ان لا يكفي كما هو الحق وعند مر او يكفي وعلى الاول يثبت التعدي وعلى الثاني ففاسد من وجهين الاول ان العلم
الاجمالي كما هو حاصل في هذا الصنف كذلك حاصل في الصنف الاخر وكما ان الاول يرفع المحذور فكذا الثاني او مع بعض الاول والترجيح تحكم الثاني انه اما
يكون العمل ببعضها اذ انما للعلم الاجمالي ورفع المحذور معا او الاول دون الثاني او العكس او لا يكون لا هذا ولا ذاك وكلها فاسد الا الثاني والرابع اما على الاول
لانه لا يرفع المحذور لما عرفت من كثرة صور عدم المعارضة وعدم كفاية صورة المعارضة وكذا الثالث لكثرة صور عدم المعارضة واما على الثاني اعني العمل بها في صور
المعارضة انما للعلم الاجمالي دون المحذور فمع انه فاسد لكثرة صور عدم المعارضة ولا لا يرفع المحذور ومع الكثرة كيف يرفع العلم الاجمالي دون المحذور مثبت
للمطلوب لان بقاء المحذور يوجب التعدي ولزوم العمل بها في صورة عدم المعارضة واما على الرابع فيثبت لزوم التعدي وهو المطلوب مع ان الاقتصار بكل من
الاخبار الصحيحة او الموثقة او الحسن او الضعيفة المنجبرة بصورة المعارضة او بصورة عدم المعارضة خلاف الاجماع لان كل من عمل بها في صورة المعارضة عمل بها في صورة
عدمها وبالعكس موجب للتحكم في بعضها وترجيح المرجوح على الراجح في بعضها ومع ذلك لا يكفي لرفع المحذور كما ظهر بقي الكلام في الاسباب الموهومة الاعتبار كالقوة
والشهرة وظهور الاجماع وعدم ظهور الخلاف والاستقراء الناقص المفيد للظن مما حقق في الاستصحاب والحق وجوب العمل بها وذلك اما على مذهب من قال بحجية مطلق
الظن فواضح واما على قول بحجيته في الجملة فلوجوه الاول انها قد تكون بلا معارض وقد تكون مع معارضتها مع مثلها او بالموثقات او بالحسان او بالضعاف المنجبرة
او بالصحاح او بالكتاب او بالتواتر اللفظي ولا ريب في كثرة هذه الامور في الفقه مع العلم بحجية اغلبها وحقية احد المتعارضين وكونها من دين النبي صلى الله عليه وآله سيما
في المتفرعات من المسائل الخالية عن الاخبار سيما في المعاملات لندرة الاخبار فيها ووجود احد من هذه الامور سيما على مذهب المصحح في الموضوعات الشرعية
من الشك في الشرطية والجزئية والركنية والمانعية لرجوع الشك الى الموضوع وعدم تحقق الصغرى بدون المشكوك اعني هذه صلوة والموجب للاجمال في
المطلقات وعدم صحة التمسك بها لنفي المشكوكات سيما بانضمام ما سيجيء في دليل الثالث كما سيجيء من استلزام طرح الشهرة المعارضة للحسن طرح الحسن
المعارض له وطرح الحسن المعارض للصحيح وكذا الصحيح المعارض للكتاب وكذا مع انضمام المتعارضين المتساويين كالصحيح مع الصحيح والكتاب مع الكتاب والحسن مع
الحسن او الموثق وهكذا مع عدم الظن الشخصي في البين ولا ريب في كثرة هذه المجملات غاية الكثرة مع القطع بكون اغلب من النبي صلى الله عليه وآله منها مع انسداد باب العلم
التفصيلي منه ويجيء فيه ما مر في الانسداد الاغلبي في الاخبار من بطلان الاحتمالات ولزوم الرجوع الى الظن وفيما لم يكن مع التساوي كالمشكوكات
في المتعارضات كما مر الرجوع في كل مورد الى الاصل بمقتضيه المورد بالخصوص من البراءة والاحتياط وهكذا الثاني ان في صورة معارضة هذه الامور مع مثلها
او مع غيرها مع كون الظن الشخصي مع هذه الامور يقطع اجمالا بحجية غالب هذه الامور من الشهرة وامثالها في مقابل معارضها او بكونها مخصصة او
مقيدة او صارفة فيقطع باجمال العمومات والمطلقات والظواهر في الحسان والموثقات والضعاف المنجبرة والصحاح والكتاب المعارض مع احد هذه الامور
ومعه يكون الجمع بين المتعارضات والعمل بالكل باطل للتناقض وكذا الطرح الكلي في المتعارضات المجملات والرجوع الى الاصول باطل لما مر من لزوم الخروج عن الدين
على فرض البراءة والعسر والحرج على فرض الاحتياط الكلي وحصول العلم الاجمالي في كل على خلاف الاصل الذي يقتضيه كل مورد على فرض الرجوع الى الاصل
في كل مورد بمقتضيه لكثرتها والعلم بكون اغلبها من احد المتعارضين حقا وصدقا ومن دين النبي صلى الله عليه وآله وكذا العمل بمعارض الشهرة باطل لان الدليل على العمل
بالحسن المعارض للشهرة بل الكتاب المعارض لها مع كون الظن معها ان كان هو الاجماع فباطل للاجماع على عدم حجية المجمل ومع قطع النظر عن الاجماع فجماعة يقولون
بحجية الشهرة من حيث هي ولا ذهم هنا اخذ الشهرة وجماعة يقولون بعدم حجيتها وكذا عدم حجية معارضها سيما الحسان والموثقات كما قال صاحب المدارك

العمل

مع الشهرة

العمل بالشهرة مشكل ومخالفة المشهور اشكل ولا زمه طرحهما وبعد الانسداد الاظن من عمل بالمعارض مع كون الظن مع احد هذه الامور سيما الشهرة وظهور
الاجماع وان كان هو العقل من باب كونه قدرا متيقنا ففاسد لما مر من الحكم بل عدم القول باخذ المعارض فيما كان الظن الشخصي مع فرض عروض الاجمال
كما مر وان كان من باب كونه ظنا نوعيا ففاسد لكون العقل حاكما بوجوب اخذ الظن الشخصي لكونه اقوى سيما مع كون المناط هو الظن بالفرعي لادراك
التكاليف الواقعية في البين كما مر مع انه لو يكن ظن باعتباره في صورة معارضة مع هذه الامور مع كون الظن الشخصي معها الا انه ليس له دليل الا انها
المشهور ومن عمل بالحسن او الموثق دون الشهرة لم يكن جماعة كثيرا معتنى به مع ان كلامهم فيها من حيث هو لا بفرض الانسداد الاغلبي وكون العمل من باب
المقدمة للعلم الاجمالي كما مر مع ان قوله ع في مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة خذ ما اشتهر بين اصحابك الخ بناء على كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
المحل سيما بملاحظة التعليل فالدليل فان المجمع عليه لا ريب فيه وهو ايض مظنون الاعتبار بل اقوى من ذهاب بعض الى حجية الحسن دون الشهرة وان كان
من باب كونه جامعا بين الظنين ففاسد لانتفائه هنا اما الشخصي فواضح لانه مع هذه الامور واما النوعي فلما مر من عدم الدليل على اعتباره في صورة
معارضته لهذه الامور مع كون الظن الشخصي معها وان كان من باب ان كل من عمل بالشهرة عمل بالحسن وهكذا الفرقا الى الكتاب لا بل الامر بالعكس ففاسد ايض لانه
ليس كل من عمل بالشهرة عمل بالمعارض معه كالحسن مع كون الظن الشخصي معها بل العقل حاكم بلزوم اخذ الظن الشخصي لادراك التكاليف الواقعيات المجملة في البين
واما ان كان هو الكتاب والسنة ففيه مر عدم تماميتها الحجية الاخبار سيما مع المعارضة مع هذه الامور مع كون الظن الشخصي معها ولو سلم تمامية الادلة
لحجية الخبر فلا نسلم حجية الادلة في صورة معارضة الخبر بالشهرة وبعد ما ثبت بطلان الجمع والطرح والعمل بالمعارض مع عدم امكان العلم التفصيلي في
تشخيص موارد المخصص والمقيد والصارف تعين العمل بالظن وهو المطلوب الثالث ان في صورة معارضة الحسن او الموثق بالشهرة مع كون الظن الشخصي
معها الجمع باطل للتناقض وكذا العمل بالحسن المعارض لها لان العمل به مستلزم للعمل بالصحيح المعارض للحسن او الموثق وما دون مع كون الظن الشخصي معهما
وكذا مستلزم للعمل بالكتاب المعارض للصحيح وما دون مع كون الظن مع الصحيح وذلك لان مناط العمل بالحسن المعارض للشهرة ان كان هو الدليل او كونه
قدرا متيقنا او كونه مع الظن النوعي او كونه جامعا بين الظنين او كون كل من عمل بالشهرة عمل بالحسن لا العكس فكل ما ذكر مع انه فاسد كما مر يكون في الصحيح
بالنسبة الى معارضه من الحسن وما دون اقوى وكذا يكون في الكتاب بالنسبة الى معارضه من الصحيح وما دونه اقوى قطعا ويكون اخذه اولى جزما والتالي باطل
لما مر من القطع بصدق اغلب هذه المعارضات الخ وعروض الاجمال فيها واذا ثبت بطلان التالي يثبت بطلان المقدم وهو العمل بالحسن المعارض للشهرة بقي
العمل بالشهرة او طرحهما والاول هو المطلوب والثاني اعني طرح الشهرة والحسن المعارض له مستلزم لطرح الحسن المعارض للصحيح مع الصحيح فيما كان الظن مع
الحسن وكذا مستلزم لطرح الصحيح المعارض للكتاب مع الكتاب فيما كان الظن مع الحسن وكذا الصحيح المعارض للكتاب لبطلان الجمع والعمل بالعكس كما مر وح نقول
مناط العمل بالحسن المعارض للصحيح ان كان هو الظن الشخصي ففي الشهرة المعارض للحسن موجود وان كان هو العلم الاجمالي بصدق بعض موارد الحسن او اغلبها
في مقابل معارضها مقيدة ومخصصة وصارفة مع الاجمال مع القطع بكون اغلب من النبي في البين مع عدم امكان التشخيص بالعلم التفصيلي والرجوع
الى الاصل ففي الشهرة وما ضاهاها في مقابل الحسان والموثقات الى الكتاب حاصل وان كان لقوة اعتبار الحسن المعارض للصحيح بالنسبة الى الشهرة
المعارض للحسن فقد مر فساده سيما في مقابل الصحيح لكون الصحيح المعارض للحسن بالنسبة الى الحسن المعارض للشهرة اقوى ثم في الكتاب المعارض للصحيح وما
دونه اشد مع ان الظن المشكوك المجمر من ذهاب جمع لا يرفع الاحتياط في سلسلة مظنون التكليف من الحسن والشهرة كالشبهة المحصورة لو ظن بنفي مشكوك
الاعتبار على كون النجس او الميتة هذا بعد ما عرفت من استلزام طرح الشهرة والحسن المعارض لها طرح الحسن المعارض للصحيح مع الصحيح وطرح الصحيح المعارض للكتاب مع
الكتاب يلزم طرح سلسلة المعارضات جميعا فيما اختلفا نوعا مع كون الظن الشخصي مع الدون كالصحيح وما دون المقابل للكتاب والحسن والموثق وما دون
المقابل للصحيح والشهرة وما ضاهاها المقابل للحسن او الموثق وبانضمامه الى ما مر من دليل الاول يثبت الانسداد الاغلبي قطعا لكثرة المجملات ح قطعا غاية الكثرة مع
العلم الاجمالي بالتكاليف بينها وح يجري في الشهرة وما ضاهاها ما تقدم في معارضة الحسان والموثقات للصحاح من بطلان جميع الاحتمالات ولزوم التعدي
من الصحاح الى الحسان والموثقات ولزوم العمل بالظن الشخصي فيها معينا وهو المطلوب الرابع ان العمل بالحسن المعارض للصحيح والكتاب دون العمل بالشهرة المعتضد
بظهور الاجماع تحكم صرف بل ترجيح للمرجوح على الراجح لان العلم الاجمالي بالتكاليف لا ينحصر في سلك الحسان والموثقات بل حاصل في سلك الشهرة وظهور الاجماع وح
ان كان المناط العلم الاجمالي فسواء وان كان بقوة الاعتبار فقد ظهر فساده وان كان لرفع المحذور فسواء وح فالحكم بالعمل بالحسان لادراك الدين الواقع بينها
وطرح الدين الواقع في سلك الشهرة وما ضاهاها تحكم صرف بل اخذ الحسان المعارض للصحاح للظن بالاعتبار الناشي من ذهاب جمع الى اعتباره وطرح الشهرة
المعتضد بظهور الاجماع في المسألة الفرعية مع العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية في سلكها مع عدم العلم الاجمالي بنصب طريق بعد الانسداد ترجيح للمرجوح على
الراجح لكون ظنها اقوى منه مع تساوي كونهما من اطراف العلم الاجمالي في المسألة الفرعية والدين الواقع بينها بخلاف الذي انسد باب العلم فيها واوجب العمل بالظن
لاجل ادراك التكاليف لا يبقى منع العلم الاجمالي بنصب الشارع طريقا بعد الانسداد ممنوع لان ما دل على منع جعل القياس طريقا يدل على كون غيره طريقا الا انا نقول
غاية الدلالة على ان القياس لا يجوز العمل به مطلقا سواء كان من حيث جعله طريقا متعبدا به او من حيث كونه مقدمة لادراك التكاليف ساكتا عن غيره ولا يدل
على كون غيره طريقا او مقدمة او لا مع انه ظاهر في منع جعله مقدمة حيث قال ع السنة اذا قيست محق الدين كما يقع في العرف بعد قول المولى لعبده اشتر
اللحم وان ذهبت من فلان الطريق محق اللحم فتدبر الخامس ان بعد الانسداد الاغلبي وعروض الاجمال يكون بناء العقلاء على اخذ الظن الاقوى بادراك
الواقع مع انه يمنع حجية العمل بالظن ح لانه لاحتمال المخالفة فيه اهون من الطرح المستلزم للمخالفات العظيمة فيجب العمل به لكونه اقل القبيحين اساس
ان بعد ثبوت التعدي من الصحاح لرفع المحذور فاما ان يكون رفع المحذور موقوفا على العمل بالحسان والموثقات والشهرة وما ضاهاها فهو المطلوب او

يكون موقوفا على العمل باحد الامرين معينا فلا دليل على التعيين وان كان معينا في الواقع مجهولا عندنا ولزوم العمل بما يرفع المحذور في الواقع لكثرتها دون الاخر
لندرته مع عدم حرمة العمل بالاخر فيجب العمل بهما معا للاحتياط واما مع حرمة الاخر ما كان نادرا مع عدم توقف رفع المحذور بالعمل به فيتوقف ولا على
معرفة موارد الحسان والموثقات من اول الطهارة الى اخر الديات وكذا موارد الشهرة وما ضاهاها حتى يعلم كثرتها ويعلم حصول العلم الاجمالي بالتكاليف
بينها وندرتها في الشهرة مع عدم العلم او بالعكس وهو موقوف اولا على الاجتهاد من اول الفقه الى اخره حتى يعلم ثم بعد العلم بنى ثانيا على الاجتهاد ليعمل على الظن
بما علم كثرته مع العلم الاجمالي دون ما ندر مع عدم العلم وهو تكليف بالتحديد بين العلم بتعدد رفع المحذور وعدم الاحتياج الى الغير حتى يعمل بالاول دون
الثاني وهو امر خفي وحرج اكيد منفي بالادلة الاربعة ومع ذلك موجب لتعطيل الاحكام بالبداهة فاللازم على الحكيم نصب امر جلي ظاهر غير موجب للحرج
العظيم وليس هنا بعد بطلان سائر الاحتمالات وعدم ثبوت طريق خاص الا الظن بادراك الواقع حتى ثبت حرمة اخذه كالقياس ولو تنزلنا وقلنا بعدم
حجية اسباب موهوم الاعتبار نقول بعدم حجية معارضها ايضا فيما كان الظن بها المانع من عدم الدليل على حجيته فيما عارض الشهرة مع كون الظن مع الشهرة
والمراد بالشهرة هو ذهاب العلماء الى حكم يوجب الظن الاطمينانى وسكون النفس اليه مع كون من خالفه شاذا نادرا لا يعتنى به لا مجرد ذهاب جمع كثير من
العلماء مع كون من خالفهم كثيرا الا ان الاول اكثر من الثاني في الجملة ولقد اطال المحقق المعاصر طولا كثيرا في حجية الظن لاجل الانسداد في الظن بالحكم الفرعي
الواقعي والظن بالطريق الى ان قال واطال غيره ايضا بانه ان يقرر دليل الانسداد على وجه يكون كاشفا عن حكم الشارع بحجية الظن تعبدا بان الشارع اما اعرض
عن هذه التكاليف المعلومة اجمالا بعد انسداد باب العلم التفصيلي او اراد الامتثال بها على العلم التفصيلي او اراد الامتثال المعلوم اجمالا بالاحتياط الكلي في
اراد الامتثال من طريق خاص تعبدا او اراد الامتثال من وجه الظن وما عدا الاخير باطل فتعين هو فيكشف من ان الظن مما يجوز العمل عند الشارع الى ان قال فحجية
الظن ح تعبد شرعي كشف عنه العقل واما ان يقرر على وجه يكون العقل منشأ للحكم بوجوب الامتثال الظني بمعنى حسن المعاقبة على تركه وقبح المطالبة
على ازيد منه وليس من مجعولات الشارع كما ان نفس وجوب الاطاعة وحرمة المعصية بعد الامر والنهي ليس من الاحكام المجعولة للشارع بل شيء يستقل به العقل
لا على وجه الكشف ولم يرد من فعل الاولى وترك الثانية غير ارادة فعل المأمور به وترك المنهي عنه ولا يترتب على مخالفته هذا الامر والنهي الا ما يترتب
على ذات المأمور به والمنهي عنه ومراده ان كان في وجه الاول انه يكشف عن حكم الشارع بكون الظن طريقا شرعيا من حيث هو يجب العمل به لا من
جهة المقدمية والثاني كون العقل حاكما بوجوب العمل بالظن من حيث كونه مقدمة لادراك التكاليف الواقعية فقد عرفت ان العقل لا يستقل بكونه
طريقا من حيث هو بل غاية ما يحكم به العقل انما هو لاجل ادراك التكاليف الواقعية بعد حكمه ببطلان سائر الاحتمالات وكلما حكم به العقل حكم به الشارع وان
كان مراده ان وجه الاول بحكم الشارع بكون الظن واجب العمل من باب المقدمة لادراك التكاليف الواقعية والثاني بحكم العقل فهما سواء لان الشارع لو حكم
بوجوب المقدمة انما هو من حيث المقدمية لا من حيث هو مثل حكم العقل كما حققناه في مقدمة الواجب ومما ذكرنا ظهر فساد ما قال ثم ان هذين الطريقين من كان
في الدلالة على التعميم من حيث الموارد يعني المسائل اذ على الاول يدعى الاجماع القطعي على ان العمل بالظن لا يفرق فيه بين ابواب الفقه وعلى الثاني يقال ان العقل
مستقل بعدم الفرق بين الاطاعة والعصيان بين واجبات الفروع فيبقى التعميم من جهتي الاسباب والمرتبة فقال اما التقرير الثاني فهو يقتضي التعميم من حيث
الاسباب اذ العقل لا يفرق بين الاطاعة الظنية بين اسباب الظن واما من حيث مرتبة الانكشاف قوة وضعفا فلا تعميم في النتيجة اذ لا يلزم من بطلان كلية العمل بالاصول
التي هي طرق شرعية الخروج عنها بالكلية بل يمكن الفرق في مواردها بين الظن القوي البالغ حد سكون النفس فيؤخذ به وما دونه فيؤخذ بالاصول واما
التقرير الاول فالاهمال فيه ثابت من جهة الاسباب والمرتبة وفيه ان الاول والثاني لا يفرق بينهما من جهة الاهمال من الجهات لان القدر المتيقن من ايجاب الشارع
وكذا ايجاب العقل العمل بالظن من حيث المقدمية لادراك التكاليف الواقعية لبطلان سائر الاحتمالات والانحصار بالظن انما كان معلقا على العلم بالتكاليف الاجمالية وعدم امكان ادراكها بالعلم التفصيلي لها بطرق مقررة بدلا عنها لعدم ثبوتها او بالاحتياط الكلي الجهات القبلة في ضيق الوقت مع
كون احدها مظنونة بالظن المشكوك الاعتبار لا ريب في وجوب اخذه فلو انتفى احدها من العلم الاجمالي بالتكاليف بعد العمل بالقدر المتيقن او انفتح باب العلم
التفصيلي بالتكاليف او بالطرق بدلا عنها او كون الرجوع الى البراءة غير موجب للخروج عن الدين والاحتياط غير موجب للخروج عن الدين والاحتياط غير
موجب للعسر فيه وهكذا لا يحكم الشرع ولا العقل بجواز اخذ غير المتيقن بل وكذا لو قلنا بكون الظن المطلق ح طريقا بدلا عنها لان الشرع والعقل لا يحكمان
بكونه طريقا وبدلا عن الواقع مطلقا كالظن الخاص والتعبد بل طريقيته معلق على ما مر فلو انتفى احدها لا يحكمان بطريقيته ومن ذلك ظهر بطلان الفرق
بين جعل الظن طريقا من الشارع بعد الانسداد كما على فرض الكشف على تقرير الاول ومقدمة كما على التقرير الثاني وكذا ظهر بطلان من قال بكون القدر
المتيقن ح ظنا خاصا لان العمل بالقدر المتيقن كان معلقا على ما مر في الانسداد الاغلبي لا من حيث هو كما عرفت حتى كان ظنا خاصا ثم قال لو صح كون النتيجة
مهملة لم ينفع اصلا ان يبحث على اجمالها وان عينت فاما ان يعين في ضمن كل الاسباب او يعين في ضمن بعضها المعين وسيجيء عدم تمامية شيء من هذين
الا بضميمة الاجماع فيرجع الامر بالاخرة الى دعوى الاجماع على حجية مطلق الظن بعد الانسداد فتسميته دليلا عقليا لا يظهر له وجه عدا كون الملازمة بين
تلك المقدمات الشرعية ونتيجتها عقلية وهذا جار في جميع الادلة السمعية وفيه اولا انه مقدمات العمل بالظن من بطلان الاحتمالات ولزوم اخذه لكونه
اقل القبائح وتعيينه في البعض ان كان قدرا متيقنا انما هو بالعقل ولا ينافي تحقق الاجماع عليه ايضا وكذا ان لم يكن قدر متيقنا وعين في الكل بقاعدة
التحكم او بطلان ترجيح المرجوح على الراجح انما هو بالعقل كما في التعدي من الصحاح الى الحسان وكذا انما لا يعمل به كما في الاخبار الضعيفة الغير المنجبرة لان نفي
حجيته انما هو باصالة حرمة العمل الثابت بالدليل العقلي ولا ينافيه ورود الادلة السمعية ايضا على منع العمل بها مطلقا لان كل الاحتمالات المستلزمة للانحصار
بالعمل بالظن عقلية لكونه اقل القبائح كما في تسمية الاصول الفقاهية بالعقلية وورود الشرع ايضا على طبقه ثم قال على تقدير الكشف وحجية الظن في

في معنى الشهرة المعتبرة

الجملة والاهمال بحسب الاسباب والمرتبة يذكر للتعميم وجوه الاول عدم المرجح لبعضها والتعميم لهذا الوجه يحتاج الى ذكر ما يصلح ان يكون مرجحا وابطاله وتعلم
لا بد ان يكون المعين كافيا بحيث لا يلزم من الرجوع الى الاصول في غيره محذور وما يصلح للترجيح ثلثة الاول كونه قدرا متيقنا كالمقطع التفصيلي
بحجيته ثم اجاب عنه بانه لا يكفي بل المحذور باق لندرته كما قلنا وفيه انه مع تسليمه يكون مرجحا فعلى من قال بكفايته لرفع المحذور وفواضح كما هو مذهب جمع من الافاضل
على الصحاح الاعلائي لكثرتها او مع الصحاح المشهوري او مع الضعاف المنجبرة واما على مذهب من قال بندرته ولزوم التعدي فيكون بدليل الثاني لا الاول
الثاني كون بعض الظنون اقوى من بعض لكون مخالفته الاحتياط فيه اهون دون الضعيف بالنسبة الى الاول واجاب عنه بان ضبط مرتبة خاصة له متعسر
او متعذر لان القوة والضعف اضافيان وليس يتعارضهما في متعلق واحد حتى يذهب من الاضعف نعم لو وجد مرتبة خاصة وهو الظن الاطمينانى الملحق
بالعلم لكنه نادر على ان كون القوة معينة للقضية المهملة محل منع اذ لا يلزم من كون بعض اقوى كونه هو المجعول حجة لانا وجدنا تعبد الشارع بالاضعف
وطرح الاقوى ومراده بان اقوائية بعض الظنون هو بالنسبة الى الواقع لجعله الظن بالاعتبار وجها ثانيا فيجعله مرجحا والجواب عنه نظر اما الاول اعني جعل الظن
الاقوى مرجحا والجواب عنه نظر اما الاول اعني جعل الظن الاقوى مرجحا والجواب عنه نظر اما الاول اعني جعل الظن الاقوى مرجحا فلان مراده من عسر ضبط مرتبة خاصة
له اما ان يكون ان للظن الاقوى مراتب حتى ينتهي الى العلم وح ضبط مرتبة خاصة في الشدة والضعف بحيث لا يتجاوز عن الحدين متعسر لاختلاف كل فرد ولو من
سبب واحد كالصحاح في افادة الظن من القوي الى الضعيف وضبط مرتبة منه كما تر متعسر او يكون المراد ان ظن بعض الصحاح ربما يكون اقوى من الظن الناشي من بعض
الحسان وربما يكون بالعكس فان كان المراد هو الاول كما هو الظاهر ففيه ان المناط هو ما يحصل في النفس رجحانا على غيره ويصدق عليه الراجحية والمرجوحية سواء
كان في اول مرتبة او في اخر مرتبة كالمتاخم الى العلم وكذا ينعقد الاجماع على عدم الفرق في الظن من سبب واحد بعد حجيته بين الضعيف والقوي وهو امر جلي غير متعسر
لان كل واحد من الصحاح او الحسان في المورد الخاص يفيد رجحان حكم خاص كالوجوب مثلا من الاحكام الخمسة يكون غيره من الاحكام الاربعة مرجوحا بالنسبة الى الوجوب
وهو امر جلي غير متعسر وكذا الحسان الخ فلا يجوز جعل الاقوى مرجحا للاجماع على عدم الفرق سيما مع فرض انسداد باب العلم والعلم الاجمالي بالتكاليف بين افراد القوي
والضعيف ولزوم ادراكها للاجماع والعقل على عدم الظن المشكوك الحجية مرجحا في مورده في محتملات من اطراف العلم الاجمالي فلا يجوز جعله مرجحا لما ذكرنا الا
لما ذكره من انه متعسر هذا في غير مقام التعارض واما في مقام التعارض فالرجحان لو حصل من احدهما فظ واما في جواز جعله مرجحا ووجوب اخذه كالمحدود والتخيير
اعني الوجوب والحرمة او النوعي كما في المقام من العلم الاجمالي بالتكاليف بينهما معارضا كان السببين ولا كما في غيرهما مما امكن الجمع او الطرح مع كون الترجيح في الدلالة او
الارادة او السند منصوصا ولا فاختلاف تحقيقه في التراجيح سيجيء اجمالا ايضا وان كان مراده هو الثاني مع انه قد ظهر فساده من الاول نقول ان في غير مقام التعارض
بعد فرض حجية الصحاح والحسان وكل سبب ثبت حجيته مع الاجماع على عدم الفرق بين القوي والضعيف في سبب واحد سواء كان حجيته من حيث هو او لاجل
العلم الاجمالي بالتكاليف بينهما مع عدم كون الظن المشكوك الحجية مرجحا في وروده في محتملات اطراف العلم الاجمالي فلا يضر اختلاف كل سبب مع الاخر في القوة
والضعف بكون بعض الصحاح اقوى من الحسان وهكذا وبعضها بالعكس وكان نضبطه غير متعسر لان مع العلم الاجمالي بالتكاليف بين موارد ظن الضعيف
كالحسان والموثقات بالنسبة الى الصحيح الموجب بطلان سائر الاحتمالات ووجوب العمل بالظن فيهما مع عدم الفرق بين القوي والضعيف من سبب واحد
مع عدم كون الظن المشكوك الحجية مرجحا في مورده في محتملات اطراف العلم الاجمالي كما تر وهو الحق فلا يثمر اقوائية الظن الصحاح في موارده او ترجيحها على الحسان و
الموثقات في مواردها فلا يجوز جعله مرجحا لما ذكرنا من لزوم الجمع العمل بالقوي والضعيف معا لما ذكره من كونه عسر العدالة العسر فيه لان الحسن المقتضي للوجوب
في شيء ظن بالوجوب فيه يكون موهوما وهو مستحب او كراهته او اباحته وحرمته لا الظن الضعيف في بعض الصحاح بالنسبة الى بعض الحسان وهو امر ظاهر
جلي غير متعسر ويكون موهوم الصحيح المقتضي لاباحة شيء هو وجوبه وحرمته واستحبابه وكراهته لا الظن الضعيف في بعض الحسان الموثقات بالنسبة الى بعض
الصحاح وهو امر ظاهر غير متعسر ولا تعارض في غير مقام التعارض بين الظن من الحسن والظن من الصحيح حتى يؤخذ بالقوي وقيل بانه متعسر واما في مقام التعارض
كالحسان والموثقات في مقابل الصحاح سيما مع القطع بكونها محض صدور ومعتمدة او صادرة لها مع حصول الاجمالية بينهما فقد ظهر انه اولى بعدم العسر واما الثاني
اعني الجواب عنه فلانه لا ادري ما مر من كون الظن هو الرجحان مطلقا مع عدم الفرق وبان الظن بالحكم من اي سبب في كل مورد المستلزم لكون غيره من الاحكام
الاربعة موهوما وهو ظاهر مضبوط وثانيا بان الحاكم بالامور التعبدية في الموضوعات قياس مع الفارق مع ان طريقيته لو يثبت ولو سلم فلا يكون مثل الظنون
الخاصة بل معلق على ما مر من انسداد باب العلم ولزوم ادراك التكاليف الواقعية بالظنون المتعلق بها سيما مع فرض العلم الاجمالي بالتكاليف بين موارد ضعيف
ايضا من حيث هو سيما فيما كان الضعف من حيث هو بعضه اقوى من الاقوى في مقام المعارضة مع تساويهما في العلم الاجمالي بحصول التكاليف اجمالا مع الاجماع
المركب بينهما كالحسان والموثقات من حيث هو وفي المقابل للصحاح كما مر مع القطع بكونها محض صدور لها او معتمدة او صادرة وصيرورة الاقوى مجملة كما مر والثالث
الظن باعتبار بعض بان يؤخذ باحد الوجهين الاول انه في مقام دوران الامر بينه وبين غيره يكون اولى لكونه اقرب الى الحجية واما الكونه اقرب الى احراز مصلحة الواقع
لان المفروض رجحان مطابقته للواقع لان المفروض من الامارات المفيدة للظن بالواقع كونه بدلا عن الواقع بحيث يتدارك مصلحته على تقدير مخالفته لو احتمل
مخالفة هذه الامارات للواقع ولبدله موهوم لان الظن الغير المظنون الحجية كالحسن بالنسبة الى مظنون الحجية موهوم ولو كان الحسن بالنسبة الى الواقع ايضا هو موهوما
في موهوم ثم قال ففيه مع ان الوجه الثاني لا يفيد لزوم التقديم بل اولويته والترجيح على هذا الوجه شبيه بالترجيح بالقوة والضعف في ان مداره على الاقرب الى الواقع
وح لو فرضنا كون الظن الذي ظن حجيته فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني فيرجع الامر الى لزوم ملاحظة الموارد الخاصة وعدم ضابطة كلية نعم لو فرض تساوي
ابعاض الظنون دائما من حيث القوة والضعف كان ذلك المرجح بنفسه منضبطا ولكن الفرض مستبعد بل مستحيل مع ان اللازم على هذا ان لا يعمل بكل
مظنون الحجية بل بما ظن حجيته بظن قد ظن حجيته لانه ابعد عن مخالفة الواقع وبدله بناء على التقرير المتقدم واما الوجه الاول المذكور في تقريب ترجيح مظنون

مذهب

في كما يتعلق بالترجيح

لم يظن حجيته قوى ظنا بمراتب من الظن الذي

بالجملة

الاعتبار على غيره بنفسه ولا انه لا امارة يفيد الظن بحجيته امارة على الاطلاق فان اكثرها اقيم على حجية الادلة من الامارات الظنية المبحوث عنها الخبر الصحيح ومعلوم
عند المنصفان شيئا مما ذكره لحجيتها لا يوجب الظن بها على الاطلاق وثانيا انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن في مسئلة تعيين هذا الظن المجمل في
جعل الظن بالاعتبار مرجحا لاخذ بعضها ومنه قد عرفت مما سبق انه لا بد ان يكون اخذ الظن بالاعتبار بدليل قطعي عليه لا بالظن المشكوك الاعتبار
او موهومه الناشئ من ذهاب المشهور على حجية الصحاح مثلا والا لزم الدور او التسلسل لان اخذ الظن الموهوم الاعتبار في المسئلة الاصولية مستلزم لطرح
الظن المشكوك الاعتبار او موهومه في المسئلة الفرعية التي هي المناط في العمل بالظن لاجل الانسداد ح يلزم من ترجيحه عليه ترجيح المرجوح على الراجح في الاول
والترجيح بلا مرجح في الثاني بل الترجيح في اخذ الظن في المسئلة الفرعية المستلزم لطرح الظن بالاعتبار في المسئلة الاصولية من وجوه الاول الانسداد باب
العلم في الفروع دون الاصول الثاني العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية بين مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه دون العلم الاجمالي بنصب الشارع
الطريق بعد الانسداد فيه الثالث التناقض لان اختيار العمل ببعض الظنون بالظن بالاعتبار عمل بمطلق الظن لانه ظن موهوم الاعتبار الا ان يدكر ليس الا
الشهرة وهو من اسباب موهوم الاعتبار والعمل بالمشكوك والمظنون اولى الرابع انه حكم برفع الاحتياط في بعض المظنونات اللازم احتياطه بالظن المشكوك
المجيز وهو باطل عقلا وشرعا كالاشتباه في جهات القبلة في سعة الوقت فيما كان احدها مظنونة بالظن المشكوك الاعتبار الخامس عدم تسليم كونه مظنون
الاعتبار بعد انسداد باب العلم وعروض الاجمال في عموماتها ومطلقاتها وظواهرها للاجماع على عدم حجيتها بل مع فرض عدم عروض الاجمال العقلي الذي
على حجية الصحيح المعارض للحسن مع كون الظن الشخصي مع الحسن وهكذا الى الشهرة وكذا الكتاب المعارض للصحيح ودونه الى الشهرة كما عرفت وح نقول الاخذ
الظن بالحكم الفرعي المستلزم لطرح الظن بالاعتبار اما ان يكون بدليل قطعي او بدليل مشكوك الاعتبار والثاني مستلزم للدور او التسلسل والاول هو
المطلوب وهو موجود في المقام اما في غير مقام التعارض مع فرض كفاية مظنون الاعتبار كما هو على مذهب جمع من حجية الصحاح مطلقا حتى المشهور بل الضعاف
المنجبر لكثرتها وندرة دونها على مذهبه مع فرض عدم العلم الاجمالي بالتكاليف بين غيرها فيؤخذ بالظن بالاعتبار لو كان من موهوم الاعتبار من باب القطع
بكونه واجب العمل لكونه قدرا متيقنا وجامعا بين الظنين لا لكونه مرجحا سواء جعل الظن من حيث الطريقية او من حيث المقدمية لادراك التكاليف الواقعية و
مطرح غير مظنون الاعتبار لكون حجيته منها لاجل المحذور ومعلقا على امور قد مضت فبانتفاء احدها مع عدم جريان ادلة المثبتات فيه لا يحكم العقل بها
الشرع لجواز غيره وان كان اقوى ظنا بالواقع لاصالة الحرمة العمل واما على فرض عدم الكفاية كما على مذهب جمع مع العلم الاجمالي بالتكاليف الكثيرة بين
غيرها ومعارضتها لها من حيث الدلالة والارادة كما هو الحق ومن اوجريان احكام المعتبر فالعقل قاطع بلزوم التعدي والعمل بغير مظنون الاعتبار المطلق
سائر الاحتمالات سواء كان الظن بالواقع طريقا كاشفا لانسداد عن حكم الشارع بوجوب اخذه او من باب المقدمة ولا يعارضه الظن بالاعتبار الموجب
لطرح مشكوك الاعتبار او موهومه لعدم مقاومة الظن للدليل القطعي على لزوم التعدي مع انه قد عرفت عدم تسليم كونه ح ظنا بالاعتبار لان المشهور
القائلين بحجية الصحاح دون الحسان والموثقات ودونها كلامهم من حيث هو وكفاية الصحاح لا مع تسليم عدم الكفاية وعروض العلم الاجمالي في غيرها
كما عرفت بل مع القطع بلزوم التعدي يقطع باعتبار المشكوك والموهوم ولا يبقى الظن بالاعتبار المستلزم لطرح مشكوكه وموهومه ومما ذكرنا ظهر
ما في كلامه في الجواب عن الوجهين بان الوجه الثاني لا يفيد لزوم التقديم بل اولويته ووجه ان بعد جعل وجه الثاني اقرب الى الحجية والى الواقع كيف
لا يفيد لزوم التقديم مع فرض كفايته وقوله اذا فرضنا كون الظن الذي انه ظن بحجية اقوى ظنا بمراتب من الظن الذي ظن حجيته فليس بناء العقلاء على
ترجيح الثاني فيرجع الامر الى لزوم ملاحظة الموارد الخاصة وعدم وجود ضابطة كلية بحيث يؤخذ بها فيه انه مع كفاية الظن المتيقن والجامع بين
الظنين يطرح غيره وان كان الغير اقوى ظنا بمراتب لما مضى وعلى فرض عدم الكفاية يؤخذ بغيره لما مضى وان كان اضعف لانه في غير مقام التعارض
مع كون كل منها في مورد الخاص له مظنون الحكم الخاص وموهوم غيره كما مر واللازم من اخذ طرح موهومه لا مظنون الاخر لان الدليل اقتضى العمل بالمظنونات
مطلقا قويا او ضعيفا في الاولى لما لم يكف اقتضى العمل بالمظنونات في الثاني مطلقا وهذه قاعدة كلية منضبطة ظاهرة غير متعسرة كما مر واما في
مقام التعارض فيما ثبت حجيته ولزوم العمل به سابقا فيجب العمل به في مقام التعارض بينهما مع وجود الترجيح لوجوه الاول الاجماع المركب لان كل من عمل بالصحيح
مثلا في غير التعارض عمل به في التعارض معه وما دون فيما كان الظن الشخصي مع الثاني بدليل الانسداد الاغلبي لكثرة صور المعارضة لانه ما من
دليل وخبر الا وله معارض وح يجري فيه مما سبق من بطلان الاحتمالات ووجوب العمل بالظن الشخصي فيها الثالث لزوم التحكم بل ترجيح المرجوح على
الراجح في العمل ببعض الحسان بلا معارض وطرح بعض الصحاح مع المعارض ببعض الحسان كما لا يخفى والكلام انما هو في الترجيح واصله لا يخلو من اقسام
لانه قد يكون احدهما اقوى اعتبارا مع التساوي واقعا كالصحيح العام مع الحسن العام وقد يكون بالعكس كالصحيح العام مع الصحيح الخاص وقد يكون احدهما
اقوى اعتبارا وواقعا بالنسبة الى الاخر وكونه جامعا بين الظنين والا فواقية من جهتين كالصحيح الخاص مع الحسن العام وقد يتخالفان بكون احدهما
اقوى اعتبارا والاخر اقوى واقعا كالصحيح العام مع الحسن الخاص وقد يتساويان كالصحيحين العامين المتساويين من جميع الجهات اما على غير الاخير
منها ان كان اقوائية بحسب الواقع مع كون التعارض والترجيح من حيث الدلالة والارادة مما حقق في التراجيح الدلالية في تعارض الاحوال من
التصريح والاقتضاء الخ والعموم والخصوص ومثل المورد والمطلق والمقيد والصريح والظاهر وهكذا فلا ريب في وجوب اخذه وصرف الاخر لكونه جمعا
واجبا متعارفا بين العرف والشرع في كلماتهم عموما وخصوصا وهكذا واولى من الطرح ويجب العمل به ولا يعتنى بقوة الاعتبار هنا وان كان في مقابل
الكتاب ان لم يعتضد الاخر بما يوجب ترجيحه عليه واقعا كالعام المعتضد بالشهرة او ظهور الاجماع وامثالهما وان كان لاجل التعارض في السند كالمتباينين
المتساويين من حيث الدلالة والارادة فيما كان احدهما اقوى واقعا الاعتضاد بما يوجب جابرة كالشهرة وامثالها فلا ريب في وجوب اخذه لكونه في سلك المظنونات

التي يجب العمل بها لما مضى سواء لم تكن قوة الاعتبار في البين او كانت وقد فقد وكان جامعا للظنين وقد اميتنا او عارضه اما الاول فلان نظامه ح اما
الاخر كتعارض الصحيح العام مع الحسن العام المعتضد بما ذكرنا فلكون الاخر بالنسبة اليه موهوما بالنسبة الى الحكم الفرعي الذي انسد باب العلم فيه واوجب
العمل بالظن فيه للعلم الاجمالي بالتكاليف بينها لا الظن بالطريقية والاعتبار مع عدم العلم الاجمالي بنصب طريق بعد الانسداد ولانه لو لم يعمل به يلزم
عدم العمل بالحسن او الموثق المعارض للصحيح مع كون الظن في جانب الحسن وكذا الصحيح المعارض للكتاب مع فرض لزوم العمل به ويبقى الكلام فيما كانا متساويين
من حيث الواقع مع كون احدهما مظنون الاعتبار كالتعارض بين الصحيح العام والحسن العام فان افاد الظن الشخصي بالفرعي فلا ريب في لزوم اخذه لكون الاخر
موهوما ويدخل في مظنون الفرعي ويشمله ما مر على وجوب اخذه واما ان لم يفد الظن به فاشكال لما مر من عدم ثبوت حجية الظن بالاعتبار والمسئلة اصولية
تعبدا مع الشك في مرجحيته ايضا سيما تعبدا فيرجع الشك فيه الى الشك في تعلق مقتضاه على ذمتنا ويجري فيه الاصل الذي يقتضيه ذلك المورد
وهو الحق ويبقى الكلام في المتساويين من جميع الجهات ولا ريب في طرحهما والرجوع الى الاصل في ذلك المورد لفقدان الظن بالحكم الشخصي في الفرعي وبطلان
الجمع والطرح والترجيح فيكون مشكوكا في التكليف فيندرج تحت ما لا يعلم تكليفه والاصل كذا من البراءة او الاحتياط او التخيير وهكذا وقد حقق في التعادل
ولا يجري فيه احدى المقدمات المعممة اما عدم التحكم باخذ غيره من المظنونات وطرح هذا الوجود الترجيح فيها عقلا وشرعا اما الاول فلكونها مظنونا دون ...
هذا مذهب لاصحاب لعدم الظن فيه وكذا عدم الكفاية لكفاية غيره من المظنونات مع عدم العلم الاجمالي بالتكليف بين صورها كيف بالتكاليف فيرجع
فيها الى الاصل الذي تقتضيه المورد او العمل بالاحتياط فيهما او التخيير والحق الاول وقد مر تحقيق صحة الاول وبطلان الاخيرين وسيجيء ايضا في مسئلة البراءة
والتعادل ويبقى الكلام في المقدمات المعممة الاول التحكم اللازم في اخذ احد الامارتين المتساويتين من جميع الجهات من دون مرجح مع احدهما اصلا كبعض الصحاح
مع بعضها وكذا باقي الاسباب وقد عرفت ان المرجح ثلثة الظن المشهور والظن الشخصي بالمسئلة الفرعية والظن بالاعتبار وقد عرفت تحقيقه وتوضيحه مما سبق
ولا يرد شيء عليهما مع الجواب عنها والمراد بالتحكم ان بعد لزوم التعدي لو فرضنا رفع المحذور ببعضها غير معين لنا العدد بثبوت طريقية كل منهما وتساوي الاحتمالين
فيهما وفي الواقع يكون اخذهما دون بعض تحكما الثاني ترجيح المرجوح على الراجح كالصحاح بلا معارض بل المعتضد بالشهرة مثلا مع الصحاح مع المعارض مع
الظن فيه مع تساويهما في سائر الجهات فلا ريب في قوة ظن الاول بالنسبة الى الثاني ويكون اخذه دون الثاني ترجيحا للمرجوح على الراجح والقول بكون العلم
الاجمالي بالتكاليف في سلسلة المعارضات لكثرتها كالصحاح المقابل للكتاب وهكذا دون صور غير المعارضة يرجح ظنه على صورة عدم المعارض مدفوع بان
صور غير المعارضة اكثر من صور المعارضة لكون اغلب صور المعارضة في التعارض في فرد او صنف او حال او وصف وهكذا او اغلب الافراد والاصناف
والاحوال والاوصاف باقية تحت دليله بلا معارض فالعلم الاجمالي بالتكاليف فيها اكثر بلا ريب ح يكون اخذ الاول دون الثاني ترجيحا للمرجوح على الراجح
لتساويهما في جميع الجهات الا كون الظن في صورة غير المعارض اقوى من صورة المعارض الثالث عدم الكفاية كما في الاقتصار على الصحاح فانه لا ريب في عدم كفايته
لرفع الانسداد الاغلبي ودفع المحذور اللازم من العمل بالاصول ويجب التعدي كما مر وقال المحقق المعاصر ان التعميم بهذا الطريق اضعف من التخصيص بمظنون الاعتبار
لان مقتضى القاعدة انه لولا عدم الكفاية لكان الاقتصار على مظنون الاعتبار متعين وقد عرفت انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار الا اذا ثبت
جواز العمل بمطلق الظن واما ما ذكر من التعميم لعدم الكفاية ففيه اولا انه مبني على زعم كون مظنون الاعتبار منحصرا في الخبر الصحيح بتزكية العدلين وليس كذلك
بل الامارات الظنية من الشهرة وما دل على اعتبار قول الثقة مضافا الى ما استفيد من سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس بوجوب الظن القوي بحجية
الخبر الصحيح بتزكية عدل واحد والحسن والموثق والضعيف المنجبر بالشهرة ومن المعلوم كفاية ذلك وعدم لزوم محذور من الرجوع في غيرها الى الاصول وثانيا ان العلم
الاجمالي الذي ادعاه من العلم بمطابقة بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة كشفها عن المرادات في مظنون الاعتبار فيما كانت معارضة له ومن المعلوم ان
العمل بها لاجل ذلك لا يوجب التعدي الى البراءة فيه هذا العلم اغنى صورة غير المعارضة فضلا عن التعدي الى الاستقراء والاولوية ودعوى الاجماع المركب لا نتوهم الاجماع
واى ان احدا من العلماء لم يفرق بين افراد الحسن من المعارض وغيره مثلا ولم يعلم ان الوجه عندهم ثبوت الدليل عليه مطلقا من باب الظن الخاص بل لو ادعى الاجماع
على ان كل من عمل بالحسان في صورة المعارضة لاجل العلم الاجمالي لم يعمل بها في صورة غير المعارضة الخالية عن هذا العلم كان في محله تم كلامه زيد توفيقاته
لكن كلامه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار وان كان ناشيا من موهوم الاعتبار اعني الشهرة المستلزم لطرح مشكوك الاعتبار او موهومه في الفرعي الا اذا
ثبت جواز العمل بمطلق الظن مردود بانه يلزم العمل بالمشكوك والموهوم في الفرعي وهو مناقض لاخذ الظن بالاعتبار لا يكون لاجل ظنه بل لكونه قدرا متيقنا
وجامعا بين الظنين وحجة بالاجماع وفي قوله واما ما ذكر من التعميم لعدم الكفاية الى قوله ومن المعلوم كفاية ذلك اعني الصحيح المشهوري والحسن والموثق والضعيف
المنجبر ففيه ان الفرض عدم ثبوت الدليل على حجية الحسن والموثق الا الشهرة من سيرة القدماء عليه ان سلمت مع ان بناء القدماء على القول بالظن الاطمينان من
من الحسن والموثق في غاية الاشكال وعلى فرض التسليم معارض بكلام المتاخرين على عدم حجية الحسن والموثق من حيث هو وعلى فرض التسليم لا يكون الا ظنا ناشئا من
سيرة القدماء عليه ولا يبلغ مرتبة الصحيح لا تكون حجة الا بفرض الانسداد الاغلبي وعدم كفاية الظن المتيقن ولزوم التعدي اليها وفي قوله وثانيا ان العلم الاجمالي
الخ بالمشكوك الاعتبار الخ ان عدم العلم الاجمالي في صور غير المعارضة غير مسلم لما مر من كون صور غير المعارضة اكثر من صور المعارضة لان معارضة الحسن مع الصحيح
مثلا غالبا يكون في فرد او صنف او حال او وصف في ناحية لا يكون تعارض في موارد غلب بمراتب البداهة سيما مع انضمام الى صور عدم المعارضة اصلا ولا ريب انه
ح اكثر بمراتب فيحصل العلم الاجمالي بالتكاليف بينها كثيرا بل اكثر مع ان العلم الاجمالي حصل بملاحظة الاخبار من اول الفقه الخ يكون غالبها حسانا او موثقات مع
العلم بعدما علمها الا بخصوص صور المعارضة وطرح صور غير المعارضة ومعارضتها ح تكون كلتا الصورتين من اطراف العلم الاجمالي في الدين الواقع بينها في
اخذ صور المعارضة وطرح صور غير المعارضة باطل بالاجماع المركب الاولوية والتحكم بل ترجيح المرجوح على الراجح الرابع من طرق التعميم قاعدة الاشتغال الاحتياط

بناء على لزوم العمل بالظن او لا مع عدم قدح المتيقن او لزوم التعدي منه مع عدم قدح المتيقن فيها يجب العمل به ولقد اطال المحقق المعاصر دنيه توضيحا له بانها
معارضة بالاحتياط في المسئلة الفرعية كما اذا اقتضى الظن عدم وجوب السورة مع ان الاحتياط في الفرع اتيانها واجاب عنه بانه لا تعارض لان وجوب العمل
بالظن يقتضي التشريع التدين بعدم الوجوب اعني اعتقاده بعدم وجوبه لكن لا ينافي اتيانه لاحتمال الوجوب في الواقع وفي المعارضة بان بعد اقتضاء الانسداد
بطلان وجوب الاحتياط الكلي والحكم في التبعيض ووجوب العمل بالظن يكون الظن دليلا في الفرع فكل مورد حصل الظن فهو دليل ولا يجري الاصول المعلقة
على عدم الدليل ومنه الاحتياط لوجود الدليل فيه ولا يكون شكا حتى يجري الاحتياط ولا يجوز الطلب يكون ادلة لزوم الاحتياط موجبا للشك في حجية هذا
الظن ودليلية لا يجري حتى يوجب الشك في حجية هذا الظن فيحصل التعارض كما لا يخفى وفي الجواب انه مع احتمال الوجوب في الواقع فاما ان يجب الاحتياط واتيانه
في الظاهر او لا وعلى الاول التعارض لانه يقتضي وجوب اتيان السورة والتدين به والظن يقتضي التدين بعدمه وهو تعارض وعلى الثاني مسلم وهو المطلوب
من التدين بعدم الوجوب بمقتضى الظن ولا ينافي استحباب اتيانه لاحتمال الوجوب في الواقع ثم الكلام في اسباب وهو الاعتبار من الشهرة وظهور الاجماع وعدم
الخلاف والاستقراء وبعض الاخبار القوية الموجبة للظن الذي يكون النفس كل واحد منها سيما اذا انضم بعضها مع بعض كالاولوية الظنية العقلية والاعتبارية
لانه من اقسام القياس كما يجيء نعم بقي الكلام في الاسباب المعتبرة المتعارفة مما قام الدليل القطعي على عدم حجيته من حيث هو كالقياس والاستحسانات والمصالح
المرسلة والرمل والجفر والاستخارة وما ضاهاها فاما القياس ففيه مقامات الاول في ان القياس الممنوع في الشريعة من حيث هو ما ذا الثاني في انه بعد ثبوت
حرمة العمل به من حيث هو فبعد الانسداد الاغلبي على مذهب من قال بحجية الظن المطلق كيف يخرج القياس فيخصص الدليل العقلي وعلى مذهب من قال بالحجية في الجملة
هل يجري لحكم المقدمات المعممة فيه او لا الثالث في انه بعد ثبوت عدم حجيته ولو مع فرض الانسداد الاغلبي فلو حصل في مقابل الدليل فهل يجب العمل بالدليل مطلقا
ولو كان الظن مع القياس او على التفصيل او لا مطلقا الرابع هل يكون مرجحا لاحد الدليلين في مقام التعارض او على التفصيل او لا مطلقا اما الاول فتوضيحه موقوف
على معرفة اقسام القياس وهو ان مناط الحكم اما ان يكون منصوصا او لا وعلى الثاني لا اشكال في عدم تعدية الحكم من المورد وعلى الاول فاما ان يكون مستفادا
من كلام الشارع اما بالنص كقوله ع الخمر حرام لانه مسكر او لاسكاره او بفحوى الخطاب المفهوم الموافقة وهو المستفاد منه ان نظر الشارع ليس هو خصوصية
المحل بل كان نظره سوق الكلام الى الاعلى او الادنى كقوله تع ولا تقل لهما اف وكقوله تع ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الخ وكقوله تع ومنهم من ان تامنه
بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك الخ واما ان لا يكون مستفادا من كلام الشارع بذاته لكن مستفاد من العقل بواسطة كلام الشارع
من باب التنبيه والايماء كقوله ع كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت او واقعت اهلي في نهار رمضان لان قوله ع كفر بعد سؤال الاعرابي لو لم يكن لاجل ايقاع
في نهار رمضان لان قوله ع كفر بعد سؤال الاعرابي لم يكن الايقاع في نهار رمضان علة لقوله ع كفر لبعد الاقتران واما ان يكون مستفادا من العقل بالتنزيل
على سبيل الترديد والدوران كما لو قال الشارع الخمر حرام من دون ذكر التعليل فيلاحظ العقل الاوصاف الثابتة في الخمر مما يذكر العقل من ميعانه وكونه ماخوذا
من العنب وسكره فيدرك ان الميعان لم يكن علة والا لحرم الخل وهكذا فيحكم بان العلة هي السكر لا اشكال في حجية القسم الاول اعني منصوص العلة سواء كانت العلة
غائية كقوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لانه يدل على ان الصلوة علة غائية للغسل او كانت مادية كقوله ع ماء البئر واسع
لا يفسده شيء لان له مادة او الخمر حرام لانه مسكر ويمكن اندراج هذه تحت العلة الغائية اعني لئلا يحصل به الاسكار او كانت فاعلية اي كانت
علة للتشريع عبادة او معاملة كتشريع العدة لاجل عدم اختلاط المياه وذلك لا ينافي عدم الرخصة في ترك العدة فيما انتفت العلة اعني عدم الاختلاط
وكيف كان لا اشكال في حجية منصوص العلة مطلقا كما عليه المشهور وذلك لوجهين الاول كون العرف على فهم العموم من اللفظ والتعدي على فهم كون الاسكار علة
من حيث هو من دون مدخلية خصوصية الخمر في المثال الثالث والمادة في المثال الثاني من دون خصوص البئر والصلوة في المثال الاول من دون خصوصية
المثالين بل كلما تحقق وجوب الصلوة كانت علة لوجوب غسل الوجه وان لم يكن المكلف مشتغلا بالتلازم بين العلة وجميع افراد العبادة او المعاملة في الاخر
ولذا لو اكل المريض الرمان الحامض بعد سماع قول الطبيب لا تاكل الرمان لانه حامض يكون مذموما عند العرف ولو قال انك منعتني من اكل الرمان لا من اكل
الليمان بعد سيفها وكذا قوله لا تبل في هذا المكان لانه مسجد يفهم منه في كل مسجد وكذا قوله سلم على هذا الشيخ لانه مجتهد وهكذا وحجية العرف في الالفاظ
مما لا ابتداء به ريب كيف ولو لم يكن كذلك لانسد باب استنباط الاحكام وبعبارة اخرى ان هذا التعليل يستعمل عرفا فيما كان كلية الكبرى مسلمة معلومة
من غير الاحتياج الى ذكرها فكان التعليل لتفهيم كونه من موارد الكلية المسلمة المفهومة عرفا فيكون معناه انه مسكر وكل مسكر حرام من باب الحمل المتعارف
الثاني ان التعليل لا يثبت الا الموضوع من انه خمر او مجتهد او مسجد ووظيفة الشارع انما هو اثبات الحكم في الموضوع خصوصا او عموما من باب اثبات
كلية الكبرى باطلاقا او عموم كما في الايات والاخبار كقوله البول نجس يكون في مقام اثبات كلية الكبرى حتى يعلم الحكم بعد تحقق موضوعه اعني كونه بولا
سواء كان عرفيا او لغويا ولا يكون وظيفته اثبات الموضوع اعني اثبات البولية لكونه لغوا من غير الاحتياج الى البيان وح لو كان التعليل لمحض اثبات الموضوع
من دون ارادة كلية الكبرى المسلمة يلزم اللغوية لانه ذكر للموضوع منه دون بيان حكمه والمخالف هنا هو السيد وجه المنع كما يظهر من كلامه ان العلل الشرعية
لا تكون عللا تامة بل انما تنبئ عن الدواعي المقتضية الى الفعل وقد يشترك شيئان فصاعدا في الاقتضاء وقد يكون في احدهما داعية ومقتضية دون اخر
وقد تكون المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء في حال دون حال كما يجوز ان يعطى فقيرا دون فقير او في حال دون حال وهو ايض واضح البطلان لان حاصل
كلامه ان اثبات الحكم لا بد له من وجود المقتضي ورفع المانع وقد يكون الوصفان مقتضيين معا لا كل واحد ولا يكون الواجب ذكر تمام المقتضي فالعلة
بان يقتضي الفقر وتقدسه كثرة سنه وهكذا وقد يكون الوصف الواحد مقتضيا في الموضع المذكور ولا يكون المانع فيه ولو تحقق في مورد اخر يكون
المانع ولذا يجوز ان يعطى فقيرا دون فقير اما لعدم كون نفس الفقر مقتضيا باستقلاله بل كان مع شيء اخر كالايمان وهو لا يكون موجودا في فقير اخر

او لوجود

او لوجود المانع الاقوى في فقير اخر من الكفر وغيره وح لو قال الشارع الخمر حرام لانه مسكر تكون العلة دالة على كون الاسكار له مدخلية في الحرمة ويجوز
ان يكون ناقصا وكان معه في الخمر وصفا اخر صار مقتضيا للحكم ولا يكون احدهما موجودا في مسكر اخر وكان هو في الخمر مقتضيا بلا مانع وكان المانع
موجودا في مسكر اخر ومع هذا الاحتمال كيف يجوز التعدي ولا يجوز التمسك بالاصل لدفع المانع للقطع بوجود الاوصاف ما علم وجوه الرفع في الموضوع مع
الشك في المانعية ويكون شكه شكا في الحادث واما توضيح البطلان ان كون الوصف تاما في الاقتضاء لا وكونه في مورد بلا مانع دونه مورد انما يعلم
من كلام الشارع لعدم استقلال العقل فيه والعلم بمراد الشارع من كلامه انما يحصل بفهم العرف وقد عرفت ان العرف يفهمون من العلة كونه مراد المتكلم
العموم وتحقق الحكم في كلما تحققت العلة ويكون فهمهم على كونها في مرحلة الصغرى وارادة كلية الكبرى بانه فرد من افراد المسكر وكل مسكر حرام من
باب الحمل المتعارف كما مر وهو المناط في تشخيص مراد المتكلم في غيرها كالاطلاقات والعمومات فقول المتكلم كل عالم ظاهر يفهم العموم في كل عالم مع ان كل فرد
منه يحتمل ان يكون فيه مانع وانما حكم بتمام المقتضي مع رفع المانع فيه يظهر كلامه من ارادة عموم الحكم فكذا المقام بل حاصل مورد الحكم اعني الخمر لان
العلة لو كانت مقتضية لجاز المانع فيه ورفعه يفهم من كلام الشارع لان بعد حكمه بالحرمة فيه يعلم عدم المانع فيه والا لما حكم الشارع فيه لان التعليل
افاد اولا وبالذات ارادة عموم الحكم وهو يكشف عن وجود المقتضي ورفع المانع في موارده وكان قابلا للتخصيص كالعمومات لانه لا يفهم منه الا العموم اللفظي
ولا يتوقف فهم رفع المانع على شيء اخر والا يلزم منه التسلسل لانه لو قال الشارع ليس في موارده مانع فيحتمل كون نوعه منه مع المانع لانه ليس الا ظهور
اللفظ في دفعه ولو لم يكف ظهور الاول في دفعه فكذا هذا الظهور فيتسلسل او ينتهي الى النص عدم حجية ظهور الالفاظ وكلاهما بديهي البطلان والحاصل
انه متى استفيد العلية فلا اشكال في الحجية والا يلزم الاغراء والاضلال من الحكيم وتجرهما الاجماع الى البيان وكذا لا اشكال في حجية القسم الثاني وقد ضيع
قدم في المفاهيم وكذا الثالث ولكن استفادة العلية في هذا القسم اخفى من المنصوص العلة وعمومه لا يكون مثل عموم العلة المنصوص لانه لا يفهم منه
كون الايقاع من حيث هو علة في نهار رمضان اي شخص وحال كان وهكذا نعم قد يتم بترك الاستفصال وغيره وحجية هذا القسم قد اوضحناها في
الدلالات الالتزامية من لزوم اللغوية لولاها او عدم المناسبة وبعد الاقتران بقي الكلام في القسم الرابع وهو اما ان يكون العقل في ادراك المناط قاطعا
او يكون ظانا فالاول لو كان تحققه في الفرع اقوى يسمى بالاولوية القطعية ولا يختص اطلاق الاولوية القطعية بذلك لان كلما ثبت المناط بالدليل القطعي
الحجية وتحقق في الفرع اقوى يسمى بالاولوية القطعية وبعض اقسامه كالمفهوم الموافق يسمى بالقياس الجلي ايض ولو كان مساويا يسمى بتنقيح المناط القطعي
ولا اشكال في حجية هذين القسمين لما مر في اول المبحث من حجية القطع من اي سبب حصل ولا يكون هذه الاقسام التي ذكرناها داخلا في القياس الممنوع في الشريعة
لان المستفاد من الادلة الناهية للقياس هو ان قياس الشيء بالشيء والتساوي بينهما من عند النفس بمجرد المناسبات من دون الدليل عليه منهي عنه وقد عرفت ان ما
ذكرنا لا يكون كذلك وعلى فرض تسليم كونه قياسا يمنع عدم حجيته لوجود الادلة القطعية على اعتباره وقد يحصل تنقيح المناط بنص الشارع على نفي تاثير الفارق
او بالاجماع البسيط او المركب وذلك كالتعدية من قوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل البدن والازالة عن المسجد عن الماكول والمشروب
وغيرها فانه انما يكون لاجل استفادة ان علة وجوب الغسل عن الثوب هي النجاسة ودليله الاجماع فيجب الاحتراز عنه في كل ما يشترط فيه الطهارة ويطلق عليه ايض
تنقيح المناط القطعي ولكن اكثر اطلاقه يكون على ما يكون نفي تاثير الفارق ثابتا بالعقل او الاجماع والثاني وهو ما كان ادراك المناط ونفي تاثير الفارق ظنيا بالعقل
لا بالشرع فاما ان يكون تحققه في الفرع مساويا او اكد والاول يسمى بالقياس المستنبط العلة المنهي عنه اجماعا والثاني بالاولوية الاعتبارية وبالظنية و
بالعقلية وادراك المناط فيه اما ان يكون جليا او خفيا والجلي وهو ما لا يكون العقل محتاجا في ادراك المناط الظني والى ادراك المناط الظني وفي ادراك تحققه
الكثير في الفرع الى الالتفات بالمقدمات التفصيلية من السبر والتقسيم التام وذلك كما في حرمة الرمي موبدا لزوجها في زمان عدتها الرجعية وقياس تزويج
ذات البعل بها ثم قياس الزنا بذات البعل بها فان الحكم في الاول ثابت بالنص وفي الثاني كذلك وهو موثقة اديم الحر قال قال ابو عبد الله ع التي تتزوج
ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا ولا ريب ان المظنون في الاول هو كون المناط بقاء علاقة الزوجية وهو في الثاني اقوى وكذا المظنون ان
المناط في الثاني هو بقاء الزوجية وهتك عرض الزوج وهو في الزنا اشد واما الخفي فهو ما يحتاج في ادراك المناط الى ملاحظة المقدمات التفصيلية كالاجماع المنقول
بقياسه على الخبر المفاد للسنة قاحجيته من مفهوم الاية على فرض تماميتها باستفادة كون المناط هو اعتقاد الخبر بالصدق وهو في الخبر ظن وفي الاجماع المنقول قطع
لكنه اخفى مما ذكرنا او على الخبر المطلق بناء على كون المراد بالتبين الظني ولو كان فاسقا وفي الاجماع المنقول اقوى لكون المدعي عادلا للقطع والاول يظهر من بعض
الاصحاب العمل به في الفرع مع اطباق الكل على عدم اعتباره في الاصول والظاهر منه الاشتباه بالفحوى بان فحوى الخطاب ما كان حجيته اجماعية فزعموا ان هذا هو كما
قال بعض فضلاء العصر بحجية الاجماع المنقول بفحوى الاية ولم يتفطن انه غير هذا ونسب نفيها الى عبارة العلامة ره في يب دلالتها على اعتبارها عنده وعبارته
المحكية انه قال اذا نص على العلة ثم علم وجودها في الفرع فان الحكم يتعدى والا لزم تحقق العلة بدون المعلول وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا القبيل لان الحكم
في الفرع اقوى وجه الاستفادة قوله ان الحكم في الفرع اقوى يدل على ان كلما كانت العلة في الفرع اقوى يعمل به وان لم يثبت العلة بالقاطع من نص وغيره وهو كما
ترى فانها لا تدل على التعميم كما لا يخفى بل ظاهر كلامه هو في القياس الجلي والمفهوم الموافقة ولا كلام فيه وكيف كان فالحق عدم جواز العمل بها جليا كان او خفيا وذلك
لوجهين الاول ان الظاهر من الادلة الناهية للقياس منع العمل بها اما الكتاب فقوله تع لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك قال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته
من طين لانه قياس بادراك المناط الظني مع فهمه بكون المناط الاحقية وهو في الطين اشد واما الاخبار فنذكر بعضها حتى يظهر وجه عدم الشمول منها ما رواه
الصدوق ره في باب الديات عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قال قلت اثنين قال عشرون من
الابل قال قلت قطع ثلثا قال ثلثون قال قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون

هذا ابليغنا ونحن بالعراق فنبرء ممن قال ونقول ان الذى قاله شيطان فقال له مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ص ان المرئة تعاقل الرجل الى ثلث الدية
فاذا بلغت الثلث رجعت المرئة الى النصف يا ابان انك اخذتنى بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وجه الاستدلال ان المذمة اما ان تكون باعتبار
الاخذ من عدم كونه من اهل الاخذ كالعامى او باعتبار الاخذ منه اعنى المعصوم علوم رتبة عن السؤال والتحاشى لعدم قابلية معارضته غيره له او باعتبار الاثر
الاخذ اعنى القياس لا ريب ان المناد رويتب المذمة على هذا الاخير اعنى القياس مع ان حمله على الاولين لا يصح مع قوله ع السنة الخ لان الظاهر منه كونه
كبرى لقوله اخذتنى بالقياس كما لا يخفى ومعه اما ان يكون المنع من الادراكات القياسات القطعية او الظنية او منهما معا والاول كما فاسد لما مر من حجية
القطع من اى سبب حصل والثانى لا يناسب المورد لكونه قطعيا لانه لا ريب ان عدم نقص دية قطع اربعة اصابع من دية قطع ثلثة اصابع كان مقطوعا
عند العقل ولذا نسبه الى الشيطان والثالث مستلزم لتخصيص المورد لكونه قطعيا او القياس القطعى خارج بالدليل القطعى وح لا بد من التصرف واقرب التصرفات
هو الحمل على ما شئه بتشنيعه من المعصوم او الحمل على المنع بعد سماع خلافه من المخبر لان بعد السماع من المخبر المتحرز لا يبقى القطع العقلى لحصول التزلزل فيه حتى ما
دعدم بقائه على القطع الحاصل من صرافته وان بقى له ظن وح يتوجه المنع لانه ح قياس ظنى مع كون المناط فى الفرع اعنى قطع الاصابع الاربعة اقوى ومنه
يستفاد منع العمل به ولا يكون دليل على نفيه ومنها ما روى من قول الصادق ع لابى حنيفة لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضى الصلوة
دون الصوم لانها افضل من الصوم مع ان حكم الشارع بالعكس ولا ريب فى كون الاولوية فيه ظنية ومع ذلك يستفاد من الحديث نفيها ومنها رواية ابى حمزة لم يكل امره
الى خلقه لا الى ملك مقرب ولا نبى مرسل ولكنه ارسل رسولا من الملئكة فقال له قل كذا وكذا فامرهم بما يحب ونهاهم عما يكره ولا ريب انه يعمومه يشمل عن ما ورد من لسان
الرسول لخروج القياس القطعى بالدليل بقى المقام تحت الدليل ومنها رواية ابى بصير قال قلت ترد علينا اشياء ليس نعرفها فى كتاب ولا سنة فننظر فيها فقال اما انك
ان اصبت لم توجر وان اخطأت كذبت على الله ولا ريب انه ينفى النظر مطلقا خرج القطعى بالدليل بقى المقام تحت الدليل ومنها حديث يونس عن ابى الحسن ع قال من نظر
برايه هلك ومن ترك اهل بيت نبيه ضل وعن امير المؤمنين ع ان المؤمن لم ياخذ عن رايه ولكن اتاه عن ربه وفى اخرها قال السائل له ع ما رايك فى كذا قال ع
واى محل للراى هنا ومنها عن الصادق ع لابى حنيفة اتق الله ولا تقس الدين برايك فان اول من قاس ابليس الى ان قال ويحك ايهما اعظم قتل النفس او الزنا قال قتل
النفس قال فان الله عز وجل قد قبل فى قتل النفس شاهدين ولم يقبل فى الزنا الا اربعة الى ان قال فى الصوم والصلوة فى الحائض على نحو ما مر ثم قال ع اتق الله ولا تقس
وايضا قال له فى هذه الاخبار البول اقذر ام المنى فقال البول اقذر فقال ع يجب على قياسك ان يجب الغسل من البول دون المنى وقد اوجب الله على المنى دون البول ومنها اخبار اخر حيث قال
السائل انا نسأل عن شئ لم يكن من جانبكم فنقيسه باحسن منه قال ع هيهات هيهات الخ ومنها عن تفسير العسكرى عن امير المؤمنين ع قال يا معشر شيعتنا والمنتحلين
مودتنا اياكم واصحاب الراى الى ان قال اما لو كان الدين بالقياس لكان باطن الرجلين اولى بالمسح من ظاهرهما وهكذا غيرها من الاخبار ولذا ترى اغلب موارده
الاولوية الظنية مع ان عمومها فى منع العمل بالراى يكفى فى المقام ومنها ما نقله البيضاوى وغيره عن النبى ص انه قال تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة
بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ومنها ما رواه صاحب المحصول عن النبى ص انه قال ستفرق امتى على سبع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم
فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وغير ذلك من الاخبار وبعضها وان كان مشتملا على لفظ القياس وهو فى اللغة عبارة عن التقدير والمساواة كما يقال فلان يقاس
بفلان اى لا يساويه لكن بعد ملاحظة سائر الاخبار التى مرت الظاهر المستفاد من مجموعها هو العمل بالراى والعقل فيما لا يستقل مع عدم شاهد شرعى او عرفى او خبار
عقلى ظنى سواء كان بتحقيقه فى الفرع اكد ام لا مع انا نمنع كون القياس فى الشرع بمعنى مساواة الفرع والاصل بل هو مطلق الراى كما يستفاد من اطلاق الاخبار
عليه الظاهر فى الحقيقة فيه هنا بل لا يصح سلبه عن الاولوية الظنية بل نقول هنا ايضا مساواة وهو جعل مساواة الفرع للاصل فى اصل ثبوت الحكم
بل هو كذلك قطعا لان النهى تعلق بالمكلف بانك لا تقس وح يكون معناه انك لا تسوى بين الشيئين ولا ريب ان المراد به هو اصل الحكم لعدم مقدورية التسوية
وعدمها للمكلف فى اصل المناط كما لا يخفى فكيف يتعلق به النهى الثانى ان الاعتبار انما هو بالمناط فان كان الظن بالمناط معتبرا وثبت المناط بهذا الظن
فلا فرق فى التعدى سواء كان تحققه فى الفرع اكد ام لا لعدم مدخلية الاشدية فى الفرع لاصل الاعتبار وبناء العقلاء ايضا على عدم اعتبار الاشدية فى الفرع
بل المناط عندهم ثبوت المناط بل لو فرض باعتبار الاشدية من دون ثبوت اصل المناط يكون مذموما وبعد ثبوتها وكيف كان لا اشكال فى شمول الاخبار
لمنع وتواترها بذلك وكذا ظهور الاجماع لانه لم يظهر العمل بهذا الامر بعض بل هو ايضا فى محل المنع لجواز كون مستنده شيئا اخر وكان ذكرهم هذا من باب التاسيد
كما يتفق لكثير من العلماء او يكون من باب الغفلة والاشتباه بكونه فحوى الخطاب المسلم حجيته او من باب كونه مفيدا للقطع عنده مع ان مخالفة البعض لا
تكون مضرة واما الاجماعات المنقولة على حرمة العمل بالقياس فتشمله ايضا لان الظاهر منهم ان المراد بالقياس هو العمل بالراى من دون شاهد عليه وان
الاولوية ايضا قياس من جهة التسوية فى الحكم بالراى وح من هذا المجموع يحصل القطع بمنع الثانى مما ذكرنا ولو لم يحصل القطع بعد اعتبارها فلا اقل
من حصول الظن القوى بعدم اعتبارها وح تكون موهومة من حيث الاعتبار بالنسبة الى ما ذكرنا من الاخبار والشهرة لانه قد دلت بعض الاخبار على اعتبارها
وكذا من حيث المفاد ايضا لانه لا ريب ان الظن الحاصل منه بالمناط بعد ملاحظة تخلفه فى اغلب الموارد الفرعية كما مر شطر منها لا يبلغ حد الظن الحاصل من ظهور
الاجماع او ذهاب معظم العلماء او الاخبار واما من حيث كذبه فى الفرع فلا يكون مفيدا للظن الاقوى بالحكم لانه معلق على صحة المناط فى الاصل والاصل
عدمه كما هو المفروض وذلالة الادلة على حرمة العمل بالقياس هو جعل ما لم يصرح بكونه علة علة والا فبعد ثبوت العلية لا اشكال فى التعدية وجعل الفرع
مساويا للاصل فى الحكم وح الاصل حرمة العمل بها وذاء العلم خرج منه ما ذكرنا بقيت الاولوية تحت الاصل ولا تجرى فيها المقدمات المهمة اما عدم الكفاية
فظاهر لحصول كفاية سائر الاسباب لكثرتها وندرة الاولوية الخالية عن سائر الاسباب التى ذكرنا اعتبارها واما عدم اجماع المركب فظاهر ايضا لوجود
المخالف بل الاكثر بل ظهور الاجماع لان الغالب علمهم على الاسباب التى ذكرنا ولا يكون بناؤهم على العمل بهذه الاولوية حتى من العاملين بالاخبار من باب

الضرورة

الضرورة والانسداد كالمحقق القمى ره واما عدم جريان الحكم فلانه قد ثبت سائر الاسباب حتى الشهرة اعتبارا او مفادا اما الاول فلدلالة بعض الاخبار على
حجيتها كما مر بخلاف الاولوية لان الادلة من الكتاب والسنة والاجماعات المنقولة دلت على حرمة العمل بها واما الثانى فواضح فلا يلزم من اخذها دون الاولوية
ترجيحا بلا مرجح على ان المرجحات التى ذكرنا فى ترجيح اخبار الصحيح على غيرها تجرى هنا فى ترجيح سائر الاسباب حتى الشهرة بالنسبة الى الاولوية ومن اراد فليرجع اليها
هذا على فرض عمض العين عما ذكرنا من الادلة على حرمة العمل بالاولوية والا فشمولها وثبوت حرمتها منها مما لا اشكال فيه ولا ريب يعتريه فلا يجوز العمل بها
قطعا الا فى صورة انتفاء الادلة والامارات المعتبرة واختصاصها بالقياس مع القطع بكون اغلب الدين فى موارد القياس وح لو قلنا بالعمل بالاولوية الغير
المستنبطة العلة لا اضر فيه وقال المحقق المعاصر فى اخراج القياس عن الدليل العقلى ان الدليل على الحرمة ان كان الاخبار المتواترة معنى فلا ريب ان بعض تلك الاخبار
فى مقابلة معاصرى الائمة من العامة التاركين للثقلين حيث تركوا الثقل الاصغر الذى عنده ثقل الاكبر ورجعوا الى اجتهاداتهم وارائهم فقاسوا واستحسنوا
وضلوا واضلوا واليهم اشار النبى ص فى بيان من ياتى بعده من الاقوام فقال برهة يعملون بالقياس الخ وبعض منها تدل على الحرمة من حيث انه ظن لا يغنى من
الحق شيئا وبعض منها تدل على الحرمة من حيث استلزامه لابطال الدين ومحق السنة لاستلزامه الوقوع فى خلاف الواقع غالبا وبعض منها تدل على الحرمة ووجوب
التوقف اذا لم يوجد ما عدا ولا زمر الاختصاص بصورة التمكن من ازالة التوقف بالرجوع الى الائمة او بصورة ما اذا كانت المسئلة من غير العمليات ونحو ذلك ولا
يخفى ان شيئا من الاخبار لا يدل على حرمة العمل بالقياس الكاشف عن صدور الحكم عموما او خصوصا عن النبى ص او احد من امنائه وفيه ان منع دلالة الاخبار
على حرمة العمل بالقياس من حيث الكاشفية عن الحكم فى غاية الفساد اما اولا فلانها ما دل على كون العمل به موجبا لابطال الدين فواضح لانه تدل على كون المطلوب ابقاء الدين
وهذا مبطل له سواء جعلت العمل به من حيث الكشف عن الدين او من حيث كونه طريقا واما ما دل على انه ظن لا يغنى من الحق شيئا فواضح ايضا واما ما دل على لزوم
التوقف فى صورة الاختصاص به والرد الى الائمة فلانه لو جاز جعله كاشفا عن الحكم او جعله طريقا لكان مثل سائر الادلة ولا معنى لمنع العمل به واما ما دل على انه
برهة تركوا الثقل الاصغر الذى عنده الثقل الاكبر ورجعوا الى اجتهاداتهم وارائهم فلانهم اما ان يكونوا خارجين عن هذا الدين او يكونوا متدينين بهذا الدين
وعملوا بالقياس لاجل ادراك الدين بزعمهم الفاسد لانه موجب لدركو الاول فاسد اللزوم كفرهم فلا كلام فيه فتعين الثانى وهو المطلوب ان كان الدليل هو
الاجماع بل الضرورة عند علماء المذهب كما ادعى فنقول انه كذلك لان دعوى الاجماع والضرورة على الحرمة فى كل زمان ممنوع الا ترى انه لو فرض انسداد باب الله
انسداد باب الظن من الطرق التعبدية لعامة المكلفين او لمكلف واحد باعتبار ما سنح له من البعد عن بلاد الاسلام فهل تقول انه يحرم عليه العمل بالظن بواسطة
القياس انه الحكم الشرعى او يكون مخيرا بين العمل به والعمل بما يقابله من الاحتمال الموهوم الى ان قال وبالجملة دعوى الاجماع والضرورة فى الجملة مسلمة واما كلية فلا
وعليه ان حرمة العمل بالقياس من حيث هو انما هو لمخالفته للواقع كثيرا فاذا انتفى الامارات المعتبرة مع كونه متدينا بهذا الدين ولم يكن غير القياس مع القطع بكون
غالب فى القياسات فيجب العمل به مقدمة لادراك الدين لكونه اقل القبيحين وان لم يحصل العلم بالدين به فلا يجوزه لعدم العلم بالتكاليف الواقعية بين موارد
القياس مع انه يمكن ان يكون ممنوعا لاجل كون قبح الذاتى فيه اشد من اصابته للواقع والحق فى الجواب عما حققناه سابقا من ان جعل الظن دليلا او طريقا من الشارع
او كاشفا عن حكمه لا يستقل به العقل فيجب التوقف فيه واصالة التوقيف كما مر فى الاصل وهو انما يصح فيما لم يصرح الشارع بكونه دليلا كالظن الخاص او صرح بعدم كونه
دليلا فمورد الكلام الظن المشكوك وبعد فرض الانسداد وكون الرجوع الى الاصل موجبا للخروج عن الدين او الحرج الشديد وهكذا او جب العمل بالظن لادراك
الدين وعدم خروجه منه وهو موقوف على العلم بكون غالب بين النبى ص فى موارده فحكم العقل معلق على مقدمات ينتفى بانتفاء احدها منها عدم
تصريح الشارع بمنعه ومنها كون الرجوع الى الاحتمالات الاخر باطلة وفى القياس صرح الشارع بمنعه موجود وبعد الانسداد لم يحكم العقل
بحجية مطلق الظن كما مر بل دل على وجوب العمل به فى الجملة والتعدى يحتاج الى احد المقدمات وكلها منتفية عن القياس كما عرفت سابقا من وجود القدر
المتيقن سيما بالنسبة الى القياس لكثرة تهاجت الشهرة مع ندرة موارد اختصاص باب الظن بالقياس مع عدم العلم بكون دين النبى ص فى موارده
فلا يجرى الدليل العقلى فى حجيتها الا اذا كان كما فرض من انتفاء الامارات السمعية من الاخبار والشهرة وامثالها مع الاختصاص بالقياس مع القطع بكون
اغلب دين النبى ص فيها بحيث لو ترك لخرج عن الدين المتدين به وح نقول بجواز اخذه لكونه اقل القبيحين وعدم شمول ادلة حرمة العمل به الى هذه الصورة
قطعا لانه فرض صورة انتفاء الامارات السمعية بالمرة والاختصاص بالقياس وهو فرض نادر لا يشمله العموم فضلا عن الاطلاق والعقل يحكم باخذه لكونه اقل
القبيحين مع انه يمكن منع ح ايضا كما مر من جواز منع الشارع العمل به لمخالفته للواقع غالبا مع جواز قبح منه من حيث هو اقوى من اصابته للواقع وح لا يحكم العقل
بالعمل به بل يحكم ح باخذ مظنونات بالاحتياط ان لم يوجب العسر او التبعيض باخذ الاقوى وطرح الاضعف ان اوجب العسر هذا على فرض كون العقل حاكما بحجية
الظن بعد فرض الانسداد من باب المقدمية لادراك التكاليف الواقعية واما لو قلنا بكون الظن بالطريقة والحجية حجة فعدم شمول الدليل للقياس اوضح
لان العقل الحاكم باخذ الظن بالدليلية فيما كان مظنون الطريقية والدليلية فلا يشمل صورة الشك والوهم بالدليلية فضلا عن القطع بنفى الشارع
على عدم طريقيته ودليليته كالقياس وامثاله ثم قال اذا قام ظن من افراد مطلق الظن على حرمة العمل ببعضها ومنع العمل به بالخصوص لا على عدم الدليل على
اعتباره كالاولوية الظنية العقلية مثلا لانه من باب الدليل على عدم اعتباره لكونه قياسا لا مثل الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة لانه مرجعها الى
انعقاد الشهرة على عدم الدليل على حجية الشهرة وبقائها تحت الاصل وح فى وجوب العمل بالظن الممنوع او المانع او الاقوى منهما او التساقط وجوه بل اقوال
ذهب بعض مشايخنا الى الاول بناء منه ان دليل الانسداد لا يثبت اعتبار الظن فى المسائل الاصولية التى منها مسئلة حجية الممنوع ولازم بعض المعاصرين
الثانى بناء منه من ان اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق فلا عبرة بالظن بالواقع ما لم يقم على اعتباره ظن وقد عرفت ضعف المبنا بين وان نتيجة
الانسداد هو الظن بسقوط التكاليف الواقعية فى نظر الشارع الحاصل بموافقة نفس الواقع وبموافقة طريق رضى الشارع به عن الواقع ثم بعض من افتى

في عدم الفرق في النتيجة بين الظن بالواقع والظن بالطريق اختار في المقام طرح الظن الممنوع نظرا الى ان مفاد دليل الانسداد هو اعتبار كل ظن لم يقم على عدم
اعتباره دليل معتبر والظن الممنوع قد قام على عدم اعتباره دليل معتبر وهو الظن المانع فانه معتبر حيث لم يقم على المنع منه دليل لان الظن الممنوع لم يدل على
حرمة الاخذ بالظن المانع غاية الامر ان الاخذ بظن المانع مناف للاخذ بالممنوع لانه يدل على وجوب طرح ظن الممنوع من باب التخصص لا التخصيص فلا يتوهم ان
دخول احد المتنافيين تحت العموم لا يصلح دليلا لخروج الاخر مع تساويهما في قابلية الدخول من حيث الفردية انتهى وفساد ما قال كما ترى لانه قد علم من السابق
ان الظن المانع ظن في المسئلة الاصولية ولم يجر الانسداد فيه حتى تقتضي حجيته بل ناخذ ما ظن اعتباره من باب كونه جامعا بين الظنين وكونه قدرا متيقنا
وح لو جرى ما حكي ... المعتبر في الظن الممنوع فيوجب العقل قطعا العمل بالظن الممنوع ولم يبق ظن المانع ح ولو لم يجر فناخذ بالظن المانع من باب كون
غيره قدرا متيقنا ... طرح الظن الممنوع بالاصل وعلى فرض التنزل والقول بحجية كلا الظنين بدليل الانسداد فحجية ظن المانع يقتضي طرح ظن الممنوع وحجية
ظن الممنوع يقتضي اخذه وهو تناف وتعارض كيف يقول بعدم التعارض بل لا بد من اخراج احدهما عن تحت العموم لو وجد المرجح ومنه كون اخراج ظن الممنوع
مستلزما لتخصيص الاكثر ... واخراج ظن المانع مستلزما لتخصيص القليل لكونه واحدا وهو اولى من تخصيص الاكثر او طرح ادلة كثيرة وقال المحقق

في بعض ما استدل به بعضهم على حجية العمل بالقياس

المعاصر بانه لا يتم فيما كان الظن المانع والممنوع من جنس امارة واحدة كان تقوم الشهرة مثلا على عدم حجية الشهرة فان العمل ببعض افراد الامارة وهي
الشهرة في المسئلة الفرعية كما ترى وهو ابهم كما ترى لان العمل ببعض افراد الامارة دون بعضها اذا كانا في موردين احدهما الاصولية والاخر فرعية لا ضير فيه
بل يتعين لانه مع رفع المحذور بالعمل بما ظن اعتباره مع عدم جريان احدى المعممات يتعين اخذ المانع لكون غيره قدرا متيقنا ويطرح ظن الممنوع بالاصل
ومع عدم كفايته او جريان احدى المعممات يتعين اخذ الممنوع للقطع بوجوب اخذه ولا يبقى ح ظن المانع وكيف كان عدم اعتبار الاولوية مما لا اشكال
فيه واما القياس المستنبط العلة جليا كان او خفيا فيثبت منعه بالاولوية والاجماع المركب والاخبار المتواترة والاجماعات المنقولة عن غير واحد من العلما
والاجماع البسيط المحقق بل الضرورة ومخالفة ابن جنيد والعامة لا يكون مضرة واستدل البعض على بطلان العمل بالقياس بقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا
حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبقوله تعالى حرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما وقوله تعالى وما امروا الا
ليعبدوا الله مخلصين الخ وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الخ وجه الاستدلال ان الايتين الاوليين انما دلتا على كون سبب التحريم هو العصيان الصادر
منهم لا كون الوصف الثابت فيهما علة له او لعدم كونه علة تامة والا كيف يتخلف الحكم والقياس موقوف على جعل الوصف فيهما علة تامة لانه لو كان مقتضيا
فيجوز كونه في الفرع مع المانع وكيف يتعدى ويقيس والاخيرتان انما دلتا على ان السبب الباعث للامر هو العبادة على وجه الاخلاص لا الوصف الثابت
فيهما الخ ما ذكرنا في الاوليين واورد على الاستدلال بالايتين الاوليين انه لو صح التمسك بهما على بطلان القياس لكان القياس منافيا للنسخ وجه
الملازمة يظهر من بعض ما قدمنا لدلالتهما على وقوع النسخ فلو كانتا منافيتين للقياس لزم ما ذكرنا والتالي باطل بالاجماع لانه لم يقل احد بالمنافاة المذكورة
والمقدم مثله وفي الاستدلال والايراد على ما قرره في وجه الملازمة نظر اما الاستدلال فلما سيجيء واما الايراد فلان ظاهر المستدل ادعاء الملازمة
العقلية وما ذكره لا منافاة عقلا ولا لفظا لانهما على ما ذكره مدلولان لدليل واحد ولا ضير فيه والحق في وجه الملازمة ان القياس على ما للمستدل موقوف على
الصفات الذاتية وكونها علة تامة من غير تبدل لحكمه بالاوصاف العارضة والنسخ موقوف على الوجوه والاعتبارات والاوصاف الخارجية العارضة كالظلم
الصادر من المكلف وغيره وعدم كون الوصف في المذكورات علة تامة وجواز تبدل الحكم بالاوصاف العارضة او بناء على مذهب الاشاعرة من عدم كون
الاحكام تابعة للصفات لانه مع عدم ما ذكرنا وهو كون الحكم تابعة للصفات مع كونها في نفس المذكورات مع كونها علة تامة يمتنع تخلف الحكم وتبدله
حتى صار نسخا ومعه المنافيات العقلية ح والصحيح بقي الكلام في الاستدلال وفيه اولا انه لو صح التمسك بهما على بطلان القياس لكان القياس منافيا
للنسخ على ما ذكرنا في وجه الملازمة والتالي باطل اجماعا لانه لم يقل احد بالمنافاة وثانيا ان القياس لا يكون موقوفا على الصفات الثابتة في المذكورات
لانه يرجع الى ملاحظة العلة الباعثة ففي الايتين يمكن ان يقاس غير اليهود باليهود في تحريم الطيبات لو تحقق هذا الظلم منهم وثالثا ان الصفات لا تكون
من تابع صفات الذات بل قد تكون بالوجوه والاعتبار غير العلم والجهل وعلى فرض تسليمه قد يتعارض الذاتيات ولا بد من اخذ اقل القبيحين وح في المقام
يجوز ان يكون تبدل الحكم باعتبار عروض الظلم منهم لكونه متصفا بالصفة الاشد من الصفة الموجودة في الذات المقتضية للحلية وتوضيحه انه يجوز ان
يكون للشيء علة فاعلية وغائية ومادية وغيرها وقد تكون في الاقتضاء متحدا وقد تكون مختلفة مع كون بعضها اقوى ويتبعه الحكم ويعلل به دون
غيرها وح يجوز ان تكون المذكورات من هذا القبيل وح التعليل بعلة غير مادية لا يدل على نفي علية المادية اعني الصفات الموجودة في الشيء وما
قلت من ان القياس موقوف على كون الوصف علة تامة حتى يحكم به في غير المورد ومع عدمه يمكن تحقق المانع في الفرع ومعه كيف يمكن القياس مدفوع
بانه موقوف على فهم العلة التامة وهو قد يتحقق للعقل قطعا في غير الصفات او ظنا فيرد في الاخيرتين اولا بما مر بان القياس لا يتوقف على الصفات
في الاشياء من الحسن بل يتوقف على ادراك العلة الباعثة كما ذكرنا وثانيا بان العبادة انما هو الاتيان بما امر والترك عما نهى وهو لا ينافي كون اصل العبادة
على وجه الاخلاص فعلا او تركا متصفة بالصفة المقتضية للامر على الاول والنهي على الثاني وثالثا بما مر من انه يجوز التعليل باحدى العلل ولا ينافي
وجود علة اخرى ايضا مشاركة له او مستقلة بدلية او ترتيبية ورابعا ان الظاهر منهما حصر الدواعي التي تكون مختارا للمكلف والصفات لا تكون
كذلك وخامسا بانها منافية للادلة القطعية الدالة على كون الاحكام تابعة للصفات وح لا بد من صرفه فتدبر ويمكن الاستدلال على حجية القياس بوجوه الاول
بعض الاخبار المنقولة الظاهرة في اعتبارها منها ما روي عن علي ع في الوطي الخالي عن الانزال انه قال اتوجبون عليه الجلد والرجم ولا توجبون
عليه صاعا من الماء اذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل من باب انه لو كان ملزما لهذه الامور الصعبة لكان علية للامر الاسهل اعني الصاع من

الماء

الماء اولى والجواب عنه اولا انه يجوز ان يكون استدلالا للحكم على مذاق العمر لكونه عاملا بالقياس وان كان عالما بالحكم من غير القياس وعلى المستدل
اثبات كونه من باب الاعتبار عنده وثانيا بانها اخبار احاد لا يجوز التمسك بها في المقام وثالثا بانها معارضة بالاخبار المتواترة على المنع الثاني الايات منها
قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار لغة المجاوزة والقياس عبور عن حكم الاصل الى الفرع وفي هذا الاستدلال من البعد والتمحل ما لا يخفى على ذي
بصيرة بل الظاهر من الاعتبار هو الاتعاظ والتذكر اما على وجه الحقيقة او على سبيل كونه فردا ظاهرا ينصرف اليه الاطلاق وفي الاتعاظ ايضا مجاوزة وعبور
عن حال الى حال سلمنا لكن سياق الاية يقتضي ذلك قال الله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار ومنها قوله تعالى ان انتم
الا بشر مثلنا ولكن الله يمن على من يشاء من عباده وفيه اولا ان كون ذلك استدلالا بالقياس ممنوع بل يجوز ان يكون مرادهم ان النبي ص لا يمكن ان يكون
بشرا لعدم قابلية البشر لهذه المرتبة لا من باب انا نحن بشر ولم نصر نبيا فكذا انت وثانيا ان الاية انما هي حكاية عن قول والقول الصادر من غير الله تعالى والمعصوم
لا يكون حجة وثالثا انها لا تكون قابلة للمعارضة مع ما ذكرنا وح لا بد من صرفها الى ما ذكرنا الثالث عمل الصحابة من غير نكير والجواب عنه اولا منع كون
عملهم على ذلك بل نقل عن ابي بكر وعمر وابن عباس وغيرهم خلافه وثانيا بان القدر المتيقن هو عمل العامة عليه وهو لا يكون حجة وعدم انكار الائمة لهم
ممنوع كيف وقد كان ضروريا لنا ثابتا بالاخبار المتواترة وثالثا سلمنا لكن عدم تحقق الانكار انما يكشف عن الاجماع عندهم اذا ثبت انه كان عن ذي
الرضاء الواقعي وهو ممنوع لجواز التقية او عدم اطلاعهم او التلفيق هذا هو الكلام في القياس من حيث هو واما الكلام في المقام الثاني اعني من حيث الانسداد
الاغلبي فيمكن القول بحجيته بما ذكرنا في الشهرة بان القياسات قد تكون بدون المعارض وقد تكون مع المعارض كالشهرة وهكذا الى الكتاب ومعلوم ان العمل
بالقياس والشهرة والحسن والصحيح والكتاب بدون طرحهما او جمع بينهما والكل باطل كما مر في الشهرة اما الجمع فغير ممكن واما الطرح والرجوع الى الاصول فللعلم الاجمالي
بحجية بعض القياسات في صورة المعارضة ومعه لا يصح الرجوع الى الاصل واما العمل بالمعارض في مقابل القياس مع كون الظن في القياس فباطل
لعدم الدليل عليه فتعين العمل بالقياس وفيه منع الاجماع على عدم اعتبار القياس في زمان الانسداد واما الكتاب والاخبار فبناء على كونهما من الظنون المطلقة ولا
يصح التمسك بهما والا يلزم الدور واما بناء على كونهما من الظنون الخاصة فيمنع شمولهما لحال الانسداد لكونهما من المطلقات وتنصرف الى حالة الانفتاح
وح على فرض تسليم الشمول لا يكون قابلا للمعارضة مع القطع الحاصل من العقل بلزوم ادراك التكاليف الواقعية بين القياسات الحاصل من العلم الاجمالي
بحجية اغلب القياسات كسائر الاسباب يكون في زمان الانسداد من الظنون المطلقة وح يكون اخذ بعض الظنون دون ذلك تحكما وفيه انها غير
جارية اما للقطع بعدم اعتبار القياس كما مر بناء على الاجماع المحقق وكون الكتاب من الظنون الخاصة وكذا السنة المتواترة ولو لفظا والظن الناشي من
الدلالة حجة اجماعا عادة ومنع الانصراف فاسد لكونهما من باب العموم مع ان شيوع حال الانفتاح ممنوع وجودا واستعمالا لانسداد باب العلم في
زمان الائمة ع كثيرا كما لا يخفى مع ان الاصل التواطي سيما بعد ملاحظة ظاهر السياق كقوله ع اياك والقياس وكذا قوله ع هيهات فيها السنة اذا قيست
محق الدين وهكذا والدليل العقلي غير جارية لعدم العلم بحجية بعض القياسات كيف بالعلم بالعدم تماما سيما في الموارد التي يحصل الامارات فيه بالقياس
ومعه كيف يدعى العلم الاجمالي بالتكاليف فيها لجواز كونها كاذبة ولجواز كون بعضها صادقا فيما كان مقتضاه مباحا او مستحبا او مكروها لا وجوبا
او حرمة وعلى فرض التنزل وتسليم العلم الاجمالي بحجية بعض القياسات فيما كان مقتضاه واجبا لكنه قليل فيكون من باب شبهة القليل بالكثير لا
يعتنى به عقلا واجماعا سيما مع القطع الحاصل من الادلة بعدم اعتبار الشارع به على ان العلم الاجمالي بحجية بعضها يحتمل ان يكون في موارد الاحتياط
ويعمل بالاحتياط فلا يلزم من طرحه العلم بطرح تكليف فكيف بالتكاليف مع احتمال ان يكون فيه قبحا لكونه من تكرار ابليس اشد من اصابته للواقع بخلاف
سائر الاسباب كالصحاح والحسان والموثقات والشهرة وامثالها لكثرتها والعلم الاجمالي بحجية اغلبها مع عدم منع الشارع العمل بها بل الظن بحجيتها
مع فرض الانسداد الاغلبي بل الانسداد الاغلبي في موارد كل منها حاصل كما مر في الحسان والموثقات والشهرة وح نقول بعد فرض الانسداد الاغلبي العمل بسائر
الاسباب بالنسبة الى القياس قدر متيقن اجماعا وضرورة يجب العمل بها حتى فيما كان معارضا بالقياس وان كان الظن مع القياس لانه لم يقل احد بطرح
الدليل فيما عارضه القياس مع ما يستفاد من الادلة القطعية عدم اعتناء الشارع بشان القياس اصلا حتى في جعله مرجحا كما سيجيء وبعد العمل بسائر
الاسباب لكونه قدرا متيقنا التعدي الى القياس محتاج الى احدى المعممات ولم يجر لما اما عدم الكفاية فواضح لكفاية العمل بسائر الاسباب المتيقنة وطرح القياس
والرجوع الى الاصل الذي يقتضيه تلك الموارد من البراءة في الشك في التكليف والاحتياط في الشك في الامتثال وهكذا في موارد تحصل الامارة بالقياس
غير موجب للمحذور اعني الخروج عن الدين والعسر والحرج والعلم الاجمالي بمخالفة مقتضى الاصول في موارد القياس لندرة موارد تحصل الامارة بالقياس ممنوع
على ما ذكرنا توضيحه وكذا التحكم لوجود الترجيح مع غيره من كونه قدرا متيقنا وكذا ترجيح المرجوح على الراجح لكون الترجيح مع غير القياس اعتبارا ومفادا لكثرتها
مع العلم الاجمالي بحجية اغلبها دون القياس وكذا الاجماع المركب لانه لم يقل احد بالعمل بالقياس ومما ذكرنا من عدم العلم الاجمالي بحجية بعض القياسات
يعلم عدم جريان قاعدة الاشتغال بالنسبة الى القياسات وفي الحقيقة يرجع الكلام الى منع الانسداد الاغلبي في موارد القياس لندرة موارد تحصل الامارة
بالقياس بل كل مورد فرض تحقق القياس كان الغالب فيه احدى الامارات والادلة من الكتاب او الصحاح او الحسان او الموثقات او الشهرة ومعه يكون العمل بها
دون القياس اما في صورة التوافق فواضح واما في صورة التعارض فلترجيحها على القياس حتى فيما كان الظن مع القياس لانه لم يقل احد بطرح الدليل فيما عارضه
القياس من حيث هو وكذا من حيث العلم الاجمالي لكونه في سائر الاسباب موجودة واوجب العمل بها لكثرتها مع القطع بحجية اغلبها وصار قدرا متيقنا في
العمل اجماعا بخلاف القياس لمنع كثرتها ومنع العلم الاجمالي بحجية بعضها سيما في التكاليف سيما في غير موارد الاحتياط سيما مع عدم اعتناء الشارع به اصلا
بحيث كان وجوده كعدمه عنده مع انه لم يجر فيما جرى في سائر الاسباب من كثرتها والعلم الاجمالي بحجية اغلبها فلو خالف احيانا نادرا فاخذ الكل فيه لازم لان

الامر دائر بين طرح الكل الموجب لطرح اغلب الدين والعمل بالكل المستلزم لاحتمال المخالفة نادرا والاول امثل القبيحين والامر في القياس بالعكس لعدم العلم الاجمالي
ولو سلم فلا ريب انه يجد بملاحظة غلبة تخلفه بحصول العلم بعدم حقيته اغلبيه ندرة حقيته واقل القبيحين عنه طرحه كلا مع امكان التدارك بالاحتياط في موارده دون
العمل بكله لاستلزامه مخالفة الشارع كثيرا وعليه بناء العقلاء فلا ترجيح طرحه واخذ الدليل في مقابله في صورة التعارض والا يلزم الاعتناء بشان القياس والادلة
تنفيه والرجوع الى الاصل الذي يقتضيه المورد في غير صورة التعارض وفيما لم يكن دليل وان كان بالقياس موجودا بلا معارض نعم لو فرض انتفاء سائر الامارات
في اغلب الدين لبعده عن بلاد الاسلام مع قطعه بكونه متدينا بدين النبي ص مع علمه بكون اغلبه بين القياسات وندرة تخلفه مع عدم امكان الاحتياط فلا منع
العمل بالقياس ومنع شمول ادلة المنع لهذه الصورة قطعا لانه فرد نادر ولا تشمله الادلة اللفظية ولا يكون فيه اجماع قطعا للقطع بلزوم ادراك الدين عقلا بل
اجماعا وانحصار العمل بالقياس كما هو المفروض ومما ذكرنا ظهر انه مع عدم العلم الاجمالي بكون اغلب الدين في القياسات لا يكون العقل حاكما بحجيته حتى يشكل
في تخصيص الدليل العقلي ومع العلم الاجمالي بكون اغلب الدين في القياسات لا يمنع العمل بالقياس كما عرفت ومما ذكرنا ظهر ان المقامات كلها من باب المقام الاخر اعني
فانه مرجح لاحد الدليلين او لاحد الطرفين العدم والالزام لا اعتناء بشان القياس والادلة تنفيه لا في المحذورين ذاتيين كما ماكد وان الامر بين الوجوب والحرمة او
عرضيين كجهات القبلة في ضيق الوقت لانه يحتمل المرجحية والامر دائر بين التخيير وتعيين العمل به والاصل هو الثاني لكونه موجبا للقطع بالامتثال هذا تمام الكلام
في القياس وتتميم واغتنم ومنها الاستحسانات ذهب الحنفية والحنابلة الى اعتبارها وانكره اصحابنا واكثر العامة واختلفوا في تعريفه ولا حاجة لنا الى ذكره للاجماع
على عدم اعتبارها مطلقا واظهره انه رجحان واستحسان يقدح في نفس المجتهد بحسب عادة الناس او المناسبات من غير ان يكون مستندا الى دليل شرعي وذلك بعضها
مما اعتبرها الشارع كالقصر في السفر وصحة بيع المعاطاة على فرض اعتبارها والعدالة مما تقتضيه قاعدة الاجارة في دخول الحمام من غير تعيين مدة ومقدار الماء
المسكوب وشرب الماء من السقي من غير تعيين لان تلك العادة كالاجماع بل هو اجماع وبعضها لم يعتبرها الشارع كالتيمم في هواء البرد مع عدم الضرر وكذا تجويز
للعروس في الليل الاولى للزفاف تخفيف المستقر والجملة وامثالها من المناسبات وبعضها يكون محل الشك والكلام انما هو في هذا القسم وهو لم يكن معتبرا بالاجماع
والاجماع المركب لان كل من قال بعدم اعتبار الاولوية قال بعدم اعتبار هذا القسم وبالاصل والعدالة الدال على حرمة العمل بغير العلم خرج عنه لعدم حجيته مقلدات المعتبرة كما عرفت
في الاولوية والقياس بل لا يحصل منه الظن بالحكم الشرعي واستدلوا بقوله ع كلما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن والجواب عنه اولا ان الجمع المحلى باللام
مفيد للعموم ومنه المعصوم فلو حصل العلم بجوازه فانما هو لاجل قول المعصوم ع لا لرايه والا فلا يحصل الموضوع وثانيا انه الظاهر في السيرة القطعية
فتدبر وبقوله تعالى فيتبعون احسنه واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم والجواب عنه ان المتبادر هو ان ما نزل من جانب الله او الرسول او الائمة الهداة
مع حصول التعارض بحسب الالفاظ مثلا فاتخذوا ارجحها وثانيا انها مجملة لجواز كون المقصود ما ذكرنا ومنها المصالح المرسلة وهي عبارة عن دفع الضرر
او جلب النفع للدين او الدنيا والمصالح بعضها مما اعتبرها الشارع كحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل ودفع الكفار بالرمي عليهم وان ادى الى تلف
اسارى بعض المسلمين اذا علم انهم ان لم يرموا ظفروا على المسلمين وبعضها لم يعتبرها الشارع كضرب المتهم بالسرقة وقتله محافظة على المال وقتل من يعلم حاله انه
لو لم يقتل لاوجب تلف جماعة وبعضها محل الشك والكلام انما هو فيه وهو لم يكن معتبرا اجماعا على قياس ما مر في الاستحسان ومنها النوم ان افاد القطع فلا كلام
في اعتباره والا فلا على قياس ما مر في الاستحسان ويمكن الاستدلال على اعتباره ببعض الاخبار منها ما يدل من الاخبار على ان الشيطان لا يتمثل بصورة النبي
والائمة الاطهار وكذلك العقل لانه لو جاز التمثيل يرتفع الوثوق لان من راى النبي ص حكم بشيء يحتمل ان يكون شيطانا والجواب عنه اولا بانه موقوف
على العلم بكون هذا رؤية النبي او الائمة الاطهار ع وهو موقوف على رؤيته اياهم ع في الظاهر والثاني باطل ومعه لا يتحقق الصغرى اعني هذا هو صورة
النبي ع غاية الظن الحاصل من النوم بانه هي حجيته سيما في الموضوعات الصرفة ومقطوع العدم وثانيا انه يجوز ان يكون هو مجرد الخيال ومنها عن الرضا ع
من راه فقد راه والجواب عنه مثل ما سبق مع ان الرؤيا انما يحصل غالبا على وفق الاعتقاد كما يحصل للثلاثة العامة على وصف الحسن ومنها المنقول عن
النبي ع بانه سئل عن الصحابة هل مبشر عندكم وفيه اولا ان استعمال المبشر غالبا يكون فيما يحصل به الفرح وهذا لا يدل على الاعتبار لان حصول الفرح
لا يكون موقوفا على الاعتبار بل يحصل من غير المعتبر رجاء لتحققه لاحتمال الصدق وثانيا انه ضعيف ومنها ان النوم جزء من سبعين جزء من اجزاء
النبوة وجه التقريب ان اجزاء النبوة حق فكذا ذلك وفيه اولا انا نعلم كذب بعض المنام ومعه لا يجوز الحمل على ظاهره ويكون مجملا وثانيا انه موقوف
على شرائطها منها انه لا بد له من مؤول يحصل الاعتماد على قوله وهو مفقود ومنها ان كون تاويل الرؤيا معجزة ليوسف ع دال على اعتبار النوم وفيه انه لو كان
معتبرا وغير مجمل لما كان معجزة ليوسف ع ويمكن الاستشهاد بالتاليف الصادر من بعض في التاويل في الرؤيا والجواب عنه اولا انه لم يكن فعل المعصوم ع ولا
يكون حجة وثانيا انه يجوز ان يكون المقصود حصول التفاول ومنها الاستخارة والرمل والجفر والاسطرلاب وغيرها وليست معتبرة ايضا بالضرورة وبما
ذكرنا في الاستحسان لزوم الهرج والمرج ومنها فقه الرضا فقدماء الاصحاب لم يعولوا عليه وانما اشتهر في الاعصار المتاخرة والسبب الاقوى في اشتهاره هو شيخنا
المجلسي ره واختلفوا فيه فذهب بعض من الاخباريين كالشيخ يوسف في ق وبعض المجتهدين كالسيد السند والمولى المعتمد السيد الطباطبائي الى انه من الرضا
وذهب المشهور سيما المتقدمين كما عرفت انه ليس منه وبعضهم زعموا انه من فتاوى علي بن بابويه القمي ره والد الصدوق وبعضهم زعموا انه من الكتب المجهولة
المؤلف كالشيخ الحر العاملي وبعضهم زعموا انه كان من تاليفات سيد الرضي فاعتقد بعض انه من الرضا ع له شواهد نذكرها حتى يتبين الحال الاول ما ذكره
شيخنا المجلسي ره في البحار قائلا كتاب الفقه الرضوي اخبرني به السيد الفاضل امير حسين طاب ثراه بعد ما ورد اصفهان قال قد اتفق في بعض سني مجاورتي بيت الله
الحرام ان اتاني جماعة من اهل قم حاجين وكان معهم كتاب قديم يوافق تاريخه عصر الرضا ع وسمعت الوالد ره قال سمعت السيد ره كان يقول عليه خطه ع
وكان عليه اجازات جماعة كثيرة من العلماء فاخذت الكتاب وصححته فاخذ الوالد ره هذا الكتاب من السيد ره واستنسخه وصححه واكثر عباراته موافق لما

الكلام في بعض من الاستحسانات وان بعض المجتهدين

ذكره

ذكره الصدوق بنص لا يحضره الفقيه وما يذكر والده في رسالته اليه وكثير من الاحكام التي ذكرها اصحابنا ولا يعلم مستندها مذكورة فيه وعن
المولى المقدس المجلسي ره والد شيخنا المذكور انه قال من فضل الله علينا انه كان السيد الفاضل الثقة المحدث القاضي امير حسين ره مجاورا في
بيت الله سنين كثيرة وبعد ذلك جاء الى هذا البلد يعني اصفهان ولما تشرفت بخدمته يعني باصفهان او زيارته قال اني قد جئتكم بهدية نفيسة وهي
الفقه الرضا قال لما كنت في مكة المعظمة جائني جماعة من اهل قم مع كتاب قديم كتب في زمان ابي الحسن علي بن موسى الرضا ع وكان في مواضع منه بخطه ع
وكان على ذلك اجازات كثيرة من الفضلاء بحيث حصل لنا العلم انه من تاليفه ع فاستنسخت منه وقابلته مع النسخة ثم اعطاني الكتاب فاستنسخته منه نسخة
اعطاها بعض الفضلاء ليكتب عليها نسبت الاخذ ثم جائني بها بعد تمامي الشرح العربي على الفقيه المسمى بروضة المتقين وقليل من الشرح الفارسي
ثم لما تفكرت ظهر لي ان هذا كان عند الصدوق وابيه وكل ما ذكره علي بن بابويه في رسالته الى ابنه فهو عبارته الا نادرا وكل ما يذكره الصدوق في هذا الكتاب
بدون السند فهو ايضا عبارته فراجعت ان ذكر في مواضعه منه ليدفع اعتراضات الاصحاب وشبهاتهم والظن ان هذا الكتاب كان موجودا عند المفيد ره
وكان معلوما عنده انه من تاليفه ع ولذا قال الصدوق ما افتي به واحكم بصحته وقال في اللوامع وهو شرحه الفارسي للفقيه عند نقل الصدوق عبارة
ابيه في رسالته اليه في مسئلة تخلل الحدث الاصغر في اثناء غسل الجنابة ما هذه ترجمته الظاهر ان علي بن بابويه اخذ هذه العبارة وسائر عباراته في
رسالته الى ولده من الكتاب الفقه الرضوي بل اكثر عبارات الصدوق التي يفتي بمضمونها ولم يسندها الى الروايات كانها من هذا الكتاب وهو ظهر في قم و
هو عندنا والقاضي امير حسين هو السيد امير حسين سبط العاملي الكركي ابن بنت الشيخ علي بن عبد العالي طاب ثراه وكان قاضي اصفهان في الدولة السلطان
العادل الشاه طهماسب الصفوي وهو احد تلامذة المحققين مصنف مجيد طويل الباع كثير الاطلاع وله رسائل منها على نفي وجوب الجمعة عينا في زمن الغيبة
وله كتاب الاجازات فيه اجازة جم غفير من العلماء المشاهير له مثل اجازة الشيخ علي عبد العالي والسيد العماد الامير محمد باقر الداماد والشيخ البهائي وهكذا
الثاني انه بعد ما عرفت من كون اكثر عبارات رسالة علي بن بابويه وعبارات الصدوق موافقا لها فاما ان يكون الموافقة بمحض الاتفاق او يكون من باب الاخذ
منه وكونه حجة عندهما لعلمهما بانه من الرضا او يكون من باب الاخذ منه من علمهما بكونه من الراوي الثقة الجليل او مع عدم علمهما بكونه من الاول والثاني والاول
بعيد غاية البعد والاخير فاسد جزما لان كونها حجة بينهما وبين ربهما كما يشهد به الصدوق ره في اول الفقيه يمنع عن ذلك على الثاني والثالث يكون المطلوب
ثابتا مع ان الصدوق اخذ رسالة ابيه ره حجة في كتابه مع موافقة اكثر عباراته او كلها للفقه الرضوي اما ان يكون تقليدا لابيه او لعلمه بكون ما في الرسالة من
الرضا والاول فاسد جزما لحرمة التقليد للمجتهد فانحصر الامر بالثاني وهو المطلوب على ان الشيخين الجليلين الصدوقين قدماه في كثير من المسائل على الروايات
والاخبار المستفيضة ولا ريب انه لا يكون الا لاجل علمهم بكونه منه ويؤيده ايضا ما نقل عن الشهيد في الذكرى انه قال ان الاصحاب كانوا يعملون بشرائع
علي بن بابويه من كتاب الشرائع وماخذه هو هذا الكتاب ظاهرا واعتماد الاصحاب ليس تقليدا ظاهرا بل اجتهادا لوجود السبب المؤدي اليه وهو علمهم بكون
ما تضمنه هو عين كلام الحجة فتدبر الثالث عد بعض الفقهاء ونسبتهم الروايات الموجودة فيه الى الرضا منهم الفاضل الهندي وكذا غيره من بعض العلماء
الرابع ان فيه شواهد على ذلك منها انه قال مصنف هذا الكتاب قد انتسب في اوله فقه يقول عبد الله علي بن موسى الرضا وقال في باب الاغسال ليلة التسعة عشر
من شهر رمضان هي الليلة التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين ع وفي باب غسل الميت وتكفينه قال وقد روي عن ابي عبد الله ان المؤمن اذا دخل قبره
ينادي ان حبات الجنة وفي كتاب الزكوة قال روي عن ابي العالم في تعجيل الزكوة وتاخيرها الى اربعة اشهر وفي باب الربا والغيبة روى حديث الاولو
ثم قال وقد امرني ابي بفعلك هذا وقال في موضع اخر منه وانا ادوم بنحن معاشر اهل البيت ولا ريب ان هذه الكلمات ظاهرة في كونه منه بل بعضها
نص فيه كالاول والثاني واحتمال الجعل في هذه الكلمات بعيد وكذا في اصل الكتاب لكون مفاده غالبا موافقا للمذهب الامامية وهو ينافي الجعل فان غرض
الواضعين هو تزيين الحق وترويج الباطل الخامس ما ذكره السيد السند والمولى المعتمد السيد الطباطبائي قائلا وقد اتفق لي في سني مجاورتي في المشهد
المقدس الرضوي على مشرفه سلام الله العالي اني وجدت نسخة من هذا الكتاب الموقوفة للخزانة الرضوية ان الامام علي بن موسى الرضا صنف هذا الكتاب لمحمد بن سكين
وان اصل النسخة وجدت في مكة المشرفة بخط الامام ع وكان بالخط الكوفي فنقله المولى المحدث ميرزا محمد وكان صاحب الرجال الى الخط المعروف و
محمد بن سكين في اصل الحديث هو محمد بن سكين بن جمال النخعي الجمال له كتاب الى ان قال السيد السند فيكون محمد بن سكين من كبار اصحاب الرضا
ثم قال ومما يؤكد ذلك ان الشيخ الجليل منتجب الدين وهو الشيخ ابو الحسن علي بن عبد الله بن الحسن بن الحسين علي بن بابويه القمي قال في رجاله الموضوع
لذكر العلماء المتاخرين عن الشيخ الطوسي ره هذا لفظه السيد الجليل محمد بن احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا فاضل ثقة كذا في عدة نسخ مصححة من
رجال المنتجب وفي كتاب امل الامل نقلا عنه والظاهر ان المراد بكتاب الرضا هو هذا الكتاب اما الرسالة المذهبة المعروفة بالذهبية وطب الرضا فهي
عدة اوراق في الطب صنفها الرضا ع للمامون عليه اللعنة والمامون وارادتها من هذه العبارة في غاية البعد والمراد بكون صاحب كتاب الرضا وجود
نسخة الاصل عنده وانتهاء اجازة الكتاب اليه لا انه روى هذا الكتاب عن الامام بلا واسطة او انه صنفه له فانه من العلماء المتاخرين الذين لم يدركوا اعصار
الائمة وقال السيد ره ويلوح من الشيخ المفيد ره الاخذ به والعمل بما فيه في مواضع من المقنعة هذا حاصل ما افاده السيد السند والمولى المعتمد في اثبات
كون كتاب المذكور من الرضا ع وانت تعلم ان بذلك لا يثبت المدعى لان المسئلة من الموضوعات الصرفة لا يثبت الا بالعلم العقلي او الشرعي الحاصل من الاسباب
كشهادة العدلين من باب السماع والنقل لا من باب الاجتهاد وكلاهما منتفيا في المقام اما الاول فواضح واما الثاني فلان المشهور من المتقدمين والمتاخرين
ذهبوا الى عدم اعتباره وكونه من علي بن بابويه او غيره وبعض المتاخرين الذين ذهبوا الى اعتباره كالمجلسيين والشيخ في ق والفاضل الهندي انما هو
مبني كلامهم هو اخبار القاضي امير حسين من باب علمه الحاصل من اجتهاده من القرائن لا من السماع وهذه القرائن التي ذكره لا يفيد ذلك اما قوله

ومن اراد الاطلاع على تفصيل الكلام فليرجع الى ما كتبنا في رسالة الفقه الرضا

بانه كان فيه خط الرضا ع واجازات جماعة من الفضلاء فيه نظر لان معرفة خط الامام ع موقوفة على رؤية خطه ع قبل ذلك وهو بالنسبة
الينا مفقود بل لعله انه اعتقاده به انما كان ظنيا حصل من بعض الامارات كما لو راينا خط الكوفي مثلا ربما نعتقد ظنا بكونه من الائمة ولذا لم
يدع القطع العقلي بل ادعى العلم العادي الحاصل منه ومن غيره مع ان وجود خطه ع فيه واجازاته للفضلاء لا يدل على كون اصل الكتاب منه كيف ولو كان
كذلك لما خفي على الشيخين مع اهتمامهم في الروايات ولو لم يخف عليهم لما خفي على اهل اصفهان القريب منهم سيما علمائهم سيما المجلسيين الذين كان بنائهم
على الفحص عن الاصول وكلاهما في السابق يدل على عدم اطلاعهما به قبل ورود القاضي في اصفهان وما قلته من ان هذا موافقة عبارات الصدوق وتبين لم يدل
على كون اخذهما منه مع اعتقادهما بكونه منه ع او الراوي الثقة مدفوع بانه لو كان من باب اعتقادهما بكونه من الرضا ع لشهدا به او نبها عليه منهما سيما
الصدوق لانه قال في اول كتابه من جهة حصول الاعتماد للغير وجميع ما فيه مستخرج من الكتب المعول عليها ككتاب حريز بن عبد الله السجستاني وغيره ولم ينبه
عليه ح لا ولو كان اخذه منه معتقدا بكونه منه لذكره قطعا مع انهما ان كان معتقدين بكونه من الرضا ع لذكروه للعلماء ولم يخف على التلامذة
قطعا ولو صل الينا ولو بخبر واحد مع انه يجوز ان يكون من علي بن بابويه مع انه يجوز ان يكون هو عين الرسالة المعهودة كما احتمله بعض من كونه هو كتاب
الشرايع المنسوب اليه واتحاد هذا مع الرسالة محل تامل بقي كون الموافقة من باب الاتفاق او من باب الاخذ منه لاعتقادهم بكونه من الراوي الثقة وعلى
فرض تسليم الثاني يرد عليه ان علمهم بكونه منه لا يستلزم علمنا به لجواز الخطاء ولو كان مجرد علمهم وحكمهم بالصحة كافيا لنا لكان كتاب الفقيه كله
حجة لنا من غير الاحتياج الى ملاحظة السند لانه شهد اولا بانه حجة بيني وبين ربي لا ابق لولا ذلك فيلزم كونه مقلدا لابيه فيما كان عبارته موافقا
لعبارة ابيه الموافقة للفقه الرضوي لانا نقول لا يستلزم ذلك لجواز كونه مستندا شرعيا له اما شهادة ابيه بصحتها او علمه بكون ماخذه الاصول المعتمد
عنده وعلمه به لا يفيد علمنا به لجواز الخطاء واما قوله بان اغلب ما فيه مطابق لمذهب الامامية ولو كان من باب الوضع لما كان كذلك لان مقصوده بالاول
في الحديث هو ترويج المخالف للحق مدفوع اولا بان مقصود الواضع وان كان ذلك لكن ذكر اغلب الاحاديث الموضوعة المخالفة لمذهب الامامية في كتاب
واحد لما ينادي على صوته بالكذب والجعل فينتفي معه المقصود فالمناسب الخلط وثانيا انه يجوز ان لا يكون موضوعا لكنه كان صادرا من راوي
كان بنائه على جمع الاحاديث لا على تصحيح الروايات مع ان التصحيح عنده لا يستلزم التصحيح عندنا وثالثا انه يجوز ان يكون من فتاوي علي بن بابويه
كما عليه جمع ومجرد التصحيح عنده لا يستلزم التصحيح عندنا ولا يكون قول المجتهد للمجتهد حجة بالاجماع واما قوله بان الامور المذكورة في هذا الكتاب كقوله ضرب
في ليلة تسعة عشر جدنا امير المؤمنين ع ففيه انه يحتمل ان يكون هذا جعلا ويحتمل ان يكون تصنيفه من بعض السادات لا ضير في قوله جدنا كما هو ظاهر بل الظاهر
ان بناء البعض على حمل الظاهر انه كان من مصنفات بعض السادات ولا ضير ان يكون هو المسمى بالسيد الرضا وكذا قوله نحن معاشر اهل البيت وكذا غيرهما فانه
وقد ذكر ايضا مع انه لو كان هو الرضا لما كان المناسب التعبير منه كما لا يخفى ولم يكن المناسب ايضا روايته فيه من الرواة بقوله فيه نروي مثلا عن محمد بن مسلم
من فلان عن فلان وهكذا لانه ع حجة يعلم بالاحكام ولا يصح ان يقول نروي الخ ما ذكرنا واما استشهاد السيد السند بكلام الشيخ ابو الحسن ان قال السيد الجليل
محمد بن احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا والظاهر ان المراد بكتاب الرضا هو هذا الكتاب مدفوع بانه يجوز كونه هو طب الرضا او كتابا اثنا وغايته ما ذكره
هو الظن بكونه هذا فلا يرد واما قوله بانه قد اتفق في سني مجاورتي للمشهد المشرف وجدت نسخة من هذا الكتاب من الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية وان
الامام ع صنف هذا الكتاب لمحمد بن مسكين الخ ففيه انه لو كان منه لما كان المناسب استعمال التصنيف فيه والرواية عن الرواة كما مر مع احتمال كون ما
وجد ايضا جعلا على ان النقل من الكوفي الى الخط المعروف كما يشهد به موقوف على العلم بعدم حصول الخطاء من الناقل وعلم حصول الخلط بعد من
ناقل وجاهل اخر مع انه لو كان من الرضا لتواتر ذلك ولما خفي على القدماء لكثرة الدواعي والاحتياج اليه لان شانه ليس اضعف من بعض الاصول المعتمدة
من كتب الفقهاء فقد بين ان الحاصل لم يثبت كونه حجة شرعية من حيث هو والكلام انما هو في ان بعد انسداد باب العلم ووجوب العمل بالظن هل يجب العمل
بهذا ام لا والحق الثاني وذلك لحصول الكفاية بالاسباب التي ذكرنا فقد مر عدم الكفاية غير جارية وكذا الاجماع المركب يعني كل من عمل بسائر الاسباب عمل بهذا
بلا فارق وهو جزئي ما كيف والمشهور على اعتبار سائر الاخبار والاجماع المنقول دون هذا اما بالنسبة الى الشهرة فان بعضا منهم ذهبوا الى حجيتها ولم يثبت
منهم القول بحجية الفقه الرضوي وكذا قاعدة التحكم غير جارية لوجود الرجحان العقلي والشرعي في سائر الاسباب اما الثاني فواضح مما ذكرنا من كون الاغلب على
اعتبار سائر الاخبار دون هذا واما الاول فلان سلسلة الرواة في الاخبار التي نعمل بها موجودة حتى نلاحظها مع اهتمام المشايخ في ضبط اخبار الصحاح ولا ريب
ان الظن الحاصل بصحة هذه الاخبار اقوى بمراتب من الظن الحاصل بصحة هذا الكتاب وصدوره عن الرضا ع مع ذهاب المشهور الى عدمه واما بالنسبة الى
الشهرة فلان بعد ذهاب المشهور الى عدمه واما بالنسبة الى الشهرة فلان بعد ذهاب المشهور الى الحكم من الاحكام الفرعية فلا ريب في حكمهم بذلك لا يكون الا
من مستند وحصول الخطاء من هذا الجمع الكثير الماهرين بعيد الغاية ولا ريب ان الظن الحاصل بصحة هذا الحكم من قول هؤلاء الجماعة اقوى بمراتب من الظن
الحاصل من قول القاضي امير حسين وغيره بصحة الفقه الرضوي مع مخالفته للشهرة فقد يرتفع في مقام التاييد لا باس به هذا في فقه الرضا واما سائر الكتب
فلا يخ اما ان يحصل العلم بكون هذا الكتاب من فلان الثقة مع كون سلسلة الرواة منه الى المعصوم ع موجودا في الرواية او يحصل العلم العقلي او
الشرعي بانه لا يروي الا عن الثقة المتحرز عن الكذب كمراسيل ابن ابي عمير وغيره او عن المعصوم او يحصل العلم بكونه من كتاب معروض على المعصوم او يحصل العلم
بكونه من كتاب معروض على المعصوم ع ككتاب يونس وهكذا من سائر القرائن المفيدة للعلم او لا يحصل العلم بذلك عقلا وشرعا اما غير الاخير فحجيته واضح
واما الاخير فان حصل الظن من عادل بكونه من فلان الثقة المتحرز عن الكذب مع كون سلسلة الرواة الى المعصوم ع موجودا مع اندراجه تحت الاحاديث
المعتبرة من الصحاح والحسان والموثقات والضعاف المنجبرة بالشهرة تمام حجيته للانسداد فحجية البطلان للتحكم وللاجماع المركب بوجه ما عن سيد الاستاذ قدس سره

انه قال

انه قال خلو الكتب الاربعة عن رواية لا ينفي حجيتها كيف مع ان كثيرا منها يقرب من هذه الاربعة في الاشتهار ولا ينقص عنها بكثرة في الظهور كالعيون والخصال
والامالي من مصنفات الصدوق وغيرها من الكتب المعروفة المشهورة الظاهرة المنتسبة الى مؤلفيها الثقات الاجلة وعلماء الطايفة ولم يزالوا في جميع الاعصار
والامصار يستندون الى هذه الكتب ويتفرعون اليها فيما تضمنته من الاخبار والاثار المروية عن الائمة الاطهار ولم يسمع من احد منهم الاقتصار على الكتب
الاربعة ولا انكار الحديث لكونه من غيرها واقبال الفقهاء على تلك الاربعة ليس لعدم اعتبار غيرها بل لما في الاربعة من المزية الظاهرة والفضيلة الواضحة
التي اختصت بها من بين الكتب انتهى وان لم يكن كذلك فلا يكون معتبرا اصلا لكونه من الضعاف والمراسيل او عدم ثبوته من فلان وكلها لا يكون معتبرا الا من حيث
الذات وللاصل والاجماع على عدم اعتباره ولا يعد عرض لانسداد الاصل وعدم جريان المعمم اعني عدم الكفاية وغيرهما امرا خاتمة اعلم ان العلماء ذكروا
للعمل بخبر الواحد شرايط ترجع الى الراوي وذكرها على مذهب من قال بكون حجية الاخبار من باب الظن الخاص فواضح لعدم شمول الدليل على حجيتها لغيرها والاصل
على العدم واما ذكرها على مذهب من قال بكون حجيتها من باب الظن المطلق فاما ان يكون لاجل ان بدونه لا يحصل الظن كغير الضابط وبعض اقسام
المجنون واما لاجل انه وان افاد الظن الا ان الدليل العقلي الحاكم بحجية الظن لا يشمله كبعض اخبار غير البالغ المميز المتحرز عن الكذب وبعض اقسام المجهول
الحال والضعيف والكافر اما لاجل الاجماع على عدم حجيته او لان من الاجماعات المنقولة وظهور الاجماع وندرة المخالف يحصل الظن القوي بعدم حجيته
ومعه يكون الترجيح مع غيره ولا يجري معه قاعدة التحكم كما لا يخفى وكيف كان هي امور منها البلوغ لاخلاف ولا اشكال في عدم قبول الرواية عنه
في حال عدم التميز ولا اشكال ايضا في اعتباره عند من يعتبر الخبر الواحد لو كان تحملها قبل البلوغ حال التميز والضبط مع كون ادائها بعد البلوغ لكون
المخرج بالعام وتشمله الادلة سيما على مذهبنا فيه لعدم تصور روايته عن القوي والموثق ويلزم التحكم من اخذ القوي دون ما نحن فيه بل يلزم ترجيح
المرجوح على الراجح ولا اشكال فيه ولذا قبلت الصحابة رواية ابن عباس وغيره من تحمل الرواية قبل البلوغ وروى بعد البلوغ بل تشمله مفهوم اية النبأ على فرض
تماميته بناء على كون المراد من المفهوم غير الفاسق اذا كان ادا بل بلوغه واذا روى بعده بعد حصول الملكة فشمولها له واضح على فرض تماميتها ولا اشكال اما
هو في ان اداها بعد التميز وقبل البلوغ يظهر من كلمات بعض الاصحاب كالمحقق التستري ره ظهور دعوى الاجماع فيه على عدم القبول ونسب ايضا دعوى الاتفاق
الى الوغاية والنهاية وعدم الخلاف الى المعالم ونسب المخالفة الى بعض العامة قالوا واما الصبي الغير المميز فلم يعرف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة المنع ودليله
الاصل وربما يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان الفاسق يخشى من الله ربما يمنعه من الكذب بخلاف الصبي وفيه اولا انه لم يثبت كون المناط هو نفس
الاعتماد من حيث هي حتى يجري الاولوية فيما كان المناط اقوى وثانيا انه لم يكن كلية لانه ربما يكون الاعتماد بقول غير البالغ اقوى وربما يستدل بان
اقراره في حقه غير مسموع فكذا في حق غيره وفيه انه مردود بانتقاضه اولا بالعبد والمحجور عليه لان اقراره ايضا غير مسموع ولا يمنع اعتباره وادعى عليه
الاجماع وذهب اخرون والظاهر العامة الى القبول قياسا الى جواز الاقتداء به وقبول شهادته في الجراح ورد ببطلان القياس اولا ومنع الاصل ثانيا
وبالنقض بالفاسق ثالثا فانهم يجيزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره ومنها العقل بلا خلاف ولا اشكال في عدم قبول قول المجنون المطبق و
ادعى عليه الاجماع كثير من الاصحاب كما في المعالم وغيره ولا يفيد خبره الظن واما المجنون الادواري ففي حالة الافاقة لا اشكال في اعتباره لو كان
ادائها وتحملها في حال الافاقة اذا اجتمع معه سائر الشرايط ويلحق بالمجنون السكران والنايم والساهي والمغمى عليه وهل يشترط العلم بالافاقة او يكفي
الظن والحق الاول لان كان الشك فيه في حال كونه مسبوقا بالجنون للاستصحاب وعدم حجية الظن في الموضوع الصرف والثاني ان كان الشك فيه في حال
كونه مسبوقا بالعقل بل يكفي عدم العلم بالخلاف ومنها الاسلام وعدم اعتبار قول الكافر اجماعي ظاهرا ولو افاد الظن مطلقا سواء كان كتابيا ام لا
وادعى عليه الاجماع كثير في النهاية والمنية والوغاية والمختصر وشرحه وغيرها وصرحوا بانه وان علم انه في دينه متحرز عن الكذب ولم ينسب الخلاف
الا الى احد المخالفة الا الى ابي حنيفة في شهادة الذمي وقالوا بانه لا يكون مضرا بالاجماع والحاصل انه اجماعي انه يحصل من هذه الاجماعات الظن
القوي ولا يجري معه المقدمات المعممة ويدل عليه ولا التعليل في المنطوق ان جائكم فاسق الخ بناء على كون التبين ظاهرا في العلم وربما يستدل بالاولوية
لان الكفر اعظم من الفسق وفيه تامل لجواز كون المناط عدم الاعتماد ومعه لا كلية نعم يصح لو كان المناط الفاسقية وربما يستدل بمفهوم المنطوق على كون الكافر فاسقا
وفيه تامل لكون المتبادر منه هو الفاسق بالجوارح لا الاعتقاد وعلى فرض كونه فاسقا انصراف الفسق اليه ممنوع نعم يمكن ان يقال انه لو لم يثبت كونه فاسقا لم يثبت
عدمه ومعه يتم الاستدلال بناء على ان الفاسق في نفس الامر كما هو الحق بمقتضى اصالة الحقيقة وربما يستدل عليه ايضا بقوله تع ولا تركنوا الى الذين
ظلموا بانه لا ظلم اعظم من الكفر فيكون اولى بعدم القبول وبانه ظالم ومنها الايمان اعني كونه اثنى عشريا والمشهور على اشتراطه تحصيلا
ونقلا من اكثر الكتب واستدلوا بقوله تع ان جائكم فاسق وفيه تامل نعم يتم بضميمة التعليل او بناء على انصرافه الى نفس الامر كما مضى والمراد بالايمان على ما
نقل عن مجمع الفائدة انه يحصل معرفة الله وبنبوة نبينا محمد ص وتصديقه في جميع ما جاء من الاحكام وغيرها مثل الموت وعذاب القبر والحشر والنشر والنار
والثواب والعقاب والصراط والميزان وغير ذلك من نبوة جميع الانبياء والكتب المنزلة وانه لا نبي بعده وبامامة الائمة الاثنى عشر كل واحد واحد وانه خاتمهم فانهم
حي حتى يظهره الله تع وانه امام الزمان حتى يقضي الدنيا وينتهي التكليف ومقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر المخالفين من العامة وكذا العامة سواء كان
عدم ايمانهم من اجتهاد او تقليد ويثبت الايمان على ما نقل عنه بالمعاشرة او تمام البينة او الاقرار والشرط شرطه في حال الاداء لا التحمل ونسب عدم الاشتراط
الى الشيخ بشرط ان لا يكون متهما بالكذب واختاره بعض المتاخرين قال الشيخ في العدة يجوز العمل بخبر المخالفين اذا رووا عن ائمتنا اذا لم يكن في روايات الاصحاب
ما يخالفه لما روي عن الصادق ع انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطايفة
بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وفيه اولا لما عرفت سابقا من عدم تمامية الادلة على حجية الخبر الا ما في العادل ويكفي

بغيره والجواب عن الوجهين اما عن الاول فبانه موثوق والاستدلال به مردود واما الثاني فبان عمل الطائفة لو يكن اجماعا مع انه يمكن ان يكون عمل الطائفة
باخبار هؤلاء الجماعة الخاصة من باب القرائن الخارجة والا لما اكتفوا بها ولكنها لم تكن شرطا بعد فرض الانسداد لما عرفت سابقا من حجية الخبر الموثوق
والقوي ثم شرطه تحرزه اثنا ثنا عن الكذب ومنها العدالة وهي في الاصل الاستقامة وفي الاصطلاح هي الملكة الباعثة لترك الكبائر والاصرار
عن الصغائر والكاشف عنها هي كون الشخص ساتر العيوب ظاهرا بحيث يكشف عنها اما على سبيل القطع او الظن واما الاكتفاء بمجرد ظهور الاسلام وعدم
ظهور الفسق كما عليه جماعة من القدماء فلا وتوضيح المطلب في الكتب الفقهية والمشهور اشتراطها في قبول الرواية ونسب الى الشيخ انه اكتفى بكون الراوي ثقة متحرزا
عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه وعبارته في العدة من كان مخطئا في بعض الاقوال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته فان ذلك لا يوجب
رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وان الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك
قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم والحق انها من حيث هي شرط للاصل ومنطوق اية الشريفة وللذهاب المعظم وللاجماعات المنقولة عن كثير
ومن النهاية الفاسق اذا علم فسقه لم يقبل روايته اجماعا وعن المبادي يشترط ان يكون عادلا عند الامامية والشافعية وعن المنية انه مردود الرواية
اجماعا سواء كان معلوم الفسق او مظنونا وعن الشيخ في العدة شرط العمل بخبر الواحد العدالة بلا خلاف وعن التعليقة العدالة شرط عند المتقدمين والمتأخرين
وعمل الطائفة يحتمل ان يكون لاجل القرائن وربما يقال ان الفسق مع التحرز عن الكذب متنافيان وهو خلاف البداهة ولكن على مذهبنا من حجية الموثوق والحسن
والقوي لاجل الانسداد او الاضطرار يكون اللازم قبول قول الفاسق المتحرز عن الكذب والا لزم التحكم بالنسبة الى بعض ما ذكرنا او ترجيح المرجوح على الراجح بالنسبة
الى بعض اخر ومنع الاجماع على فرض الانسداد على منع خبره في صورة كونه متحرزا عن الكذب بل المراد اشتراط العدالة هو في الخبر من حيث هو كما قال به بعض المتأخرين
قائلا لا منع عمل الطائفة بخبر غير العدل بعيد عن الانصاف جدا فان من تتبع كتب الاصحاب وجد عملهم بها وقد صرح بذلك جده في التعليقة قائلا ان الظاهر اشتراطهم العدالة
لاجل العمل بالخبر الواحد من حيث هو من دون حاجة الى التفتيش والاجتهاد فان علمهم باخبار غير العدل اكثر من ان يحصى وترجيحهم في الرجال قبولها فالاقوى
القبول على فرض الانسداد لما ذكرنا وفاقا لظاهر كلام المحقق البهبهاني كما ذكرنا وصريح كلام السيد الاجل استاد محمد رحمه الله ولا يبقى هذا الاخير من اشكال الاطلاقات
الاجماعات المنقولة ومعه لا يجري التحكم ولانه لو تم لجرى في الكافر وغير البالغ وغيرهما لو ثبت تحرزهم عن الكذب بحيث لا نقول بمنع حجية خبره فيهما لان العمدة
على اهل الحديث والرجال بقبول غير العدل وهو فيما اذا علم معلوم بل معلوم العدم وبثبت اعتبار مجهول الحال الذي ثبت تحرزه عن الكذب بالاولوية والمعتبر من
العدالة والتحرز انما هو في حال الاداء وهو واضح واما من ثبت عدم تحرزه عن الكذب او كان مجهول الحال فلا يكون خبره معتبرا للاصل وعدم جريان المقدمات
المعتبرة ولمنطوق الاية صريحا في الاول ومفهوما بالنسبة الى الثاني بناء على ان الفاسق الى نفس الامر كما هو الحق بمقتضى اصالة الحقيقة وللاجماع
على عدم اعتبار خبر الاول وظهوره في الثاني وربما يظهر من بعض متأخري الاصحاب العمل بقول مجهول الحال ولعل بناءه على كفاية ظهور الاسلام وكيف
كان لا يكون خبره معتبرا الا مطلقا ولا من حيث الانسداد بل لا يفيد قوله الظن بذاته ومنها الضبط ولا اشكال في اشتراطه بل لا خلاف فيه كما ادعاه
كثير من الاصحاب والسر فيه انه لا وثوق بقول غير الضابط لانه يسهو فيزيد او ينقص او يغير او يبدل ما يغير الحكم او يسهو عن ذكر الواسطة ولذا قالوا لو تكون
نقله لا على الضبط وقال بعض ان اشتراط العدالة كاف عنه لانه لو غير فلا يكون عادلا وفيه ان العادل لا يتعمد وهو لا ينافي السهو والمعتبر في الضبط
هو حال التحمل والاداء معا والسر واضح والمراد بالضبط هو كونه مثل متعارف الناس لان لا يسهو اصلا لاختصاصه بالمعصوم ع ومع العلم بالضبط
او العدم فواضح واما مع الشك فيمكن الحاقه بالاول للغلبة فتدبر ومنها كون الخبر مفيدا للظن ولا اشكال فيه نعم يشكل على مذهب من قال بالحجية من باب
الشرع لاطلاق الادلة وفيه ان الادلة لو كانت هي منطوق الاية فاذا فادتنا التبين الظني وان كان غيره او مفهوم الاية فالاطلاق ينصرف الى الغالب
وهو صورة افادة الظن ومنها انه هل يعتبر في الخبر كون المخبر متعددا ام لا كما عن اكثر الاصحاب بل الاتفاق والحق الثاني اما على فرض كون حجيته من باب الدليل
الشرعي فلما عرفت سابقا من ان الادلة المتمسك بها لو تمت فمقتضاها الخبر الواحد من حيث كونه خبرا لا من حيث كونه شهادة لعدم شروط الشهادة
فيه بل اجماع لعدم اعتبار احد التعدد في الخبر واما على فرض كون حجيته من باب الظن والانسداد فلما عرفت سابقا من حجية الواحد ولا يشترط في الراوي
معروفية النسب لعموم الادلة وهل يشترط فيه عدم كونه ولد الزنا والظاهر الاول اما على مذهب من قال بكفره ونجاسته فواضح واما على مذهب من
قال بعدم كفره فلا نصراف الادلة الى غيره بل الاتفاق ظاهر من حيث هو بل على فرض الانسداد ايضا ولا يشترط كونه فقيها للامر ولا يشترط كونه عالما بالعربية حيث
يكون ناقلا باللفظ ومنها انه هل يشترط كون الحديث منقولا باللفظ لا خلاف بين اصحابنا في جواز النقل بالمعنى وادعى نفي الخلاف بعض اصحابنا و
نسب الى بعض العامة المنع من ذلك مطلقا وبعضهم عين الجواز في المرادف وشرط في الجواز كون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ وبالقرائن الدالة على خلاف
وان لا يقصر الترجمة من افادة المراد وان يكون مساويا في الخفاء والظهور لئلا يقع في مقام التعارض واستدل على جوازه بالطريقة المعهودة من لدن ادم الى زماننا
هذا والشارع ايضا بنى في المحاورات على طريقة العرف والعادة فان المقصود افهام المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ ومن ذلك نقل العربي بالعجمي وكذا
الناقل من المجتهد الى اهله وعيالهم وبالاخبار منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه
فلا باس ان الظاهر كون المراد من الزيادة والنقصان ما لا يخل به في تغيير المراد بقرينة جلالة شأن الراوي وجواب المعصوم وقوله ان كنت تريد معانيه يعني
ان لم تقصد نسبة اللفظ الينا فانه كذب وبان من تتبع الاخبار يطلع على ان ذلك كان طريقة اصحاب النبي ص وبان النقل باللفظ في الجميع محال عادة
نعم ينبغي في مثل القران والادعية التي اعتبر فيها خصوص اللفظ وطريقتهم في ذلك انهم كانوا يملون على اصحابهم وهم يكتبون ولذلك ندر الاختلاف فيها
بخلاف الاخبار اذا عرفت ذلك فاعلم ان النقل بالمعنى على قسمين قسم يكون المقصود محض تفهيم الحكم كالزوج بالنسبة الى الزوجة والوالد بالنسبة الى ولده

قسم

قسم يكون المقصود وصوله لمن تأخر لاستنباط الحكم والاول لا اشكال في جوازه باي نحو يحصل التفهيم لما ذكر ولا يشترط فيه التساوي في الخفاء والظهور
بل ذلك يختلف باختلاف حال المخاطبين والظاهر ان المنكر لا ينكر ذلك كما سيظهر لك من استدلاله واما الثاني فهو محل النزاع والمثبت ان اراد الاول فلا
وجه لاشتراطه التساوي في الخفاء والظهور ولم يكن له فائدة لجواز هذا القسم بين الفريقين وان اراد الثاني فهذه الادلة لا يثبت الا القسم الاول وكيف
كان الحق في الثاني التفصيل لان اللفظ الصادر ان كان نصا او ظاهرا بالظهور التام الذي لا يقع الالتباس عرفا وكذا ما يعبر عنه الناقل سواء كان من باب
الحقيقة او المجاز كقوله رايت اسدا يرمي فيجوز نقله بالمعنى فيقول رايت رجلا شجاعا وذلك لبناء العرف والعادة اليه من غير تأمل ولان عدم الجواز اما ان
يكون لاجل مدخلية خصوص اللفظ كالقران والادعية او يكون لاجل اخلاله بالمقصود والاول منفي هنا للاجماع على عدم صحة الصلوة بقراءة الروايات من
حيث هو ولا يقول بها في المانع ايضا والثاني ايضا خلاف الفرض لان المفروض عدم كون هذا القسم مخلا بالمقصود وقد يكون ظاهرا في المراد بالظهور التام في
حد ذاته مبينا للمراد بالنسبة الى السامع وكان تغييره بلفظ اخر موجبا للاختلاف في الحكم وذلك كما في قوله ع ان بقي من اليوم مقدار صلوة العصر فهو مختص
به ونقله الراوي بقوله اذا بقي من اليوم مقدار اربع ركعات لما فهو مختص به والتفاوت ان مفاد الثاني ان مقدار الاربع شرط في سقوط صلوة العصر وان
كان قصرا او لم يكن المراد من الاول ذلك وذلك لا يجوز بالبداهة وقد يكون مجملا بالذات وفهم السامع منه بالقرينة الحالية شيئا بالظهور الذي يقع الالتباس
في كون المراد منه ذلك او غيره كما لو قال القرء كذا وفهم منه السامع بكثرة الاستعمال فيه او كون المراد ذلك لان كون كثرة الاستعمال موجبا للتعيين المراد في
المشتركات اللفظية او المعنوي المشكك او المجاز المشهور محل الخلاف والتأمل وكذا فيما كان المورد مخصوصا وكان مذهبه كون خصوصية المورد موجبا
للتخصيص فلا يجوز له التعبير بالمورد الخاص بل له ان ينقل اللفظ ويذكر ما يقترن باللفظ من خصوصية المورد وكثرة الاستعمال وامثالها وسره واضح لعدم
كون فهم السامع بهذه الاسباب التي يكون الحكم بها من باب الاجتهاد في فهم المراد حجة لغيره فذكره تدليس موجب للاختلال في الحكم وكذلك الامر في عكس
ذلك بان كان كلام المعصوم ظاهرا فيه بالظهور التام وكان المعبر عنه ظاهرا فيه بالظهور الذي يكون محل التأمل وقد يكون كلام المعصوم لا علم به الا التزام فلا
يجوز له النقل بما كان دلالة عليه بالمطابقة وكذلك العكس فلا بد ان يكون الناقل عارفا باللغات وباداء الالفاظ بالخصوص او بلفظ اخر مما لا يوجب التغيير و
التدليس والتحريف فيما يكون موجبا للتغيير في الحكم واحتج المنكر بان ذلك يوجب اختلال المقصود سيما مع كثرة الطبقات وتفاوت الازمنة وتغيير كل منهم اللفظ
لاختلاف اهل اللسان بل العلماء في فهم الالفاظ واستنباط المقصود وفيه ان بعد الشرط الذي ذكرنا من كونه عارفا الخ يندفع ذلك وبقوله ع نضر الله
من سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداء كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ وفيه منع التعين وعدم الدلالة على
وجوب التأدية باللفظ ثانيا او بمعارضته بما تقدم وهو ارجح دلالة وغير ذلك اما ان الظاهر هذا الحديث واحد وقد اختلف الفاظه ففي رواية كما ذكره وفي اخرى
نضر الله بالضاد المعجمة وفي اخرى رحم الله والتمسك باصالة عدم التغيير معارض باصالة عدم التعدد وينبغي التنبيه على امور الاول ان الحديث قد يعلم كونه منقولا
بالمعنى مع العلم بكون الناقل عارفا فاعتبره اتم ما ذكرناه وهو ايضا لا اشكال فيه وقد يكون مشكوكا في كونه عارفا او يحصل العلم بالعدم والظاهر عدم اعتباره للاصل
وقد يكون مشكوكا في كونه منقولا باللفظ او المعنى وهو ايضا لو علم كونه عارفا او ثقة فلا اشكال فيه واما مع الشك والعلم بالعدم فالاشكال فيه ان الاصل في
النقل هل هو النقل باللفظ او بالمعنى والظاهر هو الاول للغلبة ولظاهر الفاظ من قوله سمعت وقال ونحو ذلك انها وهذا الظن حجة في المقام فيلحق بالاول ظاهرا
وبناء العرف على ذلك ايضا وكذا ابناء العلماء الثاني في انه ربما ادعى الثقة لفظا مجملا او فسره باحد محامله فهل يكون تفسيره حجة او السنة الى الاكثر الاول
بخلاف ما لو حمله على خلاف الظاهر مستدلا في الاول بان فهم الراوي الثقة قرينة وليس له معارض بخلاف الثاني فان الظاهر حجة واعترض عليه المحقق القمي ره بانه
كما يكون مقتضى الظاهر العمل به ويقع التعارض فكذلك مقتضى المجمل السكوت عنه ويقع التعارض ثم لو كان كلامه في المجمل معتبرا فكذا فيما نحن فيه بخلاف الظاهر
لان الظاهر انما يعتبر لاجل كونه ظاهرا عند المخاطب لا عندنا لان الخطاب مختص بالمشافهين فاذا ذكر المخاطب انه مراده هو خلاف الظاهر فالظاهر اعتباره وفيه ان الحق
انه لا بد من التأمل الاول العلم بكون تفسيره ناشيا من القرائن الحالية او المقالية او اللفظية او فسره بالظهور التام المحققة علينا الثاني العلم بكونه
ناشيا من القرائن الغير الظاهرة بالظهور التام بل كان ناشيا من اجتهاد نية مما يكون محل الخلاف والتأمل الثالث محل الشك ولا قول ولا اشكال في اعتبار
في المقامين والثاني لا يكون معتبرا للاجماع على عدم حجية فهم المجتهد لمجتهد اخر والثالث يلحق بالثاني للاصل الثالث قد يعلم كون التفسير تفسيرا
للبطون وهو غير مناف لظاهر اللفظ وقد يكون تفسيرا للظاهر فيكون كما سبق من اعتباره ام لا وقد يكون محل الشك والحق فيه التوقف للاصل فتدبر
ومع هل يكون ظاهر اللفظ معمولا به ام لا يرجع الى حجية اصالة الحقيقة فان كان من باب عدم ظهور القرينة فالاول وان كان من باب الظهور العلمي فالثاني
ولا يشترط في الراوي امور الاول الذكورية وذلك لعموم الادلة وظهور الاجماع والاجماعات المنقولة من النهاية وشرح الدراية والاحكام قائلا في الاول لا
خلاف بين اصحابنا في ذلك وفي الثاني لانطباق السلف والخلف على الرواية عن المرأة وفي الثالث ليس من شرطه الذكورة لما اشتهر من اخذ الصحابة باخبار
النساء ومنها الحرية مطلقا وذلك لعموم الادلة من الجنسين وظهور الاجماع وعن النهاية نفي الخلاف عنه ومنها البصر وذلك ايضا لعموم الادلة وظهور الاجماع
وعن كثير من الكتب كالنهاية وشرح المختصر والاحكام وغيرها دعوى الاتفاق عليه ومنها عدم القرابة فيجوز ندوانه الولد عن والده وذلك لعموم
الادلة والاجماع ومنها عدم القدرة على الكتابة فيجوز من غير القادر لما ذكرنا ومنها عدم المروة الا على مذهب من اقتصر على الصحاح مع كونه منافيا للعدالة
ومما ذكرنا من عدم اعتبار مجهول الحال الذي لم يثبت تحرزه عن الكذب ظهر عدم اعتبار الخبر المرسل من حيث هو الا اذا انضم اليه ما يحصل الوثوق به كمراسيل
اهل الاجماع ومنه ابن ابي عمير في مبحث التذكية اقسام المرسل واسبابا افادة الوثاقة والمدح مما يصح الاعتماد على المرسل تتميم اعلم انا ذكرنا سابقا
من حجية العمل بالادلة الغير المعتبرة انما هو الوجوب والحرمة في الوضعيات مما يستلزم احدهما كالصحة والفساد والشرطية والجزئية وامثالها لكونه شرعيا

حراما بلا خلاف ولا اشكال واما غيرهما من الاستحباب والكراهة هل يجوز الحكم باحدهما بالدليل الغير المعتبر كالخبر الضعيف والقول الفقيه وامثالهما فيجوز
التسامح في ادلة السنن والكراهة او لا يجوز اختلف الاصحاب في ذلك على قولين الاول انه لا يجوز وهو منقول عن المنتهى في موضعين وعن ... في موضع
متمسكين بانهما حكمان شرعيان كسائر الاحكام الشرعية فيتوقف على دليل قطعي الحجية وحيث لم يكن القول به الثاني انه يجوز فيجوز التسامح بكون م
فيهما وهو منقول عن الشهيد في الذكرى وابن فهد في عدة الداعي والمحقق الخوانساري في المشارق والفاضل في حيرة والشيخ البهائي في الوجيزة والاربعين
وسيد الاستاد وهو المشهور المؤيد المنصور في الاستحباب الظاهري لا الواقعي وتوضيح المقام يقتضي رسم مقامات الاول في بيان موارد التي يتسامح فيها بالحكم با
لاستحباب او الكراهة الثاني في بيان السر في جواز التسامح فيها دون الوجوب والحرمة الثالث في انه هل يجوز الفتوى او العمل بالرواية الضعيفة المجردة او لا
المقام الاول فاولا في موارد الاستحباب فاعلم ان المورد اما ان يكون مما يحتمل ان يكون محبوبا عند الشارع بل المولى ظ او لا والثاني لا يجوز التسامح فيه
وسيجي وجهه والاول اما ان يكون محتمل المفسدة من الكراهة او الحرمة او لا والاول لا يجوز التسامح فيه الا في قسم منها وهو دوران الامر بين الكراهة والوجوب
وسيجي وجهه والثاني اما ان يكون دائرا بين الاباحة والاستحباب او بينهما وبين الوجوب او بين الاستحباب والوجوب او بين الاباحة والاستحباب والوجوب
او بين الكراهة والوجوب وعلى كل منها اما ان يكون احتمال المحبوبية مسببا من الامكان الذاتي دون امارة عليه اصلا او يكون مسببا من الامارات
الغير المعتبرة كالخبر الضعيف وامثاله والاول لا يجوز فيه والثاني فاما ان يكون احتمال المحبوب مع وجود الدليل المعتبر على نفيه او لا وعلى الاول فاما ان
يكون الدليل مفيدا للعلم او لا كالظنون الاجتهادية وعلى الاول فاما ان يكون مع العلم الاجمالي بعدم استحباب الواقعي كدوران الامر بين الاباحة
والوجوب او لا والحق جواز التسامح والحكم بالاستحباب في جميع صور المذكورة الا ما استثني فيما ذكر ظهر ان مورد التسامح هو فيما كان الشي محتمل المحبوبية
مسببا من الامارات مع عدم احتمال المفسدة وثانيا في بيان موارد الكراهة وهو دوران الامر بين الاباحة والكراهة وبينها وبين الحرمة وبين الكراهة
والحرمة وبين الثلثة وبين الاستحباب والحرمة المقام الثاني في بيان عدم جواز التسامح في الوجوب والحرمة وجوازه في الاستحباب والكراهة اما الاول فلان
بعد تطابق العقل والشرع على نفي التكليف فيما لا يعلم التكليف لا بد من الحكم بالوجوب من حصول العلم العقلي او الشرعي به والمفروض انتفاؤهما من الدليل
الغير المعتبر وح القول بالوجوب اما ان يكون بالوجوب الواقعي او الظاهري والاول تشريع لفرض عدم العلم به والثاني ايضا تشريع لاقتضاء العقل والشرع
نفيه واما الثاني فبالنسبة الى الاستحباب الواقعي والكراهة الواقعي فلا يجوز لكونه تشريعا لفرض عدم العلم به واما الاستحباب الظاهري او الكراهة كذلك فيجوز
وذلك لان الحكم موقوف على الدليل القطعي وهو موقوف على الصغرى القطعي والكبرى كذلك وكلاهما موجودان في المقام وذلك لان بعد وجود الخبر الضعيف
مثلا على الاستحباب يحصل الصغرى اعني هذا مما يحتمل المحبوبية احتمالا مسببا من الامارات مع عدم احتمال المبغوضية وهذا الصغرى قطعي ويضم اليه كلية الكبرى
وهو ان كلما كان كك يكون اتيانه حسنا عقلا وفاعله ممدوحا عقلا وان لم يكن في الواقع كذلك وكذا في الشرع لان كلما حكم به العقل يحكم به الشرع وهو
المطلوب لان الاستحباب الشرعي ليس الا ما يمدح فاعله ويؤكده الشرع وهو وجهان الاول ظهور كلام جماعة في دعوى الاجماع فعن عدة الداعي بعد نقل الروايات
التي يأتي اليه الاشارة فصار هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين وعن ذكرى احاديث الفضائل يتسامح فيها عند اهل العلم وعن المشارق قد اشتهر بين
العلماء ان الاستحباب انما يكتفى فيه بالادلة الضعيفة ثم قال في جملة كلام له لكن اشتهار العمل بهذه الطريقة بين الاصحاب من غير نكير ظاهر وعن كتاب الرعاية
للشهيد الثاني جوز الاكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الاعمال لا في صفات الله واحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث لا يبلغ الضعف حيث م
حد الوضع والاختلاف لما اشتهر بين العلماء المحققين من التساهل في ادلة السنن وليس في المواعظ والقصص غير محض الخير وعن الوجيزة للبهائي قد
شاع العمل بالضعاف في ادلة السنن وان اشتد ضعفها وعنه في الاربعين بعد نقل بعض الروايات هذا هو سبب تساهل فقهائنا في البحث عن
دلائل السنن وعن الوسائل هذه الاحاديث سبب تسامح الاصحاب وغيرهم في الاستدلال على الاستحباب والكراهة بعد ثبوت اصل المشروعية وفي
كلام بعض الاجلة العلماء المحققون يتساهلون كثيرا في ادلة السنن في بعض موارده اجماع حقيقة كدوران الامر بين الاباحة والوجوب وعدم ثبوت
الثاني فان نفي التكليف اجماعي واستحباب الاحتياط اجماعي الثاني الاخبار منها صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شي
من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله لم يقله ومنها الحسن كالصحيح لهشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال من بلغه شي من الثواب على شي فصنعه كان
له وان لم يكن على ما بلغه ومنها خبر صفوان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه شي من الثواب على شي فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول الله لم يقله
ومنها خبر محمد بن مروان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شي من الثواب ففعل ذلك طلبا لقول النبي ص كان له ذلك الثواب وان كان النبي لم
يقله ومنها خبر اخر لمحمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر ع يقول من بلغه ثواب من الله على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث
كما بلغه ومنها المروي عن ابن طاوس في كتاب الاقبال عن الصادق ع قال من بلغه شي من الخير فعمل به كان له ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه ومنها ما اشار
اليه ابن فهد في عدة الداعي فقال روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه عن الائمة ان من بلغه شي من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر
كما نقل ومنها الاخبار الواردة في الاحتياط وهو مختص ببعض الموارد وهو فيما يحتمل الوجوب والحرمة وجه الاستدلال ظاهر لان بعد وجود الخبر الضعيف
يحصل الصغرى اعني هذا مما بلغه له ثواب وذلك ما الصغرى بالفرض واما الكبرى فلعموم بعض الروايات ولاطلاق بعض الروايات لا يقال الروايات ضعيفة وكلما بلغه م
لانا نقول بعضها صحيحة وضعف غيرها منجبر بالشهرة لا يقال المسئلة اصولية واخبار الاحاد لا يكون حجة فيها لانا نقول بعد انضمام الاخبار بالشهرة
العظيمة وظهور دعوى الاجماع من كثير من العلماء يحصل القطع بالصحة ولو لم يحصل فلا باس به لكونها موافقا للدليل العقلي كما مر وهذه الادلة تجري
في الكراهة ايضا اما الدليل العقلي فلانه يحتمل ان يكون تركه محبوبا واما ظهور دعوى الاجماعات المنقولة فظاهر واما الاخبار فلانه مما بلغه ثواب على تركه هذا

فيما لم يحصل العلم الاجمالي بعدم الاستحباب والكراهة فظاهر واما مع العلم الاجمالي كدوران الامر بين الاباحة والوجوب او دوران الامر بين الاباحة
والحرمة فلان الصغرى موجودة اعني هذا مما يحتمل المحبوبية والثواب فعلا او تركا ويجري معه العقل والاجماعات المنقولة والاخبار تثبت الاستحباب الظاهري
ولا تنافي بينه وبين العلم الاجمالي بعدم الاستحباب الواقعي والادلة الدالة على البرائة لا تنافي ما ذكرنا لانها تنفي العقاب لا الثواب هذا فيما لم يكن دليل وهذا م
اجتهادي ظني على نفيه فظاهر واما مع وجود الدليل الظني المعتبر على نفيه كما لو دل خبر صحيح على عدم الاستحباب او الكراهة او الوجوب او الحرمة مع وجود خبر
ضعيف دال على احدها فلان الصغرى اعني محتمل المحبوبية موجودة والادلة جارية فيه الاجماع في الوجوب والحرمة كما يقولون في ابواب الفقه الاظهر الاقوى
ذلك ولكن الاحوط ذلك نعم فيما حصل العلم التفصيلي بعدم المحبوبية كالعلم بالاباحة مع وجود الخبر الضعيف على الاستحباب لا يجوز التسامح لعدم الصغرى
اعني هذا مما يحتمل المحبوبية ولا يجري معه الاخبار للعلم بكذبه وبعدم بلوغه عن النبي ص وكذا لا يجوز فيما كان احتمال المحبوبية مسببا من نفس الامكان الذاتي
وذلك لان الصغرى في الدليل العقلي وان كان موجودا لكن كلية الكبرى ممنوعة لعدم حكم العقل هنا بمدح فاعله بل الفاعل بهذه الاحتمالات بعد سفيها
والاخبار ايضا لا تشمله لعدم صدق البلوغ وعلى فرض تسليم الصدق لا ينصرف اليه البلوغ واما فيما كان احتمال المحبوبية مسببا من الامارات مع احتمال المفسدة
فيه فلو كان من باب دوران الامر بين الوجوب والحرمة او مع الاباحة فالعقل لا يحكم بمدح فعله او تركه للتحكم والاخبار ايضا لا يشمله ولو كان من باب دوران
الامر بين الاستحباب والكراهة فالعقل ايضا لا يحكم بمدح فاعله او تاركه ولو كان من باب دوران الامر بين الاستحباب والحرمة فالعقل يحكم بحسن تركه من باب تقديم
محتمل المفسدة الكثيرة على محتمل المنفعة القليلة ولو كان من باب دوران الامر بين الكراهة والوجوب فالعقل يحكم بحسن فعله من باب تقديم محتمل المنفعة الكثيرة
على محتمل المفسدة القليلة وبما ذكرنا ظهر ان المناط ليس هو الخبر الضعيف بل هو ما يحدث بالصغرى القطعي وينضم اليه كبرى القطعي الحاصل من العقل والشرع
وهذا المركب دليل فمن منع ان كان مراده الاستحباب او الكراهة الواقعية فهو حق لكونه تشريعا وان كان مراده الاستحباب الظاهري فقد عرفت ان كان هو التشريع
فهو فاسد لانه هو ادخال ما ليس من الدين في الدين وبعد وجود الدليل العقلي يكون ادخال ما في الدين فيه وان كان هو الادلة الدالة على اعتبار الشرائط
في قبول الرواية كقوله تعالى ان جاءكم فاسق فالجواب ان النسبة بينها وبين الاخبار التي ذكرنا عموم من وجه لا عمية الاول من حيث الثواب والعقاب واعمية
الثاني من كون المبلغ عادلا او فاسقا وما ذكرنا اقوى لاعتضاده بالشهرة وظهور اجماعات المنقولة مع ان التخصيص في الاخبار بالعادل مناف لظاهر
سياقها في مقام التسامح ومع كون المراد العادل لا وجه للتخصيص بالثواب سلمنا عدم الترجيح مع الاخبار لم يكن الامر بالعكس فح يتساقطان ويكون حكم العقل
سليما عن المعارض مع ان على فرض تسليم ترجيح ما ذكره الخصم فهو ظاهر يجب صرفه في مقابل الدليل العقلي فتدبر وينبغي التنبيه على امور الاول لا فرق فيما
ذكرنا بين العبادات والمعاملات لاشتراك الادلة وكذا لا فرق بين ان يكون مفاد الرواية الضعيفة استحباب عمل مستقل كالصلوة والصوم والدعاء والسلام
والذكر والتعقيب والزيارة وامثالها واستحباب شي في اثناء العبادة على وجه الجزئية والشرطية والركنية نعم اذا احتمل منافاته للعبادة فلا يجوز التسامح الثاني
يجوز التسامح في مقام الوعظ والنصايح لتصريح ظهور دعوى الاجماع من بعض كما مر وللسيرة ولقوله تعالى تعاونوا على البر والتقوى وكذا يجوز في تعزية سيد
الشهداء عليه الاف التحية والثناء الثالث لا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الرواية الضعيفة من طريقنا او من طريق العامة وهل يجوز بكل ما لم يكن حجة كفتوى
الفقيه او لا الاقرب الاول لجريان الدليل العقلي واطلاق الاجماعات المنقولة وهل يلحق به الاسباب الغير المتعارفة مما ثبت عدم اعتباره بالدليل كالقياس و
الاستحسانات والمصالح المرسلة والرمل والجفر والاستخارة او لا اشكال من ان القول به مستلزم للاعتناء بها في الشرع وقد عرفت عدم الاعتناء بها في الشرع
اصلا ومن جريان الدليل لكن منعه في غير القياس كالرمل وامثاله الاتي من وجه لعدم اعتبار احد عدم اعتنائهم بها في الشرع اصلا ومع ذلك يكون من عمل
بها في الشرع مستحبا عقلا بخلاف القياس سيما الاولوية لذهاب جمع من الخاصة على اعتبارها فتدبر الرابع لو حصل الظن الغير المعتبر بكون الرواية الضعيفة
موضوعة هل يجوز التسامح ام لا والاقرب الاول لاشتراك الادلة بل القول به وان حصل الظن المعتبر من الظنون المطلقة على كونه موضوعا لا يخ عن قوة
نعم لو كان الظن المعتبر من الظنون الخاصة كشهادة العدلين فلا يجوز لعدم حكم العقل في ذلك الخامس هل يترتب على ما ثبت استحبابه بالتسامح ما يترتب على
ما ثبت استحبابه بالدليل المعتبر كالنذر بان قال من فعل مستحبا فعلي كذا ام لا نسب الثاني الى المحقق الخراساني في حيرة قائلا لا يمكن ان يقال ادلة السنن
مما يتسامح فيه بينهم بناء على ما ورد عن الصادق ع باسانيد مختلفة فيها الحسن والصحيح انما كان مفاده مجرد ترتب الثواب لا انه شرعي يترتب عليه الاحكام الوضعية
والحق انه لا بد من ملاحظة ما دل على الوضعية فان كان عاما فالظ شموله للمقام ولو كان مط فالانصراف الى هذا الاستحباب مشكل وان كان القول بالاشتراك لا
في الحكم لو وجه السادس هل يتوقف جواز التسامح للعامي على تقليد المجتهد او لا بل يجوز له ذلك من غير تقليد نسب الاول الى سيد الاستاد واختاره ايضا بعض
المحققين لكنه مشكل لعموم الروايات ولاستقلال العقل في حسن الاقدام الا ان يمنع الاستقلال العقلي العامي في نفي احتمال المبغوضية السابع هل يجوز
الفتوى او العمل بمجرد الرواية الضعيفة من دون الاجتهاد فيه او لا بل يجب الاجتهاد او لا والحق وجوبه في الفتوى والعمل على وجه الاستحباب الواقعي واما على
الوجه الاستحباب الظاهري فلو كان المورد مما يحتمل ان يحصل العلم بعد الاجتهاد على حكم المنافي للاستحباب الظاهري كالوجوب سيما على فرض اشتراط العلم
بالوجه او نيته او يحدث احتمال المفسدة بعد الفحص كالاطلاع على رواية ضعيفة دالة على حرمته فلا يجوز لان في بعض الموارد لا يجوز الحكم بالاستحباب
والحكم به تشريع وقبل الفحص فيه يحتمل ان يكون فيجب الفحص من باب المقدمة وكذلك الامر في جانب الكراهة واما لو لم يحتمله كالقطع بعدم المفسدة مع احتمال
كونه واجبا او مباحا مع العلم بانه لو اجتهد لم يحصل العلم بعدم الوجوب بل غايته حصول الظن الاجتهادي بالعدم ومعه يجوز التسامح فيجوز كالامر في
منزوحات البئر فان احتمال المفسدة فيها منفي قطعا بناء على فرض عدم الوجوب لاخبار في المقدرات مختلفة والعلم حاصل بان الاجتهاد لا يوجب العلم بمرتبة
معينة منها كعشرة دلاء في الفارة غايته الامر حصول الظن بها وهو لا ينافي الحكم بالاستحباب الظاهري بمرتبة اخرى منها كخمسة دلاء فيها والحاصل ان ما ذكرنا

حجية الظن في الموضوع المستنبط

من الموارد التي لا يتسامح لو احتمل ان يصير المورد بعد الاجتهاد منها فلا يجوز التسامح بل يجب الاجتهاد لاحتمال كونه منها وكون الحكم بالاستحباب شرعيا وكونه
محتملا فيجوز للعلم بعدم التشريع ويجوز التسامح ولو بعد الاجتهاد وكذلك الامر في جانب الكراهة فتدبر المقام الثالث في الظن من حيث المواردة توضيح
المطلب ان الظن بالحكم الفرعي قد عرفت سابقا انه قد يكون لاجل الظن بالصدور وكان الوضع قطعيا وقد يكون لاجل الظن بالوضع والموضوع المستنبط وكان
الصدور قطعيا كقوله تعالى انما الخمر والميسر رجس من عمل الشيطان فان الصدور قطعي ووضع الرجس للنجس ثابت بالاجماع المنقول من الشيخ وقد يكون الصدور والوضع قطعيا
لكن الارادة او الحجية تكون ظنية كقوله تعالى اقتلوا المشركين الا اليهود فان حجيته في الباقي مشهور وان فرض تخصيصه المدرك بها وقد يكون الكل قطعيا والكن
تشخيص الموضوع الصرف يكون ظنيا كقول العادل بان هذا الماء نجس او طاهر وهذا كلب او شاة فكان الظن بالصدور يكون منشأ للظن بتعلق حكم الشارع
فكل يحصل من سائر الاقسام وح هل يكون الظن المطلق الحاصل به من سائر الاقسام حجة كالظن الحاصل بالصدور او لا توضيح المطلب يقع في مقامات
اربعة الاول في الظن المتعلق بالموضوع المستنبط المتعلق بالحكم الفرعي وهو ينقسم الى اقسام ثلثة قسم يكون الدليل الشرعي فقط او مع الدليل العقلي القطعي
على حجيته كتصريح اهل اللسان والامارات العرفية كالتبادر وعدم صحة السلب في مقابلهما بعد ثبوت تجرد اللفظ عن القرينة والدليل الشرعي فيهما هو
الاجماع والسيرة واما الدليل العقلي كما في الامارات منها التبادر فان السبق فيه يقيني وكذا بديهية من مرجح ايضا يقيني لبطلان الترجيح بلا مرجح وانحصار
المناسبات الذاتية والقرينة او الوضع ايضا يقيني وبطلان الاولى ايضا يقيني وانتفاء الثاني ايضا يقيني فيما فرض القطع بانتفائها ومعه يحصل القطع
بالوضع وقسم يكون الدليل الشرعي على عدم اعتباره وذلك كالظن الناشئ من الدليل اللمي والاستحسانات كقولهم في اثبات الحقيقة الشرعية بانه لولا الوضع
يلزم التجشم في نصب القرينة لكثرة الاستعمالات والدليل الشرعي فيه هو الاصل والاجماع على عدم مدخلية العقل في الاوضاع وقسم يكون محل الشك
وذلك كالاستقراء المفيد للظن والشهرة بين العلماء والاجماع المنقول من العلماء كما ترى في ادعاء الشيخ ره في الرجس انه بحسب اللغة النجس اجماعا واخبار الاحاد المروية
عن ائمة الاطهار ع كما في خبر زرارة من السؤال في بعض مسح الرأس وجوابه ع لمكان الباء والكلام انما هو في القسم الثالث من انه هل يكون حجة ام لا يمكن
الاستدلال على حجيته بوجوه الاول الاصل الذي ذكرنا عن بعض في اول البحث من ان الاصل حجية الظن حتى يثبت الدليل على العدم الثاني قوله تعالى
ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا اما باقتضاء المنطوق وذلك بناء على كون التبين اعم من العلمي والظني او باقتضاء المفهوم وبانه يدل على حجية خبر الواحد
المروي عن الائمة واذا ثبت حجية الاستقراء والاجماع المنقول بالاجماع المركب الثالث ان الالفاظ محمول على المعاني على حسب فهم العرف فحصول
العرف بالاجماع والكتاب العمل وعند حصول الظن صدق العرف موجود فيكون معتبرا الرابع بناء العقلاء على ترتب الاثار عند حصول الظن
وهو حجة حتى يثبت الردع الخامس انسداد باب العلم في تشخيص الاوضاع بيانه ان استنباط الاحكام غالبا انما يكون بالالفاظ والعلم في اغلبها
منسد كما لا يخفى لان المدرك غالبا اما ان يكون هو قول اللغوي وهو لا يفيد الا الظن واما ان يكون هو الامارات العرفية وهي ايضا لا تفيد الا
الظن غالبا وح فيما لا يمكن تحصيل العلم اما ان يكون مكلفا بتحصيل العلم او لا يكون له تكليف بالنسبة الى غير المعلومات او يكون مكلفا بالاحتياط
او العمل بالظن او بالوهم او بالتخيير او بالتبعيض وكلها باطل الا الظن كما مر سابقا السادس ان بعد ثبوت انسداد باب العلم في نفس الاحكام وحجية الظن المطلق
فيها على مذهب من يقول بانقلاب الاصل كلية فظاهر ح يحتاج عدا الحجية الى اقامة الدليل واما على مذهبنا من بقاء الاصل وعدم انقلابه الا في الجملة واحتياج
الحاق كل سبب الى وجود معمم من التعميمات فحجية هنا اما باعتبار ان الانسداد انما حصل من الهيئة الاجتماعية من الصدور والوضع فتخصيص حجية الظن
في الاول دون الثاني تحكم او باعتبار انه ولو سلم انفتاح باب العلم في الاوضاع غالبا وعدم مدخليته في الانسداد الغالبي في الاحكام الا ان ما ثبت حجية الخبر الصحيح
المقطوع الوضع وظني الصدور يثبت حجية الخبر المقطوع الصدور ومظنون الوضع من الخبر الصحيح بقاعدة التحكم لان الاول كما انه ظن حاصل من الخبر الصحيح
متعلق بالحكم الفرعي فكذا الثاني والفرق بان الظن في الاول انما هو من جهة الصدور وفي الثاني انما هو من جهة الوضع وهذا لا يكون فارقا للفرق وح اذا ثبت حجيته
في الثاني بقاعدة التحكم بل يلزم منه ترك العمل به في بعض الصور ترجيح المرجوح على الراجح توضيحه انا قد اثبتنا حجية الخبر القوي والشهرة في المسألة الفرعية ولو
كان الخبر الصحيح مثبتا للوضع مع كون صدور اللفظ منه مقطوعا فان جهة الصدور قطعي ومن جهة الوضع والدلالة ظني بالظن الحاصل من الخبر الصحيح والخبر القوي
لو كان مقطوعا من حيث الوضع ومظنونا من حيث الصدور بالظن الحاصل من القوي فلا ريب ان الظن الحاصل من الخبر الصحيح صدورا في اثبات الوضع
المستلزم للحكم الفرعي يكون اقوى من الظن الحاصل من الخبر القوي صدورا في اثبات الحكم الفرعي وح اعتبار الثاني دون الاول ترجيح للمرجوح على الراجح
السابع الاجماع المركب بان كل من قال بحجية الظن في الاحكام قال به في الاوضاع ولا عكس كالسيد حيث يعمل بالظن في الموضوعات المستنبطة كما مر لنا
الاشتراك ولا يعمل به في الاحكام الثامن اجماع العلماء على حجية الظن في اللغات والظن في كلامهم مطلق وح يحتاج عدم الحجية الى الدليل والمفروض عدمه
التاسع انا مكلفون بالواقع لانصراف الالفاظ الى نفس الامر فاذا امكن تحصيل العلم فهو والا يجب العمل بالظن والجواب عن الاول ان الاصل قد مر في اول
المبحث من ان الاصل عدم حجية الظن وعن الثاني ايضا قد مر من عدم دلالته الا على اعتبار قول العادل ولا على اعتبار خبر المفيد للظن لكون التبين
فيه عليا وعن الثالث من وجوه الاول ان الصدق على سبيل الحقيقة عند حصول الظن الشكوك الحجية ممنوع ولذا لا يطلق عليه القطع بل راجع ذكر الظن
يكون مذموما كاذبا بل اللازم في العرف في التقييد بان مظنون كذا الثاني انه لو سلم فانما يكون في الامور الغير المهمة من موارد التسامح واما في الامور
المهمة فلا يكون الصدق موجودا الثالث ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية ومنصرفة اليها لاصالة الحقيقة ولا بد في الصدق من حصول العلم او
الظن من دليل دال على اعتباره والمفروض عدمه هنا وعن الرابع من وجهين الاول منع ترتب الاثار في الامور المهمة بل بناؤهم يكون على العدم واما في موارد
التسامح فانما هو بالتسامح الثاني منع ترتب الاثار عند حصول الظن الضعيف بل بناؤهم على العدم واما في الظنون القوية فلو سلم فلا يكون حجة بالاجماع

المركب

المركب بين الظنين بالنسبة الى سبب واحد وح يحصل التعارض ويكون الاصل سليما عن المعارض وعن الخامس بمنع انسداد باب العلم في الموضوعات المستنبطة
لان الالفاظ الموجودة في الكتاب والسنة اما ان يكون معناه العرفي واللغوي متحدا كالامر والنهي والفاظ العموم ومباحث الاوامر والنواهي واشتراط بقاء
المبدأ في المشتق والامر المعلق على الشرط ونحو ذلك او يكون مختلفا او يكون مشكوكا وعلى الاول باب العلم منفتح لامكان الرجوع الى العرف وتشخيص الحقيقة والمجاز
بالامارات القطعية كالتبادر وعدم صحة السلب وامثالهما وعلى الثاني فبناء على تقديم العرف فكذلك واما بناء على تقديم اللغة فيمكن تشخيصه بقول اللغوي
ودوله فيها حجة بالاجماع من المتقدمين والمتأخرين وبتقرير المعصوم لان تدوين كتب اللغة كان في زمان الائمة وكانت مرجعا للعمل للعلماء ولم يحصل
الردع للمعصوم وعلى الثالث الاصل هو الاتحاد وهو حجة بالاجماع ويكون مرجعه العرف ويكون كالاول ولو سلم الانسداد وعدم الاجماع على حجية قول
اللغوي والاستقراء والاصل لكن بعد تسليم الانسداد يكون اخذ هذه الظنون هو القدر المتيقن لان كل من عمل بالشهرة والخبر والاجماع المنقول عمل بها ولا
عكس وح هو حجة والحاق غيره محتاج الى الدليل وعن السادس بمنع جريان قاعدة التحكم وترجيح المرجوح على الراجح توضيحه ان بعد انفتاح باب العلم الشرعي في اغلب
الموضوعات المستنبطة وندرة الموارد المنسدة لا يكون للموضوعات المستنبطة مدخلية في الانسداد الاغلبي وينحصر الانسداد الاغلبي بالظن الصدوري وهو
لازم للعمل سواء علمنا بالظن في الموضوعات المستنبطة لعدم كفاية العمل بهذا الظن لرفع الانسداد الاغلبي وبعد ثبوت العمل بالظن من حيث الصدور على اي تقدير
يكون هو القدر المتيقن والخارج عن تحت الاصل ويبقى الظن في النادرة المنسد في الموضوعات المستنبطة تحت الاصل ولا بد في الحاقه من اثبات عدم الفرق
لجواز الفرق وح الحاقه بدون اثبات عدم الفرق قياس مع انه مع الفارق لتحقق الانسداد الاغلبي في الصدور دون الوضع نعم بعد ثبوت حجية الظن لو لم يكن
القدر المتيقن موجودا فلا بد من التخصيص والقول بعدم الحجية في البعض من اثبات الفرق والدليل والمقام من الثاني كما عرفت ولا يجري ايضا مقدمة عدم الكفاية
لرفع الانسداد الاغلبي بالعمل بالظن من جهة الصدور وعن السابع بان القدر المتيقن من مورد الاجماع هو الاصل والظن الناشئ من العرف واللغة لا مثل الظن الحاصل
من الشهرة والاجماع المنقول وامثالهما لكون حجيتها خلافية بل الظاهر من الاكثر العدم ولم يظهر من سيد المرتضى ره العمل بالظن المطلق في الاوضاع وعلم
بالاصل لا نعلم كونه من باب الظن بل الظاهر عدمه ومثله عن الثامن وعن التاسع بانا مكلفون بالواقع على فرض امكان تحصيل العلم وعلى فرض عدمه مكلفون
بالحكم الظاهري الناشئ من الاصول لعموم ما دل على حجية الاصول وسلمنا لكن في صورة تعذر العلم يجب الاتيان بالمشكوك والموهوم والمظنون في محتمل الوجوب
والترك في محتمل الحرمة ولانه بعد نفي حجية الظن فلا بد ولا يمكن تتميم الوجه الخامس بان الالفاظ الموجودة في الكتاب والسنة بعضها مما يكون من مستحدثات
الشارع كالصلوة والزكوة والطهارة والنجاسة والبيع وهكذا واثبات الوضع في زمان الشارع لها وكذا تشخيص الموضوع له من انه وضع للاركان مثلا
او الزائد عليه لا يكون الا بالاستقراء والشهرة وامثالهما لعدم امكان تشخيصها بالقول اللغوي لعدم فيها ولا بالامارات العرفية لعدم كوننا في زمان
الشارع حتى نلاحظ حال العرف فيها وبعضها مما لا يكون له وضع شرعي لكن الاتحاد بين اللغة والعرف العام محل تامل واثبات الاتحاد ليس الا بالاصل
وكذا الاستقراء لعدم حجية الاصول في الموضوعات المستنبطة من باب التعبد الصرف وبعضها انما يحصل القطع بالاتحاد بين تشخيص العرف فيها قد يكون
بالامارات التي هي محل الشك من انها ناشئة عن القرينة ام لا ولا يتم هذا الا باصالة عدم القرينة التي مدركها الاستقراء والغلبة وهذا قد يكون مع المعارض
والترجيح بينها لا يكون الا بالظن الناشئ من الاستقراء وامثاله وقد لا يمكن التشخيص لاختلاف العرف فيها كدخول الغاية في المغيا ام لا وبعضها مما
يحصل القطع بالاختلاف وهذا لا بد فيه من تشخيص المعنى اللغوي حقيقة ومجازا وقد يكون قول اللغويين فيه في ادعاء الوضع او العدم نصا وقد يكون
ظاهرا كقولهم قد استعمل في ذلك او بمعنى ذلك وعلى الاول منهما قد يكون مع المعارض والترجيح ليس الا بالظني وقد يكون مشكوكا من ان المراد به الحقيقة او المجاز
كان يذكروا للفظ معاني متعددة والشك في انها كلها على سبيل الحقيقة او المجاز او التبعيض وح لا بد من الرجوع الى الاصل من ان الاصل في كلام اللغويين بيان المستعمل
فيه او الحقيقة او المختلف فيه هذا الاصل مدركه ظني كالغلبة وامثالها ثم ما علم حقيقته قد يحصل الشك في كون استعماله مع القرينة المفيدة او المخصصة ام
الصارفة ام لا ومدرك اثبات ارادة العموم او المطلق او الحقيقة ليس الا اصالة عدم التقييد وعدم التخصيص وعدم القرينة ومدرك هذه الاصول ليس الا
الاستقراء لا يقال مدرك هذه الامور اعني اصالة عدم النقل وعدم الوضع وعدم القرينة وعدم التقييد وامثالها هو الاجماع على حجية الاصول العدمية
وكذا مدركية العرف ولا ريب في حجيته في الالفاظ لانا نقول هذا مسلم فيما كان صدور اللفظ شفاهيا بالنسبة الى السامع مع عدم نصب القرينة من جانب المتكلم
واما الولم يكن كذلك كما في الفاظ الكتاب والسنة بالنسبة الينا بل مع القطع الاجمالي بورود التخصيصات والمقيدات والصوارف الكثيرة فيهما مع عدم الدليل الشرعي
على التعيين فيكون بناء العرف على ذلك مع امكان تحصيل العلم ممنوع اذا عرفت ذلك فنقول في تشخيص الاوضاع والامارات في الفاظ الكتاب والسنة
اما ان يكتفي بالعلم بما يحصل معه القطع بالوضع والارادة ويرجع الى الاصل في غيره ولا ريب في لزوم المحذور من الخروج عن الدين والعسر والحرج بناء
الاحتمالات لندرة الادلة العلمية كما عرفت لكونها غالبها مستندة الى الظن والعمل بالبعض من قول اللغوي والامارات والاصول والاستقراء يحكم
صرف لعدم الدليل على اعتبار بعض دون بعض لا من الكتاب لا من السنة ولا العقل ولا الاجماع اما الاجماع فلان العلماء كما عملوا بقول اللغوي عملوا
بغيره ايضا واما غيره فظاهر مع ان حجية قول اللغوي من حيث هو اما ان يكون لاجل كونه خبرا من غير الهيئة او يكون لاجل كون قوله مفيدا للظن وعلى
المناص في تشخيص الاوضاع الابد والاول ممنوع لعدم الدليل عليه كيف يكون قوله حجة مع كونه فاسقا مع احتمال الخطاء في اجتهاده وكان لو
العادل في اخباره صدور الرواية عن المعصوم محل الخلاف كما عرفت في السابق لان المناط لو كان هو الايات والاخبار فهو بالشمول للثاني اولى
ولو كان هو العقل فلا ريب انه يحكم باخذ الثاني لكونه اقوى الظنين وكيف كان الظن الحاصل من الخبر الصحيح والاجماع المنقول وامثالها في اللغة
حجة كالظن الناشئ من الغلبة في الالفاظ المهجورة التي لا يمكننا تشخيص الوضع فيه بالاجتهاد في حال العرف لتقدم عرفه علينا فنقول في الالفاظ التي

المقام الرابع في الظن الحاصل في المسئلة الاصولية المتعلقة بالحكم الفرعي

يمكن تشخيص وضعه بالاجتهاد في حال العرف كالامر والنهي بمجموع مباحثهما واشتراط بقاء المبدأ في المشتق وكون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن الضد او
عدم الامر بالضد والنهي في العبادات موجبا للفساد ام لا ومباحث العام والخاص والمطلق والمقيد والمفاهيم وهكذا لا يجوز العمل بالظن لانفتاح باب العلم
فيها لامكان تشخيصه بالرجوع الى العرف المقطوع الحجية لانا نقول هذا فاسد لان المستحدثات الشرعية اثباتها انما هو بالامارات والرجوع اليها من
التبادر وغيره في العرف المتشرعة الكاشف عن زمان الشارع كما مر في الصحيح والاعم وحجية الامارات لا يكون من باب الظن المطلق بل من باب بناء العقلاء
والسيرة المستمرة وتقرير المعصوم في زمانه وعمل العلماء بل العقلاء كافة ومثله القول اللغوي والاصول من اصالة الاتحاد وعدم النقل وعدم الاشتراك وعدم
الترادف وعدم القرينة وامثالها فباب العلم في اغلب الاوضاع مفتوح والمورد الخالي عن الامارات والاصول والقول اللغوي واختصاصه مدرك بالظن المطلق
كما مر في الاجماع المنقول من الشيخ في الرجوع الى ندرة غاية الندرة نعم يمكن تتميم وجه السادس هو الاظهر والاقوى بان بعد ثبوت الانسداد يكون اخذ الظن
من الشهرة او الخبر القوي في جهة الصدور وطرح الظن الحاصل من الخبر الصحيح من جهة اثبات الوضع ترجيح بلا مرجح لاشتراكهما في الندرة وعدم الدليل الشرعي
على اعتبارهما في افادة الظن ولا يكون القوي والشهرة هو القدر المتيقن بالنسبة الى الصحيح والشهرة في اثبات الوضع لعدم الدليل عليه توضيح المطلب ان
بعد الانسداد العمل بالاخبار الصحيحة والموثقة والحسان والضعاف المنجبرة في جهة الصدور هو القدر المتيقن لعدم كفاية غيرها في دفع المحذور قطعا لكثرتها
في الفقه وح بعد العمل بها اما ان يرتفع المحذور ام لا وعلى الاول يلزم طرح الشهرة والقوي وظهور عدم الخلاف في جهة الصدور فهو خلاف ما سبق من
حجيتها وعلى الثاني فاما ان يكون رفع المحذور موقوفا على العمل بها في جهة الصدور والوضع معا او الاول دون الثاني او بالعكس او باحد الامرين وعلى الاول
والثالث يثبت المطلوب والثاني فاسد لندرة الشهرة المجردة والقوي في جهة الصدور كما في الخبر الصحيح والشهرة في اثبات الوضع وعلى الاخير لا بد من ترجيح
الاول من مرجح والا يلزم التحكم والمفروض عدم الترجيح لا من الاجماع لكون كل منهما خلافيا ولا من الكتاب لان اية النبأ لو تم فهي اقوى بالشمول في الخبر الصحيح
في الموضوع المستنبط ولا من الشهرة لكون المشهور ظاهرا على عدم اعتباره في الاحكام واعتباره في الاوضاع بنشاء من اطلاق كلامهم من حجية الظن في
الاوضاع ولا من العقل ولا من كونه قدرا متيقنا ولا من كونه مظنون الاعتبار دون الاخر وح الحكم بالعمل به في الاحكام دون الموضوعات تحكم صرف بل
ترجيح للمرجوح اعني اخذ الخبر القوي في جهة الصدور وطرح الصحيح في اثبات الوضع على انا نقول اذا ثبت حجية الشهرة والاجماع المنقول في جهة الفرع يثبت
حجيته في الاوضاع واثبات الوضع بالاجماع المركب لان الظاهر عدم الفارق ولم يكن الامر بالعكس لان السيد المرتضى ره يقول بمنع حجية الظن في
الفروع مع انه يعمل به في الموضوعات المستنبطة فتدبر **المقام الرابع** في الظن الحاصل في المسئلة الاصولية المتعلقة بالحكم الفرعي وذلك كما لو حصل
الظن بان العام المخصص حجة في الباقي فمنه يحصل الظن بوجوب قتل المشركين الا اليهود مثلا في قوله اقتلوا المشركين الا اليهود وهو ايضا على ثلثة اقسام قسم
يكون الدليل الشرعي على حجيته وهو الظن الذي كان بناء العرف على العمل بها كالظن الحاصل بارادة الحقيقة عند فقد القرينة والظن الحاصل من
ارادة المقيد من المطلق عند تعاقبهما وكون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وقسم يكون الدليل الشرعي على عدم اعتباره وذلك كالظن الحاصل من
القياس والاستحسانات وقسم يكون محل الشك وذلك كالخبر الواحد وامثاله والكلام انما هو في هذا الظن من كونه حجة ام لا يمكن الاستدلال على حجيته بالامور
السبعة التي مضت في الموضوعات المستنبطة الا الاخير اعني الاجماع فان حجية الظن في المسئلة الاصولية خلاف المشهور والجواب عما سوى الخامس والسادس
هو الجواب كما مر فارجع واما الخامس اعني ادعاء انسداد باب العلم فيها غالبا فان الانسداد ممنوع لانفتاح باب العلم فيها غالبا وذلك لان المسائل الاصولية
اما ان تكون من مباحث الالفاظ في اثبات الوضع وتشخيص العرف واثبات حجية العرف في تشخيص الارادة واما ان تكون من مباحث الادلة العقلية الخارجة
عن جهة العرف واللغة فان كانت من الاول وذلك كتشخيص العرف واللغة في مسئلة المشتق ومباحث الاوامر والنواهي ومباحث العموم والخصوص وارادة
المقيد من المطلق عند تعاقبهما ومباحث المفاهيم وكون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل ثم اثبات حجية العرف والامارات العرفية
والقول اللغوي واثبات حجية اصالة الحقيقة واثبات حجية العام بعد التخصيص فباب العلم الشرعي فيها منفتح لان مناطها هو العرف وهو موجود فينا
ويمكننا تشخيصها به وحجيته في اثبات الاوضاع والامارات مما لا ينبغي ان يرتاب فيه لدلالة بناء العقلاء والسيرة القطعية وتقرير المعصوم
وعملهم في المحاورات على طريق العرف وكذا الكتاب والعقل والاجماع وان كانت من الثاني وذلك كالامر مع العلم بانتفاء الشرط واجتماع الامر
والنهي وترك الاستفصال واصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير والاجتهاد والتقليد والتعادل والتراجيح فالعقل مستقل في ادراك الحكم
في هذه المباحث والشرع اعني الاخبار الواردة في اصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير والتوقف والقرعة ايضا منطبق معه ولم يكن باب
العلم فيها منسدا الا اقل قليل لا يبقى من جملة المسائل الاصولية هي حجية الاخبار وباب العلم فيها منسد ومن جملتها حجية قول المجتهد لنفسه او لمقلده
فان ما ذكره لحجية الخبر الواحد والشهرة لانا نقول باب العلم الشرعي ان كان فيها منسدا الا ان باب العلم العقلي منفتح اما في الثاني فلان بعد حصول
الظن بحجية قول المجتهد وحرمة التقليد عليه نقول له اما ان لا يكون مكلفا اصلا او يكون مكلفا بتحصيل العلم او يكون مكلفا بالتقليد او
بالاحتياط او بالعمل بالظن والاحتمالات كلها فاسدة كما حقق في الاجتهاد والتقليد الا الاخير ويتعين العمل به كما حقق في الاجتهاد والتقليد فيكون العقل
مستقلا في ادراك الحكم ولا يكون هذا عملا بالظن بل عمل بالقطع والظن انما هو محدث لصغرى الدليل كما لا يخفى لا ان يكون مستند الحكم في الكبرى
حتى يكون الحكم ظنيا واما الاول فكذلك لانا نقول بحجية اخبار الاحاد لم يثبت بدليل شرعي كما مر وح المكلف اما ان يكون مكلفا ام لا الى اخر ما مر وثبت حجيته
بالدليل القطعي وربما تكون المسئلة اصولية يحصل الظن ولا يجري فيه هذا الدليل العقلي لندرته وندرة المتفرعات عليه من الفروع كتعارض عرف
السائل والمسئول في بعض الصور او دخول الغاية في المغيا فان حال العرف في الثاني مختلفة والعقل غير مستقل فيه وفي الاول العقل لا يكون حاكما

في بعض

المقام الخامس في الظن المتعلق بالموضوع الصرف والعنوان الجزئي

في بعض الصور وحال العرف فيه ايضا مشتبه وح لو كانت الشهرة في المسئلة على احد الطرفين لا يجري فيها الدليل الذي ذكرنا لامكان الاحتياط فيما يتفرع
عليها في الفروع لندرتها والانسداد الاغلبي في الاصول يستلزم الانسداد الاغلبي في الفروع واما الانسداد في بعض موارد الاصول لا يستلزم الانسداد الاغلبي
في الفروع فربما يستلزم كالخبر الواحد للتحري فيلزمه الحكم بوجوب العمل بالظن لبطلان سائر الاحتمالات وربما لا يستلزم كتعارض عرف السائل والمسئول فيحكم
بالرجوع الى الاصول وطرح الظن وح حكم العقل بحجية الظن موقوف على تحقق الانسداد الاغلبي حتى صار سببا لبطلان سائر الاحتمالات واثبات حجية
الظن التي هي مسئلة اصولية والحكم بالحجية ايضا تابع للمحذور كما عرفت في السابق والعلم الحاصل من العقل بعد تحقق الاضطرار لا ينتج انفتاحا في الاصطلاح
لان المراد من الانفتاح وجود الدليل على حجيته من حيث هو مع ان بعد تحقق هذا الاضطرار وثبوت حجية الظن لا مشاحة في الاصطلاح ولا ثمرة لسواء سميته
انفتاحا او انسدادا واما عن السادس فلان العمل بالظن في المسئلة الفرعية اعني من حيث الصدور هو القدر المتيقن ولازم العمل سواء علمنا بالظن في المسئلة
الاصولية ام لا لكون الانسداد الاغلبي حاصلا فيه ولا يكون للمسئلة الاصولية مدخلية فيه كما مر توضيحه ولا الاجماع لان كل من عمل بالظن في الاصول عمل به في الفروع
ولم يكن الامر بالعكس وح الظن في المسئلة الفرعية خارج عن محل الاصل على اي فرض والحاق الظن في المسئلة الاصولية اليه بقاعدة التحكم موقوف على اثبات
عدم الفرق شرعا او عقلا وكلاهما غير حاصل بل احتمال الفرق موجود لجواز كونها اهم من المسئلة الفرعية في نظر الشارع لكونها مبناها ولجواز كونها
مثل المسائل الكلامية في عدم حجية الظن فيها ولا يجري ايضا مقدمة عدم الكفاية لفرض حصول الكفاية بالعمل بالظن في المسائل الفرعية لندرة الانسداد
في الاصول كما عرفت ولا يكون ايضا اجماع مركب في البين بان كل من عمل بالظن في الفرع عمل بها في الاصول لذهاب المشهور الى حجية الظن المطلق في الفروع
وعدمها في الاصول وفيه لا يجري فيه ما ذكرنا اخيرا في تتميم وجه السادس في الموضوعات المستنبطة من ظهور الاجماع والاطلاق كلامهم في حجية الظن في الاوضاع
مع منع اكثرهم حجية الظن في الاحكام وكان اخذ في الاحكام دون الاوضاع تحكما صرفا وعدم الجريان هنا ان المشهور على عدم حجية الظن في الاصول تحت الاصل
ولا يلزم التحكم لذهاب المشهور على عدم حجيته في الاصول **المقام الخامس** في الظن المتعلق بالموضوع الصرف والعنوان الجزئي المستلزم للظن بالحكم الفرعي المخالف
للاصل والفرق بينه وبين الموضوع المستنبط ان الموضوعات المتعلقة للاحكام كالوضوء والغسل والجنابة والحيض والنفاس والاستحاضة والميتة والمذكى
والنجاسة والطهارة والسارق والزاني واللائط والمساحق والدين والقرض ورؤية الهلال والحاضر والمسافر والطلاق والنجس والماء والبول والصعيد والكر
وهكذا كليات تعلقت بها الاحكام اصالة فالماء طاهر والبول نجس والماء والطاهر لفظ موضوع للمعنى الكلي وهذا المعنى الكلي من حيث هو يسمى بالموضوع
المستنبط وبعد تحقق هذا الكلي في ضمن الخصوصيات يكون فردا لهذا الكلي ويسمى موضوعا صرفا فان كان الاشتباه في تشخيص المعنى تكون شبهة في الموضوع
المستنبط وان كان الاشتباه في تشخيص الفرد واندراجه تحت الكلي كالشك في ان هذا المائع هل كان بولا او ماء يكون شبهة في الموضوع الصرف والمصداق ولما كان
حكم الماهيات ساريا في الافراد بدلا كما في التكليفيات واستقلالا كما في الوضعيات بنحو الماهيات ساريا في الافراد وعرضا بالمقدمة لا بد من تشخيصها ومعرفتها
في مقام الامتثال فعلا او تركا فان حصل العلم فلا كلام فيها وقد لا يحصل العلم ولكن يحصل الظن وهو على اقسام ظن قام الدليل الشرعي على اعتباره كالظن بالعدد
وبافعال الصلوة والقبلة وتميز الحيض والاستحاضة والقروح والجروح وقسم يكون الدليل الشرعي على عدم اعتباره كقول العدل الواحد في الزنا واللواط وامثالهما
وقسم يكون محل الشك كالعدل الواحد ومجهول الحال والفاسق المتحرز عن الكذب والشياع والغلبة وامثالها في غير الزنا واللواط وامثالهما كالكرية والملاقات
ورؤية الهلال والكلام انما هو في هذا القسم من انه حجة حتى يجد الدليل على عدم اعتباره والحق فيه ما مر من ان الاصل عدم الحجية ووجوب الرجوع الى الا
من سوق المسلم وفعله ويده والاستصحاب وامثالها ان كانت موجودة ففي مستصحب الذي يحكم ببقائه سواء كان الشك في رفعه دفعيا كما لو كان قاطعا
باشتغال ذمته لمائة تومان مع القطع باداء دفعة او تدريجا لكن يحصل الشك في انه تماما او نصفا فيحكم ببقاء نصفه للاستصحاب ولا يعتبر الظن المتعلق
باداء تمامه وفي مستصحب العدم كالقطع بانه اخذ مقدارا لكن يشك في انه اخذه مائة او تسعين دفعة او تدريجا فيحكم بالتسعين لاصالة عدم الزائد وفي المشكوك
البدوي مع عدم وجود سبب اخرى يرجع الى الاصول العملية في كل مورد ما يقتضيه ذلك المورد من اصل البراءة او الاحتياط او التخيير او اصل الطهارة او اصالة
الحرمة في اللحوم والفروج وهكذا ولا يعتبر فيها الظن المطلق ولو بعد انسداد باب العلم غالبا في الاحكام الصرفة لاصالة حرمة العمل بالظن واصالة العمل
بالاصل حتى وجد الدليل على اعتباره والدليل على اعتباره لا يتم من الوجوه السبعة التي مضت في حجية الظن المطلق في الموضوع المستنبط والجواب عن
غير وجه الخامس والسادس هو الجواب ثمة واما وجه الخامس فتقريره هنا بان باب العلم بالواقع في الموضوعات الصرفة منسد غالبا منها الطهارة والنجاسة
لعدم العلم في غالب الاشياء بطهارتها الواقعية بل العلم الاجمالي حاصل بمخالفة الواقع للاصل المعمول به لكثرة المشتبهات منها اصالة الطهارة للعلم بنجاسة غالبها
سيما ارض الحمام وغسل المذكى في الاسواق والاشياء في سوق المسلمين من يد من لا يعلم الطهارة ولا يبالي بها كالدهن واللبن المستعمل في ايدي الالوار
والخبز الحاصل من ايدي اهل السوق وهكذا وطين الطريق ومنها تغسيل الميت وتكفينه والصلوة عليه في القرى سيما في الالوار والاتراك وامثالها لان العلم
حاصل بعدم اداء اغلبها على وجه الصحة ومنها التذكية فان كل واحد من افراد اللحم الموجود لا يحصل العلم بكونه مذكى بحسب الواقع مستجمعا لجميع الشرائط
او ميتة بل العلم الاجمالي حاصل بعدم حصول الشرائط في بعضها وكذا سائر الاشياء الموجودة في سوق المسلم ويده وكذا في فعل المسلم من جهة الصحة والفساد
والملكية والعدم وامثالها ولا ريب في حصول العلم الاجمالي بكون بعض هذه المشكوكات مخالفا للواقع لما يقتضيه الاصول ولا يكون من باب شبهة القليل
في الكثير كما لا يخفى وح فاما ان يجب اعتبار العلم الاجمالي والاحتياط الكلي والاحتراز عن الكل سواء كان الاحتمال مظنونا او مشكوكا او موهوما او يجب طرح
العلم الاجمالي والعمل بالاصول مطلقا او التخيير او التبعيض بنحو ما مر في الدليل الرابع او يجب الاحتراز عن المشكوكات والموهومات دون المظنونات او بالعكس
وكلها باطل الا الاخير وهو المطلوب اما الاول فللزوم العسر الموجب للاختلال في نظام معيشة بني ادم واما الثاني فلتخصيص الاصول بالعلم بالمخالفات الواقعية

لان الاصول كقوله كل شئ طاهر حتى تعلم والعلم اعم من الاجمالى والتفصيلى كما مرّ مع ان بناء العقلاء على اعتبار العلم الاجمالى وعدم ارتكاب الجميع واما
الثالث فباطل عقلا وشرعا وكذا التخيير والتبعيض تبعا للاخر وهو المطلوب والجواب ولا ان انسداد باب العلم غالبا فى الموضوعات الصرفة لا يستلزم الا
الاغلبى فى الاحكام والموضوعات المستنبطة لجواز الانفتاح فيها غالبا كما فى طهارة الاشياء للعلم باصل الحكم والموضوعات المستنبط وكذا فى البو
بخس واشباله واما تحقق الكلى فى الموضوع الخارجى فربما كان الغالب مشتبها بحسب الواقع لكن الشارع جعل الاسباب كالسوق وفعل المسلم ويده وهكذا
فيها قايما مقام العلم وثانيا ان المناط اما ان يكون هو انسداد باب العلم بالواقع مع قطع النظر عن العلم الاجمالى او يكون هو الانسداد مع العلم الاجمالى
الحاصل من كثرة الشبهات والاول فاسد لان الانسداد بحسب الواقع لا يوجب الانسداد بحسب الظاهر لان العلم بالحكم الظاهرى فى الكل منفتح لان حجية سوق
المسلم ويده وفعله واصالة الطهارة واصالة الفراش حتى يحصل العلم بالخلاف اجماعية والسنة المتواترة دالة عليها وليس المناط عند الشارع فى الموضوعات
هو الواقع بل المحض غير حرام فى بعض الموضوعات والثانى ايضا فاسد بوجوه الاول منع العلم الاجمالى لان مجرد كثرة الشبهات لو كانت منشأ للعلم
الاجمالى لكان كل شخص عالما بنجاسة لانه يرتكب الامور المشتبهة كثيرا ما بعد ويحصى فى كل يوم الثانى سلمنا لكنه يكون من باب شبهة القليل فى الكثير ولا
اعتناء به اصلا كما سيجئ فى اصالة البراءة الثالث ان الاشياء المشتبهة الموجودة فى السوق وفى يد المسلم وفى فعله لا تكون مرتبطة بشخص واحد ومعه لا يجب
الاجتناب كما سيجئ فى الاستصحاب فى صورة الشك فى الحادث مثلا لو حصل العلم بنجاسة احد الحوضين المسبوقين بالطهارة احدهما منه والاخر فى بيت جاده
لا يجب عليه الاجتناب من حوضه الرابع سلمنا لكن الشبهة لا تكون دفعية مع حصول العلم بينها بل تكون تدريجية مثلا لو حصل العلم للمجتهد بان فى اجتهاده
من اول الطهارات الى الديات يحصل الخطاء او حصل العلم بان اللحوم الموجودة فى السوق وما سيجئ غدا وهكذا يكون بعضها ميتة وارتكاب تدريجا سلما
لا ارتكاب المحرم الواقعى الحاصل بين هذه الارتكابات التدريجية لا يجب الاحتراز لعدم الدليل عليه بل الادلة دالة على عدم لزوم الاحتراز ومنها العقل
السيرة ومنها الاخبار المتواترة الواردة فى سوق المسلم واصالة الطهارة وغيرها كما لا يخفى ومنها عمل المعصومين وتقريرهم لانا نعلم علما ضروريا ان
زمان المعصومين كان كزماننا فى انسداد باب العلم بالواقع فى الموضوعات الصرفة مع العلم الاجمالى لهم فى الجملة ويعاشرون الناس ولم يكن بناؤهم على التحرز
او الامر بالتحرز بل يامرون بعدم التحرز كما يدل عليه بعض الاخبار الخوارج ضيقوا على انفسهم وان الدين اوسع من ذلك واخذ الظن فى بعض الاحكام فى الموضوعات فتقريره
مستلزم للعسر بل اختلال النظم كالنجاسة كما لا يخفى على من له روية فى احوال الورعين واهل السوق والظلمة سيما فى الطهارة والنجاسة واما السادس
بان بعد انسداد باب العلم ووجوب العمل بالظن يكون العمل بالظن من حيث الصدور المتعلق بالحكم الفرعى دون الظن من حيث اثبات الموضوع الصرف المستلزم
للحكم الفرعى ترجيحا بلا مرجح او ترجيح المرجوح على الراجح والجواب عنه منع التحكم وذلك لان العمل بالظن من حيث الصدور واجب العمل سواء علمنا بالظن فى
الموضوعات الصرفة ام لا والحاق الظن بالموضوعات الصرفة محتاج الى الدليل ووجود احد المعممات وهى مفقودة اما الاجماع المركب فظ لانه ليس كل من
عمل بالظن فى الاحكام عمل به فى الموضوعات لان من جملة الظنون هو الخبر الواحد الصحيح والموثق والمشهور على حجيتها فى الاحكام دون الموضوعات واما عدم
الكفاية فلفرض حصول الكفاية لان انسداد باب العلم بالواقع فى الموضوعات الصرفة لا يستلزم انسداد باب العلم بالظاهر ولا فى الاحكام كما عرفت فلا يكون لها مدخلية
فى انسداد باب العلم فى الاحكام واما الثالث فلان بعد كون العمل بالظن فى الاحكام هو القدر المتيقن لا بد من الحاق الظن بالموضوع الصرف البرالى الثبات
عدم الفرق عقلا او شرعا والمفروض عدمه لجواز كون هذه الشبهات مثل سائر الموضوعات فى عدم اعتبار الظن فيها عند الشارع وكان المناط عنده هو
الحكم الظاهرى الثابت بالاصول كما عليه المعظم لجواز كونها كبعض الموضوعات فى اعتباره فيها لجواز التلفيق وحيث لم يكن دليل على الالحاق التفصيل
يكون باقيا تحت اصالة حرمة العمل بما وراء العلم المقام الثانى فى الظن المتعلق بالموضوع الصرف الرجالى لا اشكال فى حجية بعض الظنون فى الموضوعات
الرجالية وذلك كما لو شهد عادلان بعدالة الراوى مع العلم بان شهادتهما انما تكون من باب تحصيل العلم بالعدالة بالمعاشرة لان حجيته لا يكون محل التامل
وكذا لا اشكال فى عدم حجية بعض الظنون وذلك كما لو شهد الفاسق او الكافر واشباههما ممن انتفى عنه الشرط بعدالة الراوى انما الاشكال فى حجية بعض الظنون
وذلك كاخبار العدل الواحد او العدلين بعدالة الراوى او امامية او كونه فطحيا او ناووسيا او كيسانيا وهكذا مع كون شهادتهما من باب اجتهادهم وكذا غيرها
كما سيجئ توضيحه بعد ويمكن الاستدلال على حجيته بالوجوه التى مضت وبعض ما سيجئ وكلها فاسد كما مر بعضها وسيجئ بعضها الا الانسداد وتوضيح الكلام
يقع فيه فى امور الاول فى ان التذكية فى الرواية هل تكون من باب الفتوى او من باب الحكم او من باب الشهادة او من باب النبأ المطلق او الخاص او الاصطلاح او من
باب اهل الخبرة او من باب الظن الاجتهادى وقبل الدخول فى المقصود لا بد من تشخيص معنى هذه الامور لا ريب فى كون الخبر والرواية المصطلحة وكذلك الخبر والرواية
المطلقة المقابلة للشهادة والشهادة والفتوى والحكم كلها من افراد الخبر المطلق المقابل للانشاء وهو الاعلام المطلق لما له نسبة فى الخارج وبين هذه
الاقسام تفاوت لغة واصطلاحا اما الفتوى فهو فى اللغة ما يسئل الحاكم فى المسئلة وفى الاصطلاح هو اخبار الحاكم الحكم عن الله تعالى فى الواقعة التى كانت متعلقة
الحكم سواء كانت خاصة او عامة وسواء كان اخبارا كقوله الكلب نجس او انشاء كما يسئل عن الاخبار كقوله احترز عن شرب الخمر ومن لوازمه عدم وجوب قبوله الا فى صورة
انحصار المجتهد بخلاف الحكم وكذا يجوز نقضه لمجتهد اخر فى بعض الصور بخلاف الحكم كما سيجئ توضيحه فى الاجتهاد والتقليد واما الحكم فهو فى اللغة له معان منها فرمان
واذن وفى الاصطلاح هو الزام خاص من الحاكم فى واقعة خاصة المتعلقة بامر المعاش المطلق لرأى الحاكم لرفع الخصومة المقصودة فيما يكون قابلا للخصومة سواء
كانت موجودة بالفعل ام لا واما الشهادة فهو فى اللغة گواهى دادن واخبار عن اليقين وفى الاصطلاح قال بعضهم انه هو الاخبار الجازم بحق لازم للغير
وذكر بعضهم لكفاية الغير مع كون المقام مما يكون شانه غرامة الشاهد ولو لم يكن مطابقا للواقع مطلقا سواء كان فى الاحكام او فى الموضوعات وكيف كان اشتراط
اخبار الجزمى فى الشهادة مما لا اشكال فيه ولا خلاف فيه واما النبأ المطلق فهو فى اللغة والعرف العام هو الاعلام عن الشئ على سبيل الجزم وتقرير المعنى

بالموضوع الصرف والحكم الظنى المتعلق

الخاص هو المقابل للشهادة والرواية فى اللغة نقل سخن از كسى نمودن وفى اصطلاح اهل الدراية واهل الحديث الخبر والرواية والحديث مترادف كما فى تعريف
الحديث وهو الاعلام القطعى او الظنى بلا واسطة او معها عن قول النبى صلى الله عليه وآله والائمة او فعله او تقريره الموسطة بالحكم الشرعى فقد يسمى شيئا واحدا نبأ من جهة
اخرى كاخبار زيد عن مجئ عمرو من السفر فانه قد يكون شهادة وقد يكون رواية ونبأ فلو فرض كون المقام عند الحاكم مع كون مقصوده ترتيب الاثار الشرعية
واخبره الشاهد يكون شهادة وقد لا يكون كذلك بل منظوره مجرد الاعلام فيسمى نبأ ورواية وكذا فى اخبار رؤية الهلال قد يكون المقام هو مقام الاثبات
عند الحاكم لاجل حكمه على الناس فيسمى شهادة وقد لا يكون كذلك بل كان منظوره مجرد الاعلام فيسمى نبأ والعرف حاكم بذلك الفرق بين هذه الاقسام
عرفا قطعا واما كون الشئ من باب اهل الخبرة فظ وذلك كاعتبار قول اللغويين فى اخبار المعنى اللغوى وقول الطبيب الحاذق فى اخباره عن المرض اذا
عرفت ذلك فاعلم ان المقام ليس حكما بلا اشكال ولا خلاف لعدم الزامه ولان فى الحكم لم يعتبر العدد اجماعا وههنا محل الشك والخلاف ولعدم كونه قاطعا
ولا يكون من باب الفتوى ايضا قطعا لعدم كونه اخبارا عن حكم الله تعالى بل هو اخبار عن الموضوع الصرف الخارجى اعنى كون الراوى عادلا مع ان فتوى
المجتهد للمجتهد لا يكون حجة بالاجماع وهنا ليس كذلك بل حجة لو فى الجملة مع ان التعدد لا يشترط فى الفتوى اجماعا وهنا خلاف بينهم على ان الفتوى لا
يكون حجة من باب الظن ولا ريب فى اشتراط الظن النوعى هنا ولا يكون من باب الرواية لعدم كونه نقلا لكلام الغير لانه اخبار عن كون هذا عادلا او
فاسقا ولا يكون من باب كونه خبرا مصطلحا وحديثا ورواية مصطلحة لعدم كونه اعلاما عن قول النبى صلى الله عليه وآله او الامام او فعله او تقريره الا ان يكون دليل على
الحاق هذا بالرواية من حيث كون ثمرة قبول الرواية والحديث من العادل المذكى مع انه لم يمكن دليل شرعى عليه لما سيجئ من فساد ما تمسكوا به ولا يكون
ايضا من باب اهل الخبرة والا لزم كون المناط نفس الوثوق كاخبار اللغويين والطبيب لا كون المذكى عادلا مع ان المشهور ظاهرا على اشتراط العدالة مع ان
الخبرية انما تكون فى الامور الخفية المختصة باطلاعها طايفة مخصوصة والاطلاع على العدالة الظاهرية او من اخبار الغير لم يكن كذلك مع انه لم يكن دليل
على اعتبار الواحد من اهل الخبرة مطلقا لجواز اعتبار التعدد كما فى الشهادة على اثبات اللحم وشد العظم فى الرضاع من كون المرجع فيه الى العرف واهل الخبرة ولا يكتفى فيه
الواحد واما فى مثل اخبار الطبيب بالمرض المبيح للافطار او التيمم فهو انما يكون من باب الظن للاجماع على اعتبار مطلق الظن فى الضرر بقى الكلام فى كونه من باب
الشهادة او من باب النبأ المطلق الذى كانت الرواية فردا منه او من باب الظن الاجتهادى والفرق انه ان كان من باب النبأ المطلق والخاص او الاصطلاح اعنى
الحديث من باب كونه فردا للخبر المطلق فيلزم قبول قول المذكى الواحد ان قلنا بتمامية الادلة على حجية الخبر الواحد ولا يعتبر فيه التعدد ولا العدالة ان قلنا
بتمامية منطوق اية النبأ واية النفر ويعتبر العدالة ان قلنا بتمامية المفهوم دون غيره وان قلنا بعدم تمامية الادلة على حجية الخبر فيعتبر فيه العلم ولا يكفى
التعدد فى الاثنين فصاعدا وان كان عادلا ولو قلنا من باب كونه شهادة فيلزم فيه الاثنين والعدالة وكون شهادته على سبيل الجزم بمعنى انه ان كان
من باب الشهادة فالاصل فيه حجية شهادة العدلين الا ما اخرج بالدليل من عدم حجيتها كما فى الزنا او حجية الواحد فى مدركه الاصل سيجئ ذكره وان قلنا
بعدم تمامية الاية على حجية الواحد فى النبأ ومنع كونه شهادة ومنع انصراف ادلتها الى مثل هذا ينحصر يكونه من باب الظن قال الشهيد فى عدة الشهادة و
الرواية تشتركان فى الجزم وتنفردان ان كان المخبر عنه ان كان عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى
يوم القيمة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان وقد يقع الالتباس بينهما فى صور الاول رؤية الهلال فان وجوب
الصوم او حرمته لا يتشخص لمعين فهو من هذه الجهة عام ورواية ومن حيث تخصيص اليوم المخصوص القابل للنزاع فى المعاملات خاص وشهادة والاقوى
التعدد فيها الثانى المقوم فانه منصوب لتقويمات لا نهاية لها عام ورواية ومن حيث كونه اخبارا من قال المخصوص لشخص مخصوص خاص فشهادة الرابع
القاسم من حيث كونه قاسما لكل متمة رواية ومن حيث التعيين فى كل قضية شهادة الخامس المخبر عن عدد الركعات والاشواط فمن انه مخبر عن الزام
حكم مخلوق فهو كالرواية ومن حيث انه الزام لمعين فهو كالشهادة السادس المخبر بالطهارة والنجاسة السابع المخبر عن القبلة والاقرب فى هذه الخمسة الاكتفاء
بالواحد الا فى الاخبار بالنجاسة الا ان يكون يده ثابتة عليه باذن المالك الثامن المفتى فلا خلاف فى انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله تعالى
وجل الى الخلق فهو كالراوى ولانه وارث النبى صلى الله عليه وآله والامام الذى هو واحد واما قبول الواحد فى الهدية وفى تحويل دار الغير فهو شهادة وهو خاص لكن يعتبر
فيه الواحد عملا بالقراين المفيدة للعلم ولهذا قيل ولو كان صبيا ومنه اخبار المؤمن فى اهداء العروس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج
عن الشهادة والرواية وان كان شبيها بالرواية كان قويا وليس اخبارا وهذا لا يسمى الامين المخبر فى فعله شاهدا ولا راويا مع قبول قوله وحده فى هذا
انه المذكى او ميتة لما فى يده وقول الوكيل بعت وانا وكيل وهذا ملكى انتهى كلامه ما اوردناه ذكره عن الشهيد واورد عليه المحقق ره ما حاصله ان من يقول
انه يكفى الواحد فى الرواية ان اراد بالرواية المصطلحة التى هو واحد من ادلة الفقه فلا معنى للتفريعات التى ذكروها من رؤية الهلال وغيرها كما مر ولا يكون
التذكية رواية بهذا المعنى وان اراد به الخبر المطلق المقابل للانشاء والمفروض ان الرواية فرد منه ففيه انه لا معنى لاشتراط كون المخبر عنه عاما اذ قد يكون
خاصا مع كونه غير شهادة كاخبار زيد بمجئ ولده من السفر مع ان اكثر الروايات خاص لانه اخبار عن سماع خاص او رواية خاصة ان اعتبر نفس الزام الحق
فى الشهادة دون الخبر فلا وجه لتحقيقه بالفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر عنه فى اول كلامه ولا تخصيص الحق بالمخلوق فى الشهادة كما يظهر من وسط كلامه اذ قد
تكون الشهادة فى حق الله تعالى كالشهادة على شرب الخمر للاجراء الحد وجعل هذه الامور المذكورة اخبارا قسما ثالثا ايضا ينافى ارادة المعنى الاعم والظاهر ان مراده
هنا هو الخبر المقابل للشهادة لا الخبر المصطلح فالمعتبر الواضح ان كل خبر يسمع فيه الواحد الا الشهادة وهو اخبار جازم على سبيل الجزم عن حق لازم للغير
عن غير الحاكم ووجهه ان اقوال المسلمين وافعالهم محمول على الصحة كما حقق فى مقامه ويقتضى الاكتفاء بالواحد فى الجميع وذلك فيما لا يرجع حكمه الى غير المخبر واضح واما
اذا اوجب تكليفا فيعارضه اصالة البراءة عن التكليف فلا بد من اثبات التكليف من ظن بالصدق انه بد من كونه قول المسلم ليرفع الظن الحاصل باصل البراءة

و من جهة الفتوى

من فرع على اعتبار المقام فى العدل والفرق بين الركعات والقرب و اللحم عن الحكم والشهادة فى الحاكم

وهو اما بعد الى الراوي مضافا الى الاسلام او بالتثبت المحصل للظن بالصدق فهذا خبر ثبت للتكليف وان كان مع ذلك معارضا بفعل مسلم آخر وقوله
وكان في واقعة خاصة فما ينبغي فيه التعدد كما في الشهادة فلا بد من ملاحظة ادلة حجية الخبر الواحد من انها تفيد حجية الخبر المصطلح او مطلق الخبر ونقل
الادلة وابطل دلالتها على حجية الخبر الواحد كما سنذكره ثم قال والجواب ان هذا البناء باطل اذ ليس ذلك من باب الخبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد
بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم صدقها عليه عند التامل فان التذكية في المقام ليس من اثبات الحق اللازم للغير
او للخالق مع ان العلم معتبر في الشهادة غالبا بخلاف ما نحن فيه سلمنا انها شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد في التذكية فالاولى ان يقال انه من باب الظن
الاجتهادي الى ان وجه كلام الشهيد ره في اخذ العموم في الخبر دون الشهادة بان المراد ان العموم يوجد في الرواية دون الشهادة ويلزم كون الشهادة دائما مخصوصة
دون الخبر وهو كما ترى ومرامه الفرق في الجملة فلا يرد عليه ان بينهما فرقا آخر وهو الاخذ في الشهادة كونها اخبار الحق اللازم للغير بخلاف الخبر فانه لا يوجد فيه
الا على سبيل التبعية والاستلزام كالفتوى ثم قال وحفظ الاصول في هذا الباب للتفرقة بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل الشهادة اصلا و
يطلب فيه العدد وهو مشكل لان ما ذكره من الميزان في الشهادة كثيرا ما يتخلف عنه مع لزوم العدد في الشهادة الا ما اخرجه الدليل فليس باولى من دعوى كفاية
مطلق الخبر الا ما اثبته الدليل والمتبع هو ما اقتضته الادلة في خصوصيات المقام الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل
فيها العدد الا ما اكتفي فيه بالواحد فانما خرج بالدليل ثم قال بعد اسطر والحاصل ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية اذا كان مسدودا فالمدار على الظن
هو يحصل بالخبر بمجرد التعدد بل الواحد واما اثبات حقوق الله وحقوق الناس فالمدار عليه على العلم او البينة او اليمين فلم يجعل الشارع فيهما بالعلم
مطلق الظن فمثل اخبار الطبيب عن اثبات اللحم وشد العظم للرضاع وعن كون الصوم مضرا للمريض واخبار اهل الخبرة والارش ونحو ذلك فهي مثل الفتوى
يكفي الواحد ولا وجه لاشتراط العدد كما وقع عن بعض الفقهاء وتوضيحه ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات تعلقت بما هو في نفس الامر
فان حصل للمكلف العلم فهو والا فيرجع الى الظن لاستحالة التكليف بما لا يطاق والعدالة من هذا القبيل فالمعتبر في الطبيب واهل الخبرة والمذكي هو كونه معتمدا به
لا من باب الرواية ولا من باب الشهادة انتهى ما اوردنا ذكره عنه وثانيا الفرق بين الخبر المقابل للشهادة والشهادة لو كان بمحض كون المورد في الاول عاما
وفي الثاني خاصا كما ظهر من كلام الشهيد ره والمحقق ره فينتقض في الاول باخبار زيد بمجيء ولده من السفر فان المورد خاص ولا يكون شهادة جزما ويلزم
كون الاخبار في الموضوعات الصرفة كلها شهادة لكون المورد فيها خاصا وليس كذلك قطعا ويلزم منه القول بكفاية الواحد في الشهادة في الموضوعات
الصرفة كلية على مذهب من قال بتمامية ادلة النبأ الا ما خرج بالدليل لكون المورد من الموضوعات الصرفة ولا يقول بالفارق المذكور بذلك ولو كان
بان الشهادة ترجع الى حق المخلوق والخبر يرجع الى حق الخالق فينتقض الاول بالشهادة على شرب الخمر لاجراء الحد لانه شهادة والحق حق للخالق وينتقض
الثاني باخبار زيد بمجيء ولده من السفر لامر الدنيوية فانه حق للمخلوق ولا ريب في كونه خبرا ولو كان بمحض الالزام في الشهادة دون الخبر فيلزم لو قال العدل
بان هذه ميتة كونه خبرا لعدم الالزام فيه وليس كذلك قطعا ولو كان المرجع هو العرف فلا وجه لما ذكره من الفرق والحق ان المناط هو العرف المتشرعة لو كان
المورد مما ثبت له حقيقة شرعية على خلاف اللغة لان الفرق الذي ذكروه والتعريف الذي صدر منهم ان كان من باب اصطلاحهم فلا يكون تكلم الشارع
عبارة مع عبادة على اصطلاح الفقهاء الحادث بعد زمان الشارع بكثير وان كان من باب بيان معنى العرفي او اللغوي او الشرعي فقد عرفت انه لا يتم وينبغي
فالحق الحقيق بالاتباع كون المرجع الى صدق العرف المتشرعة اما لاتحاده مع اللغة للقطع بوجود هذه الاسماء من الحكم والشهادة والنبأ المطلق وسيما انها
في جميع الازمنة حتى قبل زمان الشارع واما لكشفه عن حقيقته في زمان الشارع لانه لو كان للشارع فيه اصطلاحا فلا ريب انه جعلوه لفرد من المعاني
الكلية كالحكم لو نقله الشارع عن المعنى الكلي اعني الالزام المطلق الى فرد منه اعني الالزام الخاص من الحاكم الشرعي وهو المناط في حمل اللفظ وحجية الصدق
مختلفا اذ اعلام العادل قد يصدق الفتوى عليه وقد يصدق الرواية المصطلحة عليه وقد يصدق عليه الخبر المقابل للشهادة وقد يصدق عليه الشهادة وقد
يلتبس بين الاول والثاني او بين الاخيرين او بين الكل وهكذا وح لا بد من الرجوع الى الدليل في المعلومات من انه يقتضي في الفتوى بالاكتفاء باعتبار الواحد
مط اولا او التفصيل وكذا في الحكم وساير الاقسام وفي المشكوكات من ان الدليل يقتضي اعتبار اعلام العادل الواحد مط الا ما خرج بالدليل او العكس مط ثم
العدد المتيقن انه لو كان الاعلام قطعيا في مورد خاص في اثبات حق لازم للغير كما في الافتاء يسمى شهادة واما الاعلام الظني فلا يكون شهادة قطعا للتبادر
القطع من قوله شهد فلان والتكذيب لغة لو قال انا شاهد بعد العلم بكونه ظانا فيه ومع انتفاء ساير القيود قد يعلم صدق عدم الشهادة وقد يكون مشكوكا
فيه ولو كان الاعلام ظنيا او عدم الالزام فيه او عدم كون المورد عاما او عدم كون المقام مقام اثبات حق لازم للغير كما في المقام لكون الاعلام فيه ظنيا مع عدم
الالزام فيه وهكذا فلا يعلم كونه شهادة مع عدم انصراف ادلة الشهادة اليه ومنه لا يعلم كونه خبرا مقابلا للشهادة سيما مع كون الاعلام فيه ظنيا والمورد خاصا
حتى يحكم بكونه نبأ وان امكن انكار نسبة المطلق عنه لكن الحكم بكونه نبأ مقابلا للشهادة حتى يحكم بكفاية الواحد على فرض تمامية ادلة الخبر الواحد مشكل
ولا يكون صدق العرف من باب الاول او الثاني معلوما وح يجوز ان يكون من الاول او الثاني ولا يكون دليل على حجية العدل الواحد في النبأ المطلق المقابل للانشاء
ولا للنبأ المقابل للشهادة ولا للنبأ الاصطلاحي المرادف للحديث والرواية ولا لهذا النبأ الظني الناشي من اجتهاداتهم في احوال الرجال بكونه اماميا
او ثقة وهكذا لعدم تمامية الادلة الحجية للعدل الواحد ولا العدلين فصاعدا في غير الشهادة لاجل الاضطرار من انسداد باب العلم في الموضوعات الرجالية
بقي الكلام فيما ذكره المحقق القمي ره اما ما اورد على الشهيد بانه اراد بالخبر الرواية المصطلحة الخ فهو كلام متين واما ما قال بعده وجميع افعال المسلمين واقوالهم
محمول على الصحة وذلك يقتضي الواحد ففيه ان الكلام لا يكون في الواحد من حيث موافقته لاصل من الاصول كفعل المسلم وغيره بل في ان الواحد هل يكون
من حيث هو دليل اجتهادي بشرط في صورة مخالفته للاصول ام لا وقوله فلا بد من ظن بالصدق اذ بد الخ ففيه انه اول الكلام من ان الظن بالصدق الحاصل من الواحد

هل يكون

في ان [illegible] حقوق [illegible] على العلماء [illegible] [illegible]

هل يكون دليلا شرعيا ام لا واما ما قال بعده سلمنا كونها شهادة لكن لا دليل على لزوم التعدد فيه فيرد عليه ان الاصل يقتضي ذلك حتى يثبت خلافه كما سيجيء
واما ما قال بعده من ان ادعاء كون الاصل في الشهادة التعدد ليس باولى من العكس من ادعاء الاصل كفاية الواحد للتخلف ففيه ان في الشهادة قد اقتضت
الادلة كون الاصل فيها العدد وتخلف الميزان يخرجه عن موضوع الشهادة ان كان له مدخلية في الصدق ويدخل في موضوع آخر من النبأ او كونه من باب الظن
لا يكون مضرا وقوله الا ان يتمسك بالاستقراء ففيه ان الظن من الاستقراء حجيته محل الكلام ولو كان التمسك به من باب الاضطرار فالظن منه لا يكون
اولى من الظن الحاصل بالواحد فيما يكون المدرك منحصرا به فطرح الثاني دون الاول تحكم واما ما قال بعده فمثل اخبار الطبيب بالمرض يكون كالفتوى يرد عليه
انه يكون من باب الظن للاجماع على اعتبار الظن هنا والفتوى لا يكون من باب الظن واما ما قال بعده ان الاحكام الشرعية تعلقت بما هو في نفس الامر فان
حصل العلم فالعلم والا فالظن لاستحالة التكليف بما لا يطاق ففيه انه لو كان مكلفا بالواقع ونفس الامر مط فيلزم الاحتراز عن المشكوك والموهوم
في محتمل الحرمة والاتيان في محتمل الوجوب ايضا وهو ينفي اعتبار الظن وان كان موقوفا على امكان تحصيل العلم ومع عدمه يكون المتبع الاصل فلا يرد الا
وقد عرفت مما سبق ان الانسداد في الواقع لا يستلزم انسداد باب العلم في الظن وكذا الانسداد في الاحكام لا يستلزم الانسداد في الموضوعات وبالعكس واذا
عرفت كون المورد مشتبها لا بد من ملاحظة الاصل في المقام من ان الاصل هل يكون هو اعتبار قول العادل مط سواء كان في الاحكام او في الموضوعات
وسواء كان من باب الشهادة او من باب النبأ المطلق او من باب الخبر المصطلح او من باب الفتوى والحكم الا ما خرج بالدليل في الموارد الخاصة كفتوى المجتهد
للمجتهد وشهادة العادل في المرافعات وفي تذكية الشاهد يظهر هذا من عمل بقول العادل الواحد في اثبات النجاسة بل بمطلق الظن كابي الصلاح وتقي بن نجم
الدين بل اعتبر مطلق الظن وكالعلامة في التذكية في العدل الواحد وجهه انه لم يكن دليل خاص هنا على اعتبار قول العادل هنا فليس الا كون الاصل اعتبار
مط كما مر الا ما خرج بالدليل كفتوى المجتهد للمقلد وحكم الحاكم واخبار الوكيل والوصي عن فعله وذي اليد عن ملكه واخبار العادل في الرواية لاجل
انسداد باب العلم ويظهر هذا من المحقق القمي ره حيث ابطل الادلة الدالة على حجية الخبر العدل من حيث هو وعمل به في الرواية المصطلحة والموضوعات
الرجالية وغيرها لاجل انسداد باب العلم في الاحكام الشرعية او يكون الاصل عدم اعتباره في الخبر المصطلح او النبأ المطلق مط دون الشهادة مط ويظهر
هذا من الاكثرين وحيث بنى المسألة على انها من باب الرواية حتى يكون الواحد معتبرا او من باب الشهادة حتى لا يكون معتبرا والاصل في الاحكام و
الرواية هو اعتبار القول الواحد مط دون الموضوعات مط ولعل هذا مبني على كون الفرق بين الخبر والشهادة بالتعميم والتخصيص ففي الاحكام خبر لكون
متعلق قول المخبر عاما ويكفي فيه الواحد وفي الموضوعات شهادة لكون متعلقه خاصا ولا يكفي فيها الواحد والمراد بالاصل هو الاصل الثانوي بالاتفاق
على فرض من حيث الاصل الاولي فصاحب القول بالاعتبار مط او تفصيلا يدعي وجود الدليل الدال على اعتباره والمنكر ينكره والحق مع المنكر لان
الدليل على اعتباره مط او تفصيلا من حيث هو مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في اغلب الاحكام اما ان يكون هو الاجماع او الاخبار او الكتاب او العقل
وكلها فاسدة لما مر في الخبر المصطلح وفسادها هنا اظهر اما الاجماع فلان المدعي لم يدع الاجماع في مطلق الخبر بل ادعى في الخبر المصطلح قائلا ان الاخبار في
الكتب الاربعة كان معمولا عند العلماء قديما وحديثا وكيف يمكنه ادعاء الاجماع في مطلق الخبر حتى في الموضوعات لكون الاكثر على عدم اعتباره الا
ما خرج بالدليل في الموارد الخاصة كالوكيل والوصي وامثالهما واما المقام اعني التذكية لوجود الخلاف من كثير كما سيجيء في الاقوال واما الاخبار فلقوله
بعد التعارض عن الخبر بخذ الاعدل او الاوثق وامثالها فلا اختصاصه على فرض تماميته بالخبر المصطلح ولا يكون شاملا في الموضوعات وغيرها جزما سواء
كانت الموضوعات عند الرواة وغيرها وسواء كان المشهود له مشاهدا او ذا وباء واما العقل فلكونه خاصا بحجية العمل بما وراء العلم كما مر في الاصل الاولي واما
الكتاب فاية النفر لا تدل على ما مر ولو سلمنا دلالته فانما يتم في الفتوى بكون الانذار بعد الخروج وتعليم الاحكام مناسبا له دون الانذار في الموضوعات
وعلى فرض التسليم وعمومه يشمل الخبر الواحد في الرواية لا في الموضوعات مثل هذا عادل او فاسق او ميتة او سرقة وامثالها لعدم مناسبته لقبول قول
المنذر المستفاد من الاية لعدم توقف اخبار ما ذكر على الخروج والتفقه واما اية النبأ فهو وان كان عاما شاملا بل شمولها اظهر في الموضوعات لكون
موردها او لدلالتها بالاستدلال باشتراط العدالة للشاهد بهذه الاية الا انه كما عرفت سابقا غير تامة ومخدوشة من وجوه عديدة سيما مع كون المورد
مما يكون القول بالاكتفاء الواحد فيه مخالفا للاجماع فلا بد من اخراج المورد او الحمل على اعتباره في الجملة ولو كان مع ضميمة الغير او غيره من المحامل ولا يكون
الاول اولى سلمنا الاولوية لكن يجب تقييدها بغير الشاهد لما سيجيء من الادلة الدالة على اعتبار التعدد فيه ويحتمل ان يكون المقام من باب الشهادة
لكون المتعلق خاصا والحاصل ان الاصل عدم اعتباره مط وعدم تمامية الادلة لكن في الرواية لما كان افاد الظن وكان باب العلم فيه منسدا غالبا فعملنا
به لاجل الاضطرار ولو كان في المقام منسدا في الغالب بحيث كان طرح قول العدل الواحد في التذكية مستلزما للخروج من الدين او العسر والحرج كما
هو الحق وسيجيء توضيحه فنعمل به والا فنطرحه ونرجع الى الاصل ولو لم يكن دليل على ذلك لم يثبت اعتبار الواحد في الخبر مط ففي الشهادة اولى وبالاجماع
المركب لان كل من قال بعدم اعتباره في الخبر قال بعدم اعتباره في الشهادة وليس الامر بالعكس هذا قول العادل الواحد واما العدلين فالحق انه لو ثبت
مصداق الشهادة وماهيتها كما في بعض الموضوعات فالاصل اعتبارهما من حيث هو والدليل على ذلك القطع الحاصل من تراكم الظنون منها ظهور الاجماع
علاوة على ذلك حيث من يدعي في المقام وغيره لزوم التعدد يدعي انها شهادة ويجب فيه التعدد ولا يدعي الزائد على الاثنين والمنكر ينكر كون التذكية
شهادة ولا ينكر اعتبار التعدد فيها ويقول بالدليل العقلي بان العدالة شرط في الرواية وفرع لها فان الاصل يكفي الواحد فكذا في الفرع ولا ينكر
ايضا عدم كفاية الاثنين في الشهادة ومن انكرها يقول ليس شهادة لعدم كونها اعلاما عن سبيل القطع ولعدم كون المقام مقام اثبات حق لازم
للغير بحيث يظهر من الكل تسليم اعتبار الاثنين على فرض تحقق الشهادة الثاني الاستقراء لان الغالب في الموضوعات التي شانها الشهادة اعتبار العدلين

او يكون الاصل عدم اعتباره مط

في الاقوال في التزكية

بينها الثالث الاخبار المستفيضة منها ما رواه الشيخ وثقة الاسلام بسنديهما عن ابي عبد الله ع في الجبن قال كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان عندك الميتة ومنها ما روياه ايضا عن الصادق ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب قد اشتريته الى ان قال والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة والظاهر من البينة هو الشهادة بقرينة الخبر السابق في الرابع الكتاب منه قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم وهو وان اختص في بعض الحقوق الا ان الظاهر عدم الفرق بينها وبين غيرها من اغلب الموضوعات او بقرينة اية النبأ على فرض تماميتها لان امرنا بالتبين نحمله على اعتبار قول العادل في الجملة ولو بانضمام الغير الامر الثاني في الاقوال في التزكية اختلفوا في تزكية الرواة على اقوال ثلثة ذهب الاكثرون الى كفاية الواحد منهم العلامة في التهذيب وذهب المحقق ومن تبعه الى لزوم التعدد وذهب جماعة الى كفاية الواحد الغير العادل بل وغير العادل من باب الظن لاجل انسداد باب العلم في الموضوعات الرجالية منهم المحقق القمي ره وهو الحق الحقيق بالاتباع حجة الاولين امور الاول الادلة الدالة على حجية الخبر الواحد منها مفهوم اية النبأ بناء على كون هذا نبأ لا شهادة او بناء على عدم الفرق بين النبأ والشهادة لكون كل منهما اعلاما ولذا يستدلون باشتراط العدالة في الشاهد بهذه الاية الثاني ان العدالة شرط في الرواية وفرع لها وفي الاصل يكفي الواحد فكذلك في الفرع والا يلزم زيادة الفرع على الاصل وهو فاسد عقلا الثالث ان المدار في امثال زماننا بتزكية الشيخ ره والنجاشي والكشي والعلامة وامثالهم وهم يقلدون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وموافقة اثنين منهم في التزكية غير معلوم والعلم بان مذهب كل واحد منهم في التزكية اشتراط التعدد غير معلوم ايضا بل خلافه معلوم من حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى في كتبه الاصولية بالمزكي الواحد فالقول باشتراط التعدد في امثال زماننا انما يتم لو كان هؤلاء المذكورون عرفوا العدالة من جهة المعاشرة او بشهادة العدلين وانى باثباته ومعه يكون اعتبار الاثنين في طبقتنا لغوا لان مبناه هو الطبقات السابقة وكانت واحدة والجواب عن الاول ما مر سابقا من عدم تمامية الاية على حجية قول العدل الواحد مع ان الاصل المورد مخالف للاجماع لعدم كفاية الواحد الا انه اذا والقول بتقييد اصل المورد الذي شان الشهادة بما اذا انضم مع العدل الاخر ويبقى بالنسبة الى ما سواه الا على اعتباره سليما عن المعارض منه ما تقدم منه مدفوع بما مر سابقا من انه لا يكون اولى من سائر التصرفات كحمله على الاعتبار في الجملة مط بل هذا التصرف تصرف بعيد عرفا كما لا يخفى على انه يتم لو قلنا بترجيح المفهوم على المنطوق وانصراف المنطوق الى المعلوم على انه يصح لو كان اخبار اهل الرجال من باب العلم وليس كذلك بل هو اعلام ظني ناش من الاجتهادات في كلام التابعين جرحا وتعديلا على انه لو سلم فانه يتم لو اثبت كون هذا نبأ لا شهادة او اثبت عدم الفرق بين النبأ والشهادة وضعا لغة وشرعا او كلاهما ممنوعا اما الاول فلانه اخبار عن عدالة المشهود ولا ريب في كونها شهادة واشتراط التعدد في تزكيتها لو كان المشهود له شاهدا ويجوز ان لا يكون فرق في تسمية الشهادة بين كون المشهود له شاهدا للشيء او راويا عن الشيء واما الثاني فلا ريب في كونه مما ثبت له الحقيقة المتشرعة للفرق البديهي لكل اهل الشرع من العلماء والعوام من انهم يسمون بعض الاعلامات شهادة دون بعضها او بالعكس والاصل بما ثبت له الحقيقة المتشرعة من الالفاظ العام الثبوت في زمان الشارع بل في اللغة كذلك لانهم فسروا الشهادة في اللغة بكواهي دادن ولا ريب في الفرق بينه وبين الخبر لا يقال الخبر الخاص الشهادة فرد من النبأ المطلق وهو الاعلام المطلوب ويحمل الاية عليه لكونه مطلقا لانا نقول سلمنا لكن الاجماع والاخبار قائمان على عدم اعتبار قول الواحد في الشهادة كما مر ذكر بعض الاخبار وهو مقدم على المفهوم لكونها منطوقا لا اخصيتها بالنسبة الى المفهوم لاختصاصها بالموضوعات والشهادة ومعه يجب التقييد في مفهوم الاية وحمله على غير الشهادة ويحتمل ان يكون المورد شهادة ومعه لا يصح التمسك بالاية مع ان قول المزكي الواحد في تزكية الشاهد غير معتبر بالاجماع ولا فرق ظاهرا بحسب الحكم بين كون المشهود له شاهدا للشيء او راويا عنه لان العدالة ان لم يثبت في الشاهد بالعدل الواحد فكذا لم يثبت في الراوي لان الظاهر عدم اعتبار الواحد على المدعي اثبات الفرق واما سائر الادلة الدالة على حجية الخبر الواحد فقد مضى الجواب عنها مع عدم تماميتها ومن اختصاصها بالرواية المصطلحة على فرض تماميتها والتزكية ليس منها والجواب عن الثاني فاولا بان شرط الشيء اصل للشيء لانه الاصل في تحقق المشروط ويجوز ان يكون الامر في الاصل اهم كما في المسائل الكلامية وثانيا بمنع ثبوت الحكم في الاصل لما مر من عدم الدليل على حجية الخبر في الرواية وثالثا بمنع بطلان زيادة الفرع على الاصل بل هو موجود في الشريعة كالايمان فانه شرط لصحة الصلوة وسائر الاعمال ورابعا بالنقض بما ذكره في الاستدلال والظن في الثاني كان دون الاول كما في بعض الحقوق فانه يكفي فيه الشاهد العدل الواحد كربع ميراث المستهل وربع الوصية مع ان شهادة العدل الواحد لا يكفي في اثبات عدالته وما قيل من انه مخرج بالدليل مدفوع بانه لو تم فقاعدة عقلية وهي غير قابلة للتخصيص والجواب عن الثالث اولا انه لا بد ان تكون تزكيتهم على وجه المعاشرة او الخصوص من شهادة العدلين لئلا يلزم التدليس لما مر وثانيا ان غاية الامر انه لم يثبت كونها شهادة لعدم العلم باجتماع ما يعتبر في تزكيته من شهادة العدلين ولا يلزم منه ان يكون رواية وحجة شرعية بل اللازم طرحها الا اذا كان باب العلم منسدا وح يكون حجة من باب الظن الاجتهادي بل هو كذلك لما عرفت من عدم الدليل على اعتبار الواحد ولو كان الرواية حجة القول الثاني امور الاول ان التزكية شهادة ومن شانها اعتبار التعدد كما مر ظهوره الاجماع والاخبار الثاني سلمنا عدم ثبوت كونها شهادة لكن لم يثبت كونها نبأ وح يجمل والمرجع هو الاصل خرج الاثنين وبقي الواحد تحت الاصل الثالث سلمنا كونها رواية لكن لم يثبت دليل شرعي على اعتبار قول الواحد في الرواية لعدم تمامية الادلة كما مر الرابع سلمنا تمامية الاية وكون مقتضى مفهومها اعتبار الواحد لكن المفهوم معارض بمنطوقه بناء على انصراف الفاسق الى نفس الامر ويلزم التبين العلمي في المجهول الحال وقول العدلين قام مقام العلم شرعا بخلاف العدل الواحد فمنطوق الاية ينفي اعتباره والمفهوم وان دل على اعتباره لكنه معارض بالمنطوق والمنطوق اقوى منه سلمنا عدم الاقوائية لكن لم يكن الامر بالعكس وح يكون المرجع الى الاصل وهو ينفي اعتبار قول الواحد مع ان شمول الشهادة محل تامل الخامس ان شرط الشيء انما هو اصل للشيء ويكون الامر في الاصل اهم كما في الاصول الكلامية بالنسبة الى الفروع السادس انه يعتبر التعدد فيما كان المشهود له شاهدا ولم يثبت الفرق بين كونه شاهدا او راويا والجواب عن الاول انا نمنع كونها شهادة لان في الشهادة لغة واصطلاحا يشترط كونها اخبارا عن اليقين وهو هنا ليس كذلك كما

موضع وهنا يشترط كونها بحيث لا يحتاج الغير لكفاية الغير ولم يكن المقام كذلك ويكشف عن عدم كونه شهادة انه لو كان كذلك لما كان العمل به مشروطا بالفحص كما في غيره والتالي باطل وعن الثاني بان خروج الاثنين عن تحت الاصل ممنوع وخروجه مسلم اذا كان شهادة او قام الدليل الشرعي على اعتبار قول العدلين في النبأ اذا كان اعلامهما على سبيل الظن وكلاهما ممنوع ان نعم الدليل العقلي من باب الانسداد حاكم لاجل حصول الظن منهما وهو حاكم في الظن الحاصل من عدل واحد كما سيجيء وعن الثالث بمثل ما ذكرنا وعن الرابع بان بعد تسليمك دلالة الاية على اعتبار قول الواحد لا يكون لترجيح المنطوق والتوقف وجه اما اولا فلمنع انصراف المنطوق الى نفس الامر بل هو منصرف الى المعلوم سلمنا عدم ثبوت انصرافه الى المعلوم لكن لم يثبت انصرافه الى نفس الامر ومع الفرضين يكون المفهوم سليما عن المعارض وثانيا سلمنا الانصراف الى نفس الامر وحصول التعارض لكن المفهوم هنا مقدم على المنطوق لكون دلالته صريحا بالنسبة الى المورد لفرض كونه نادرا بخلاف المنطوق فانه مقدمي بالنسبة الى مجهول الحال لعدم العلم بكونه فاسقا بل انما هو محض الاحتمال ولا ريب في ترجيح دلالة القطعية على القدمية منهما بعد اعتضاد الاول بالشهرة لما عرفت من كون الاكثر على كفاية المزكي الواحد وعن الخامس والسادس بانه قياس محض لان الاثنين شرط في قبول قوله حيث كان شاهدا ولم يثبت كونها شرطا له حيث كان راويا ومع ذلك ينفيه اطلاق الاية على فرض تسليم تماميته ودلالتها على حجية الخبر الواحد فتدبر بقي الكلام في كونه من حيث الظن وهو الحق الحقيق بالاتباع وبعد ما عرفت من عدم تمامية الادلة على اعتبار المزكي الواحد المتعدد يظهر انسداد باب العلم في الموضوعات الرجالية وذلك لندرة ثبوت عدالة الرواة بما يفيد العلم العقلي كالمعاشرة او الشرعي كشهادة عدلين مع كون شهادتهما على سبيل الجزم من باب المعاشرة اما الاول فظ واما الثاني فكذلك لندرة كون شهادة اهل الرجال من باب المعاشرة وتوافق الشاهدين في جميع الطبقات لفرض عدم الدليل الشرعي على حجية غيرهما من الخبر العادل في المقام ولا العدلين اللذين كانت شهادتهما من باب الظن الاجتهادي الحاصل من كلام السابقين لا من باب النبأ ولا من الشهادة مع انه على فرض تسليم كون الخبر العدلين هنا معتبرا مطلقا من باب الدليل الشرعي فلا يكفي ايضا لندرته كما لا يخفى على ذي الفطن وح لو اقتصر عليه مع طرح غيره يلزم طرح اكثر الرواة فمنه طرح اكثر الروايات ويلزم منه الخروج عن الدين لو كان الرجوع الى اصالة البراءة والعسر والحرج لو كان الرجوع الى اصالة الاحتياط وكذا سائر الاحتمالات فاسدة كما مر وح يجب التعدي والعمل بالظن لكونه اقل القبائح كما مر في اثبات حجية الظن في الرواية فاذن الظن حجة من باب الظن المطلق لاجل الانسداد الاغلبي سواء حصل من ثلث او واحد او عدلين فصاعدا او غيرهما مما تجري المقدمات المعتبرة كما مر ولا يكون من باب الظن الخاص لما عرفت من عدم تمامية الادلة اذا عرفت ذلك فاعلم ان الخبر المعتبر في الرواية كما هو الخبر الصحيح او الحسن او الموثق والاسباب المفيدة للظن بكون هذا صحيحا اعني كون راويه اماميا عادلا او حسنا اعني اماميا ممدوحا او موثقا اعني غير امامي ثقة مختلفة لان الظن بما ذكر قد يحصل من قول امامي عادل من اهل الرجال كالشيخ او من امامي ممدوح منهم او من غير امامي ثقة كابن فضال او من الاجماع المنقول او من الشهرة وعلى اي منها قد يكون كلامهم صريحا في ذلك كما لو قال الشيخ فلان ثقة او امامي عادل او امامي ممدوح او غير امامي ثقة وقد يكون ظاهرا فيه كفلان جليل القدر او كثير الرواية او من مشايخ الاجازة او وكيل الرضا ع او من اهل قم او مرجع العلماء او قال معصوم ع فحقه رض وعلى الصور منها قد يكون كلامهم في اثبات ما ذكر سليما عن المعارض وقد يكون مع المعارض كما لو قال الشيخ فلان ثقة وقال الكشي انه ضعيف غال وعلى الثاني قد يكون الظن الشخصي في جانب المزكي وقد يكون في جانب الجارح وقد ينتفي الظن الشخصي منهما وقد يكون في جانب الجارح وقد ينتفي الظن الشخصي منهما وقد يكون الظن حاصلا من تصحيح غير اهل الرجال كالعلماء كصاحب المدارك لو قال ان فلان ثقة او جليل القدر او كثير الرواية وهو قد يكون ممن يرى الاكتفاء في التصحيح بتزكية العدلين او يكون ممن يعمل بها او بغيرهما من باب الظنون الاجتهادية وح بعد ثبوت حجية الظن في التزكية هل يشترط في المزكي كونه من اهل الرجال مع اجتماع شرائط الراوي فيه من العدالة والبلوغ والايمان والضبط او لا يشترط ذلك بل يجب العمل بكل الظنون والحق انه على كون قوله حجة من باب الدليل الشرعي من النبأ او الشهادة فيشترط فيه الامور المذكورة اعني البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة والضبط لان الادلة الشرعية لا تشمل الصبي والمجنون والكافر وغير الامامي الفاسق وكثير السهو بل الادلة تنفي اعتبار قول بعضها كما مر في الراوي واما على فرض كون قوله حجة من باب الظن المطلق فهل يشترط هذه الامور ويجب الاقتصار بالعمل بالظن الناشي من الخبر المستجمع لهذه الامور كلها او لا بل يجب العمل بالظن الحاصل من الخبر الذي كان بعض هذه الامور منه منتفيا كتزكية الصبي المميز المتحرز عن الكذب مظنونا او غير الامامي والفاسق كذلك والحق ان بعض الشروط شرط على هذا الفرض كالبلوغ والعقل والاسلام والضبط وذلك لما مر في الرواية من عدم حصول الظن بدونها كالمجنون وغير الضابط وغير البالغ وبعض اقسام الكافر واما العدالة فحجية الظن الحاصل من دونها كبعض اقسام الكافر وغير البالغ وذلك لما مر في الرواية من ظهور الاجماع على عدم اعتبارها واشتراط البلوغ والاسلام فيها وفي التزكية اولى ومعه لا يجري قاعدة التحكم الموجب لتعميم حجية الظنون واما العدالة والايمان فقول غير الامامي الثقة او الامامي الممدوح بل الاجماع المنقول والشهرة وتصحيح العلماء حجة وذلك لوجهين الاول عدم الكفاية توضيحه ان القدر المتيقن من بين الظنون بعد انسداد باب العلم وحجية الظن وان كان هو الظن الحاصل من قول العادل الا ان القدر المتيقن هو اذا كان كلامه صريحا في اثبات العدالة او اثبات الامامي الممدوح او اثبات غير الامامي الثقة مع عدم المعارض او مع المعارض مع كون الظن الشخصي معه لانه نادر في غاية الندرة ويلزم من الاقتصار به وطرح غيره مع الرجوع الى الاصل الخروج عن الدين او العسر او الحرج فاذن لا بد من التعدي الى غيره فيما كان كلامه ظاهرا في الثقة او الامامة او المدح وكذا فيما كان المزكي حسنا اعني اماميا ممدوحا او موثقا اعني غير امامي ثقة وفيما كان الظن حاصلا من الاجماع المنقول والشهرة لان دفع المحذور كان موقوفا على العمل بكل الظنون الا ما اخرجه الدليل فهو المطلوب لعدم الدليل على خروج ما ذكروا اما اذا كان العمل ببعض هذه الظنون نافعا للمحذور فلا يكون دليل على اخذ بعضها بالخصوص لعدم الاجماع على اعتبار بعضها وعلى عدم اعتبار بعضها ولا الشهرة ولا الكتاب ولا السنة ولا العقل وح يكون اخذ بعضها وطرح بعضها تحكما وهو باطل فاذن لا بد من طرح الكل او العمل بالكل والاول فاسد بقي الثاني وهو المطلوب واذا ثبت حجية قول غير الامامي الثقة مثلا في اثبات عدالة الراوي يثبت اعتباره في اثبات

في ان الحق ... على ... [illegible] ... انسداد باب العلم في الموضوعات الرجالية

الاماني الممدوح وغير الامامي الثقة بالاجماع المركب وبطلان التحكم على فرض حجية الحسن والموثق لان من عمل بقول الموثق مثلا في التذكية عمل بخبر
مط سواء كان مقالته امامياً ثقة او غير امامي ثقة الثاني التحكم لانا قد اثبتنا في الرواية حجية الخبر الحسن والموثق فنفرض في خبر كون الراوي حسناً وموثقاً وكان
ثبوته بقول امامي عادل ونفرض خبراً آخر عكس ما ذكر بكون الراوي امامياً عادلاً وكان ثبوت عدالته بقول حسن اعني امامي ممدوح او موثق اعني امامي ممدوح
وح هذان الخبران لا ريب في تساويهما في افادة الظن بصحة الرواية لكون احدهما مقدماً في كل منهما اماميا عادلا ولحدهما مقدماً غير امامي الثقة الى ان الفرق ان في
الاول كون الراوي هو الثاني والمزكي هو الاول وفي الثاني بالعكس وح يقع الجزء لو كان موثوقاً بالعمل بكلا الخبرين فهو المطلوب وان كان العمل باحدهما
كان لم يكن دليل على اخذ الاول دون الثاني لا من الاجماع ولا من الكتاب لا من السنة ولا من العقل ولا من الشهرة لان المشهور كما ذهبوا هنا على كفاية
الواحد واشتراط الايمان والعدالة فيه كذا ذهبوا في الرواية الى كفاية الواحد واشتراط الايمان والعدالة فيها والقول بتعيين الاول في الاخذ
تعيين الثاني في الطرح تحكم محض فيجب اما العمل بكليهما او طرحهما معاً والثاني فاسد لفقد كفاية غيرهما فبقي الاول وهو المطلوب اذا ثبت قول غير الامامي الثقة في
اثبات الحسن والموثق ثبت حجيتهما بالاجماع المركب فتدبر وكذلك الامر في الاجماع المنقول والشهرة لان الرواية لو كانت ضعيفة وانضم الى الاجماع المنقول
او تمسك بها المشهور تكون حجة كما مر في الرواية فلو كانت الرواية صحيحة اعني كون رواتها اماميين عادلين وكان ثبوتها امامية وعدالته بقول المشهور
تكون حجة ايضاً والالزم من اخذ الاول دون الثاني تحكم التساوي بينهما في افادة الظن وتساويهما في مرحلة الاعتبار لعدم الدليل على اعتبار الاول دون الثاني
اصلا فاذن لا بد اما من طرحهما او العمل بكليهما والاول خاسد فبقي الثاني وهو المطلوب لا فرق في المزكي بين ان يكون من اهل الرجال كالكشي والنجاشي
او من العلماء المتبحرين في الرجال كالعلامة والشيخ والشهيد وغيرهم لاستوائهما في افادة الظن وكون ظنهم حاصلا من اجتهاداتهم في كلام السابقين
الامر الثالث في تصحيح العلماء من اهل الخبرة كما لو قال صاحب المعالم هذا الحديث صحيح والصحيح او الصحيحة فلان ولم نجد له معارضاً او وجدنا لكن كان الظن
الشخصي مع قول صاحب المعالم فهل يجب اخذه او يجب طرحه والرجوع الى الاصل والحق فيه ان يمكن الرجوع فيما صححه الى الكتب الرجالية واقوال اهل
الرجال والمعرفة باحوال الرواة مفصلا فاجتهادا فيجب ولا يجوز الاكتفاء به لانه تقليد له والاصل حرمته وان لم يمكن ولم يكن له معارض سواء كان
له موافق او لا او كان له معارض لكن الظن الشخصي معه فيجب اعتباره وذلك لان اخذ قول العلامة مثلا ان فلانا امامي عادل او ممدوح او كثير الرواية او من
مشايخ الاجازة دون هذا تحكم بل ترجيح للمرجوح على الراجح لتساويهما في افادة الظن بل الثاني اقوى وكذا في مرحلة الاعتبار لعدم الدليل على اعتبار
الاول دون الثاني لان المناط لو كان هو الاجماع فلم يثبت اجماع على اعتبار الاول دون الثاني لكونهما من العلماء واهل الخبرة ولو كان منطوق آية النبأ
بناء على حمل التبين على الظني فهو هنا ايضاً حاصل ولو كان هو مفهومها فهذا ايضاً عادل ولو كان هو العقل من باب الانسداد والظن الاجتهادي كما هو الظاهر
فلم يظهر له ترجيح للاول دون الثاني لا يقال الاصل حرمة التقليد وهو تقليد فيجب الرجوع الى الاجتهاد في كلام اهل الرجال لانا نقول لم نقل بمحض قوله انه عادل
بل نقول بوجوب الفحص عن المعارض والاجتهاد كما مر لا يقال الفحص المتيقن هو الظن الاجتهادي الحاصل من كلام اهل الرجال لا العلماء لانهم مقلدون
لهم لانا نقول اهل الرجال ايضاً مقلدون لسابقيهم ونحن لم نمنع الاجتهاد في كلامهم بل نقول بوجوب الفحص في كلامهم فلو لم نجد له في كلامهم معارض
او كان لكن الظن الشخصي مع هذا وح نقول الحكم بطرح هذا والرجوع الى الاصل مع الحكم بلزوم اخذ كلام العلامة او ابن الغضائري تحكم بل ترجيح للمرجوح
على الراجح فالحق هو اعتبار تصحيحهم سيما لو كان ممن مر في التذكية اشتراط التعدد فتدبر وكذا يقبل قولهم في اثبات الموثق والحسن للاجماع المركب لان
كل من قال باعتبار الحسن واعتبار قول العلماء الرجال لم يفرق بين ان يكون مفاد كلامه كون الراوي صحيحاً او حسناً او موثقاً وسيتضح لك الالفاظ
الدالة على الوثاقة والمدح وغيرهما واما ان لم يكن من اهل الخبرة في الرجال فلا يصح اعتباره لاصالة حرمة التقليد **الامر الثاني** في الجرح والكلام
فيه مثل ما مر في التذكية وربما نقل عن المحقق البهائي ره الفرق بين التذكية والجرح اذا صدر من غير الامامي فيقبل في الاول دون الثاني وهو ضعيف
لعدم دليل على الترجيح **الامر الثالث** في انه هل يقبل قول المعدل والجارح فيما كانا مطلقين او لا اختلف الاصحاب في ذلك على اقوال ثالثها القبول
في الاول دون الثاني نسب هذا الى الشافعي وجماعة من اصحابنا ورابعها عكس ذلك وخامسها ان كانا عالمين بالاسباب اعني كونه من ذوي البصائر
من معرفة بالكبائر والصغائر وما يوجب الفسق وما يوجب العدالة فيقبل والا فلا وسادسها القبول مع العلم بموافقة مذهبه للمجروح والمعدل
فيما يتحقق به الجرح والتعديل نسب هذا الى الشهيد الثاني والسيد عميد الدين حجة الاولين في المعدل امور الاول اجماع العلماء من العلماء سلفاً وخلفاً لانا
نراهم يقبلون التعديل والجرح المطلق من غيره بيان منهم على لزوم السؤال عن السبب الثاني السيرة كذلك الثالث انه لو اعتبر ذكر السبب في الروايات لاعتبر في
الشهادات لانه لو ثبت العدالة مع عدم ذكر السبب للشخص بلا فرق بين كونه راوياً او شاهداً او لم يثبت فكذلك والثاني باطل فكذا المقدم وفيه انه قياس
لجواز ثبوتها من جهة دون اخرى كما في التذكية الرابع انه لو كان من ذوي البصائر يعلم انه لا بد في التعديل كون السبب العمل عبادة عند الفاعل وفي الجرح
معصية عند الفاعل فلا يحتاج الى ذكر السبب منه ولو لم يكن منهم لم يصلح للتذكية واورد عليه بانه كونه ذا بصيرة يستلزم معرفته بالعبادات والمعاصي
صغيرة وكبيرة وربما يبني كلامه على مذهبه ولا يعلم موافقته ويحتمل ان يكون في جانب الادنى اعني ظهور الاسلام او كان جرحه بشيء يكون معصية عنده
لا عند المجروح وفيه انه بعد علمه بالاختلاف وعدم تذكره لعدم جواز البناء على مذهبه بعيد الخامس ان التعديل قد يعتبر لاجل الاعمال المرتبطة بالعدالة
كالاقتداء به ورواية الزكوة او الخمس به على فرض اشتراط العدالة فيهما وقد يكون لاجل كفاية قوله لعامة المكلفين او لمن كان قوله حجة له وعلى الاول يكون
المناط ما هو موافق لرايه وعلى الثاني يكون المناط ما هو معتبر عند غيره بالضرورة ولو لم يعلم فلا بد من كون التعديل بالقسم الذي لا يكون محل
تامل ولا ريب ان مصنفي كتب الرجال يكون مقصودهم فيه لكفاية الغير عن تاخر عنهم وبقاء كتبهم ابد الدهر وانتفاع الناس مع علمهم بالاختلاف

في

في معنى العدالة الرجح مع كون ظهور الاسلام عدالة عند بعض ومن الاكثر وتكون ارادته منها تدليساً اذ من البعيد بل لا يكاد يوجد في المعنى المسلم عند الكل
اعني الملكة في العدالة او في الجرح ما كان معصية عند الكل بل كان ضرورياً لكثرة الجرح واذ اكثرهم ما يمدحون الرجل بما يثبت ظهور الاسلام او حسن الظاهر ويدعون به
لا يصرحون بعدالته مع كون ارادة المعنى الاعلى خالياً عن التدليس بعد ملاحظة ما ذكرنا مع ورعهم وتقويهم وفطانتهم واهتمامهم يوجب القطع بانهم لا يريدون
الا المعنى المسلم عند الكل واحتمال الغفلة للذهول لفحص التاليف سيما مع تمادي زمان التاليف في غاية البعد سيما مثل هؤلاء الفحول لا يقال اعتبار الاعلى
يستلزم لترك تعديل الراوي الادنى وهو مستلزم لتفويت فائدة اخرى فيما كان مذهب اللاحق كفاية ظهور الاسلام لانا نقول لو لا ارادة الادنى قد عرفت
انه موجب للتدليس كما مر والاجمال مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاول يجري للندرة القول بهذا المذهب ثانياً بان عدم التعديل بهذا المعنى لا يستلزم
عدم ذكر لفظ اخر دال عليه كقوله امامي من مشايخ الاجازة بل يذكره ويصرح ان كفى اللاحق بظهور الاسلام يفهم من هذا اللفظ وفي الجارح ايضاً وجوه
الاول الاجماع العملي كما مر الثاني السيرة كما مر الثالث ان الجرح لا بد فيه من العلم بكون المجروح خارجاً عن طاعة الله من ترك الواجبات او ارتكاب المحرمات فما هو معتبر
عنده سواء كان عند الجارح معصية ام لا ولا يجوز الحكم بالفسق بكونه فاعلا لما يكون معصية عند الجارح او مجتهده لجواز كونه مباحا او عبادة عند الفاعل
او مجتهده وكذا لا بد في كونه في مقام التعمد لا الغفلة والسهو وهو بديهي فلو رأينا ان فلانا يرتكب لعمل المحرم عند الناظر كالصلح الربوي او الدفن الذي كان
ذات صنج في العرض والنواف الختان مع احتمال لكونه مباحا عند الفاعل لا يجوز الحكم بفسقه وكذا لو ارتكب عملا يعلم كونه محرما عند الفاعل لكن يحتمل كون
صدوره منه خطاء او غفلة او سهوا لا يجوز له الحكم بفسقه فالمناط هو العلم بكونه معصية عند الفاعل مع العلم بكونه عن تعمد سواء كان عند الناظر
معصية ام لا ابق او كان كذلك لتوقف الجرح على العلمين وهو مع انه بديهي فاسد لانا نرى يجرحون من دون العلمين مستلزم لندرة تحقق العلم
سيما في كلام اهل الرجال لعدم ادراكهم للمجروحين لتقدمهم عليهم بكثير من الازمنة لانا نقول المعصية قد تكون معصية عند الكل او الاغلب وكانت
ضرورية كالغصب والظلم وشرب الخمر والغيبة واللهو واللعب والكذب والتكاهل في الصلوة وفي المسائل الشرعية والمسامحة والقول وهكذا وح اذا
فعل الفاعل ذلك مع كونه في بلاد الاسلام فيحصل القطع بكونه عالماً بالمعصية او جاهلا مقصرا كما في البعض وكذا ينضم مع القرائن يفيد القطع بكونه
في مقام التعمد كترك الصلوة كثيرا والغيبة كذلك وشرب الخمر مع انعقاد المجلس مع ان الغفلة في صورة ذكر السبب ايضاً محتمل او يفعل انما لا يقطع او يظن بتحقق الملكة
فيه كما في احمد بن محمد بن عيسى من كتمانه الشهادة وامثاله وهكذا مع ان الغفلة في غاية الندرة ويحكم بالفسق بلا شبهة والغالب في الجرح يكون من هذا القبيل واما
في المسائل الخلافية فالحكم بالفسق لا يصدر الا مع العلم بكونه عند الفاعل معصية مع كونه في مقام التعمد وهذا يحصل غالبا بالمعاشرة والاول اعني ما كان الجرح
مما كان معصية عند الكل بل كان ضروريا كثيرا في غاية الكثرة وجرح اغلب الرجال يكون من هذا القبيل كما نرى في كتبهم انه كذاب او غال او كتم شهادة وامثالها
وعدم لقائهم لهم لا يكون مضرا للوصول اليهم بواسطة سابقيهم وهكذا لا يبقى هذا في ذوي البصائر مسلم واما غيرهم فلا نسلم ذلك بل بنائهم يكون على الجرح
بما يكون معصية عند الناظر من دون ملاحظة كونه معصية عند الفاعل او لا او تكون المسألة اجماعية او خلافية وكذلك في التعديل لانهم لا يبالون
فيه على ما هو معلوم عندهم من غير ملاحظة هذه الامور لانا نقول هذا فاسد لان غيرهم لا يطلقون لفظ العادل والثقة بمجرد ظهور الاسلام بل الاهتمام عندهم
اكثر منهم لا يطلقونها الا ان يرون صدور الاعمال الضرورية كالصلوة واعمال الخير والتحرز عن الكذب والغصب وامثالهما وكذا في الجرح لا يطلقون الفاسق الا بالمعاصي
التي تكون معصية عند الكل او الاغلب كالغصب والظلم والسرقة وامثالها والجارحين والمعدلين في المقام يكونون من ذوي البصائر وهو بديهي فاذن العمدة
هو هذا القول هذا في صورة كونهما مطلقين واما في صورة ذكر السبب فلا بد ان يكون بملاحظة السبب والقطع والظن بكونه عند الفاعل معصية او يعلم
اتصافه بالملكة حجة القول بعدم القبول في صورة الاطلاق اما في جانب المعدل فبان العدالة خلافية ويحتمل ان يكون مذهبه كفاية ظهور الاسلام وهو لا يكفي
لك وبان اسباب الجرح والتعديل مختلفة وربما يكون تعديله بشيء كان عبادة عنده وهو عندك كان معصية او مباحا واما في جانب الجرح فبان اسباب الجرح
مختلفة وربما جرحه بسبب لا يكون عندك معصية وفي الاول ما مر وفي الثاني ايضاً ما مر من ان الجرح لا يرجع الى المعصية عند الجارح بل يرجع الى كونه معصية
عند المجروح ومعه لا يتفاوت الحال بالنسبة الى الجارح حجة القول الثالث في عدم اعتبار قول الجارح مع الاطلاق ان اسباب الجرح مختلفة فربما
يجرحه بما لا يكون عند الفاعل معصية بل كذلك في غير ذوي البصائر المتسارع الى الجرح بمجرد صدور ما يكون معصية عنده من غير ملاحظة حال الفاعل
وفيه ما مر وفي اعتبار قول المعدل بان التعديل مبني غالبا على كونه فاعلا للاغلب العبادات والخيرات عنده حتى يكشف عن الملكة فيه وكونه عبادة عنده
يعرف غالبا بكون عبادته ضرورية او عند الكل او الاغلب ككثرة الصلوة والصدقة وايتاء الخمس وامثالها وهي كثيرة يصعب ذكرها بخلاف الجرح
فانه يكفي فيه السبب الواحد فيه ان المناط هو الكشف عن الملكة وقد يكون سببا واحدا كاشفا عنها وذكره لا يصعب حجة القول الرابع ان الجارح
لا بد ان يكون جرحه بما يكون معصية عند الفاعل لا الجارح كما مر وهو حق ومعه لا يحتاج الى ذكر السبب لعدم الفائدة بخلاف المعدل فانه يعدله
بما يكون عبادة لا عنده من الاسباب من حسن الظاهر مثل تسارع الناس في التعديل الى البناء على الظاهر وهو فاسد لان التعديل ايضاً لا بد ان يكون بعلمه
او ظنه بارتكاب الفاعل الواجبات والعبادات عنده لا عند الناظر وكذا ترك المعاصي ومعه لا يحتاج الى ذكر السبب لما مر لكن الاحتياط في غيره
الرجال السؤال عن السبب مط في المعدل والجارح سيما اذا كان من غير ذوي البصائر كبعض العوام بل لا ينبغي ان يترك في هذا القسم ان لم نقل
بكونه متعينا فتدبر **الامر الرابع** في تعارض الجرح والتعديل وفيه اقوال قول بتقديم قول المعدل مط وقول بتقديم قول الجارح مط وقول
بالتوقف مع الرجوع الى الاصل وقول بالتفصيل بانه ان امكن الجمع كتعارض النص والظاهر او رجوع كلامهم الى الوجدان او عدمه كما لو قال المعدل رأيته
في اغلب الايام يصلي في المسجد ويفعل كذا وقال الجارح بانه فاسق لانه يشرب الخمر في الليل فيقدم في الاول النص وفي الثاني قول الجارح

والا فيرجع الى المرجحات وقد لوجوب الرجوع الى المرجحات سواء امكن الجمع ام لا وهو للمحقق القمي ره وينسب الى جماعة من اصحابنا اعلم ان مورد كلام المعدل و
الجارح اما ان يكون متعددا او شخصيا واحدا وعلى الاول لا اشكال فيه لعدم التعارض وعلى الثاني فاما ان يكون كلاهما مقيدا او مطلقين وعلى
الاول فاما ان يكون اخذ قول المعدل مستلزما لتكذيب الجارح دون العكس كما لو قال المعدل زيد ثقة لانه يفعل الصلوة والخير في اليوم كثيرا ويقول
الجارح زيد فاسق لانه يشرب الخمر في الليل لا ريب في اخذ قول الجارح هنا لعدم منافاته لكلام المعدل بخلاف العكس فان التعديل مستلزم لعدم ارتكاب
المعاصي مطلقا يوما كان او ليلة وحكم العادل بعدالته لرؤيته اعمال الخير منه في اليوم مع كشفه عن الملكة ولم يكن مطلعا على صدور شرب الخمر في الليل و
الجارح يدعي اطلاعه فيجب قوله لكونه سليما عن المعارض ويكون بالعكس كما لو قال الجارح زيد فاسق لانه يكون معاشرا مع العاشر ومع الفساق ومخالطا
معهم والمعدل يقول ان زيدا ثقة لانه في مجموع الليل مشغول بالعبادة ومعاشرته يكون من باب التقية لا ريب في اخذ المعدل هنا لعدم منافاته لما يقوله
الجارح لانه يطلع على المعاشرة وهي تكشف عن فسقه لانه لا يعلم كونه من باب التقية ويدعي المعدل اطلاعه فيجب قبوله لكونه سليما عن المعارض واما ان لا يكون
اخذ كل منهما تكذيبا للاخر كما لو قال الجارح زيد فاسق لانه كان في سنة الحادي عشر غاليا ويقول المعدل ان زيدا ثقة لانه رجع وتاب في سنة الاربعة عشر
ينبغي لقول المعدل سلامته عن المعارض لان الجارح جرحه في هذا الزمان يكون من باب الاستصحاب وتعديل المعدل يكون من باب الدليل الاجتهادي ولا
ريب في ارتفاع الاول بعد وجود الثاني واما ان يكون كلام كل منهما مستلزما لتكذيب الاخر سواء كانا من باب المتضين او الظاهرين او المختلفين اما الاول
فكما لو قال المعدل زيد عادل لانه كان يفعل في اول اليوم كل جمعة يصلي كثيرا ويتصدق بدراهم كثيرة ويقول الجارح زيد فاسق لانه يشرب الخمر في اول يوم
كل جمعة فلا اشكال في وجوب الرجوع الى المرجحات الداخلية كالاضبطية والاورعية والخارجية كالكثرة والاعتضاد بالشهرة وامثالها فان وجد فيعمل بالراجح
والا فيرجع الى الاصل واما الثاني فكما لو قال المعدل فلان ثقة لانه كثير الرواية من مشايخ الاجازة والجارح يقول زيد فاسق لانه كان معاشرا مع العامة
فكالسابق بلا اشكال واما الثالث فكما لو قال النجاشي ان زيدا ثقة والشيخ يقول انه واقفي والحق فيه الرجوع الى المرجحات اولا ثم الرجوع الى الاصل
ان لم يجد اما الاول فلان لفظ الثقة حقيقة في كون الشخص اماميا عادلا ضابطا واستعماله في غير الامامي المتحرز عن الكذب مجاز وحيث صدر من المتكلم
مع عدم القرينة ظاهرة في ارادة الحقيقة سيما مع ان عادة تعرض النجاشي لفساد المذهب يكون مقتضاه كونه اماميا باعتقاد النجاشي ومقتضى كلام
الشيخ ارادة عدمه ولا يكون دليل على حمل كلام الاول على المجاز فههنا ارادتان نعم لو كان الكلامان من متكلم واحد او كالواحد كالمعصوم لكان الجمع
متعينا لاستحالة الارادتين وبطلان الطرح فكانت الارادة واحدة ولا بد من تشخيصها وبالنص اولى لكون تصرف الظاهر اولى من صرف النص او ظهوره بخلاف
المقام لتحقق الارادتين مع امكان خطاء احدهما كما في كلام اللغويين بل هو مقتضى ظاهر اللفظ ولا بد من الرجوع الى المرجحات وقد يكون الداخلي كا
لاضبطية او الخارجي مع الظن فيقدم كما يقدم العام على الخاص في بعض المقامات كما لو كان معتضدا بظهور الاجماع او يحصل التعارض بينه وبين الاضبطية
من جانب المعارض من غير ترجيح ويرجع الى الاصل ولو كان الترجيح مع النص ولم يكن فالنص مقدم اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلاحتمال ارادة
الاول المجاز دون الثاني وهو من جملة المرجحات فتدبر والفرق انه لو قلنا بوجوب الجمع مع الامكان فيجب اخذ النص مطلقا وان كان الترجيح مع الظاهر واما على هذا فلا
يكون كذلك كما مر واما الثاني اعني الرجوع الى الاصل فيما لم يجد المرجح فواضح ومثل هذا القسم في وجوب الرجوع الى المرجحات ثم الى الاصل ان لم يجد الترجيح
القسم الثاني اعني فيما لو كان كلاهما مطلقين لانه مطلق يحتمل ان يكون اخذ قول المعدل تكذيبا للجارح دون العكس كالاول من المقيد او بالعكس كالثاني من المقيد
ومما يكون اخذ كل تكذيبا للاخر كالرابع من المقيد او لا مط كالثالث من المقيد ومع هذه الاحتمالات يكون مجملا وكيف يحمل على الاول فيحكم بتقديم الجارح
او الثاني فيحكم بتقديم قول المعدل بل اللازم التوقف والرجوع الى المرجحات فان وجد يعمل به والا فيرجع الى الاصل والاصل قد يقتضي العدالة كما
في مستصحب العدالة وقد يقتضي الفسق كما في مستصحب الفسق ولا تكون الحالة معلومة في السابق بناء على كون العدالة الملكة او حسن الظاهر لاصالة
العدم واما لو كان محض ظهور الاسلام فيحكم بالعدالة مع ثبوت الاسلام مذبوح القائل بتقديم قول المعدل وطرح الجارح ان كان مراده في القسم الاول
من المقيدين فهو فاسد لما مر وان كان في القسم الثاني منه فهو حق لما مر وان كان في القسم الثالث فهو ايضا فاسد لوجوب العمل بقول كل منهما وان كان في
القسم الرابع اعني فيما كان اخذ قول كل منهما مستلزما لتكذيب الاخر باقسامه الثلثة فاما ان يكون مقصوده مطلقا وان كان المرجح مع الجارح فهو ايضا بديهي
الفساد واما ان يكون مقصوده فيما لم يجد المرجح في البين فهو ايضا فاسد لان تقديمه اما ان يكون لاجل كونه موافقا للاصل او لاجل رجوع كلامه الى الوجدان
دون الجارح او لاجل كونه ناقلا وكلها فاسدة اما الاول فلان الاصل لا يكون مرجحا بل يتساقط الدليلان ويرجع الى الاصل والفرق ان على الاول يكون
الحكم بالعدالة من باب الدليل الاجتهادي وعلى الثاني يكون من باب الاصل الفقاهتي ويتحقق الثمرة في صورة وجود الدليل الاخر على الجرح فعلى الاول يقع التعارض
دون الثاني مع ان الاصل غالبا يكون مع الجارح كمستصحب الفسق او من كان حالته السابقة مجهولة واما الثاني فلان في هذه الصورة يرجع كلام كل منهما
الى الوجدان كما لا يخفى واما الثالث فلعدم الدليل على تقديم الناقل كما سيجيء في مبحث التعادل من بطلان ما تخيله الخصم مع انه لا كلية فيه لانه ربما يكون اخذ
الجارح ناقلا كما في مستصحب العدالة وان كان مراده في القسم الثاني اعني فيما كان مطلقين فاما مطلقا وان كان الترجيح مع الجارح واذا لم يكن الترجيح في البين
والاول بديهي الفساد وكذا الثاني لان سبب لا يخلو من الامور المذكورة في القسم السابق من موافقة الاصل او من كونه ناقلا او من باب رجوعه الى الوجدان
كالثاني من الاول وكلها فاسدة اما الاول فلما مر واما الاخير فلجواز كونه بالعكس كالقسم الاول منه ولا ترجيح بل الغالب في العكس القائل بتقديم قول الجارح
وطرح قول المعدل ان كان مراده في القسم الاول من الاول فهو حق لما مر وان كان في القسم الثاني منه فهو فاسد لوجوب اخذ قول المعدل لما مر وان كان مراده
في القسم الثالث منه فهو ايضا فاسد لوجوب العمل بكل منهما وان كان في القسم الرابع منه اما مطلقا وان كان الترجيح مع المعدل فهو ايضا بديهي الفساد او الزام

بجعل المرجح في البين فهو ايضا فاسد لان سبب التقديم لا يخلو من الامور المذكورة وقد عرفت فسادها وان كان مراده في القسم الثاني اعني فيما كانا مطلقين
فاما مطلقا وان كان الترجيح مع المعدل او مع عدم الترجيح في البين والاول بديهي الفساد وكذا الثاني فهو ايضا فاسد لان سبب التقديم لا يخلو من الامور
المذكورة من كونه ناقلا او مقررا او لرجوع كلامه الى الوجدان دون المعدل كالقسم الاول من الاول وكلها فاسدة اما الاولان فلما مر واما الاخير فلجواز كون الامر
بالعكس كالقسم الثاني منه او كان كالثالث والرابع والعام لا دلالة على الخاص لان يبقى ان الغالب كالقسم الاول من الاول المتقدم كون اخذ قول الجارح تكذيبا
للمعدل دون العكس فتدبر والقائل بالتوقف والرجوع الى الاصل ان كان مراده مطلقا فهو فاسد لما مر من التفصيل وان كان مراده فيما ذكرنا من الرجوع
الى الاصل فهو حق والقائل بلزوم الجمع واخذ قول الجارح ان كان مراده في القسم الاول والثاني والثالث يجيء ما ذكرنا فيه انه لم يكن جمع بل طرح لاحدهما
وان كان في الرابع في النصين ففيه انه غير ممكن وان كان مراده في الظاهرين او المختلفين او المطلقين فاما مطلقا وان كان الترجيح مع المعدل او اذا لم يكن
الترجيح في البين والاول بديهي الفساد وكذا الثاني لعدم الدليل على الجمع بل اللازم الرجوع الى الاصل الا ان يكون المقصود صورة الاختلاف او الاطلاق مع
فرض انتفاء المرجحات الخارجية ففي الاول النص من حيث هو نص مقدم وفي الثاني يكون الغالب رجوع كلام الجارح الى الوجدان والمعدل الى عدمه مع اعتبار
الغلبة فتدبر **تنبيه** اعلم قد يكون لبعض اهل الرجال كتابان في احدهما كان معدلا وفي الاخر كان جارحا وهذا على قسمين قسم يكون من باب
رجوعه عن كلامه الاول ومنه خطائه في الاول وقسم يكون من باب الاختلاف في حال الراوي بان كان اماميا في زمان ثم صار فطحيا بعده او بالعكس والعلم
في كليهما بالقول الاخير بالنسبة الى من تاخر واما اعتبار قوله الاول فعلى الثاني معتبر في زمانه ما لم يرجع وعلى الاول لا يعتبر وكيف كان العمل بالقول الاخير موقوف
على فهم الكتاب السابق واللاحق منه وقد يشتبه منه شيخ الطائفة فان له رجال وفهرست مقتضى بعض كلماته كون الفهرست مقدما وهو ما قال في الرجال
في ترجمة محمد بن علي بن محبوب الاشعري له تصانيف ذكرناها في ست وقال مثله في ترجمة علي بن حسين بن موسى بن بابويه القمي ره وكذا في ترجمة ابرهيم بن محمد
سعيد الثقفي ويستفاد من بعض كلماته عدمه وهو ما قال في الرجال علي بن الحسين الموسوي الملقب بالمرتضى ره ذي المجدين علم الهدى الى ان قال مد الله عمره
يروي عن التلعكبري والحسين بن علي بن بابويه وغيره من شيوخنا له تصانيف كثيرة ذكرناه في ست وسمعنا منه وقرانا اكثرها عليه انتهى وهذا يقتضي كون تصنيف
الرجال في زمان حيوة السيد لقوله مد الله في عمره وقال في ست علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن ابرهيم بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن ابي طالب
كنيته ابو القاسم لقبه علم الهدى الاجل السيد المرتضى ره الى ان قال توفي في ربيع الاول سنة ست وثلثين واربع مائة وكان مولده في رجب سنة خمس وخمسين
وثلث مائة ومقتضى هذا الكلام كون تصنيف ست بعد وفات السيد ره ومقتضى الكلامين تقدم الرجال على ست اما وجه رفع التنافي بين الكلامين
فبان تاريخ وفات السيد في ست اعني قوله توفي الخ كان الحاقا بعد وفات السيد ره اعني قوله توفي الخ بمعنى انه صنف فهرست قبل الرجال المصنف في حياة
السيد ره ولم يكتب حينه وفات السيد ره ثم بعد وفات السيد ره كتب وفاته وهذا اولى من القول بكون تصنيف الرجال في حياة السيد ره والفهرست
بعد وفاته لصريح كلامه في الرجال في مواضع منه ذكرناها في الفهرست **خاتمة** مشتملة على امور الاول ما عرفت سابقا من انقسام الحديث الى الاقسام
الاربعة اعني الصحيح والحسن والموثق والضعيف بالمعنى الاعم الشامل لمجهول الحال ومعلوم الفسق والمرسل باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف
بالايمان والعدالة والضبط وعدمها كان من اصطلاح المتاخرين من العلامة ره ومن تاخر ومرادهم من الصحيح ما كان جميع رواته اماميين عادلين ولا
يضره الشذوذ وان سقط عن الحجية خلافا لبعض العامة حيث اعتبر في وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم علة خفية في سنده او متنه التي لا يطلع
عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال ومخالفته لظاهر الحس والعقل واعتبار قيد الاول بديهي الفساد وكذا الثالث واما الثاني فيستغرب
عنه اذ ما ظهر كونه منقطعا او ما شك فيه فلا يصلح الحكم بانه متصل السند بالمعصوم ع بالامامي العدل ومرادهم من الموثق ما كان كل رواته او بعضه غير امامي مع
كون الكل ثقاتا متحرزا عن الكذب وقد يطلق عليه القوي وقد يطلق القوي على ما كان رجاله امامية مسكوتا عنهم عن مدحهم وذمهم وقد يطلق على غير
الامامي الممدوح ومرادهم بالحسن ما كان جميع رواته او بعضه اماميا ممدوحا بغير التوثيق كلا او بعضا مع توثيق الباقي واما ما كان بعض رجاله اماميا ممدوحا
وبعضهم غير امامي ثقة فهي المجهول باعتبار الخلاف يرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن لان السند تبع في التوصيف لاحوال رجاله والاظهر كون الموثق اقوى
فيتصف بالحسن نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب خصوص المدح في خصوص الرجل وهو لا يوجب ترجيح ماهيته وما لم يكن كذلك فهو ضعيف لا يكون حجة الا بجبر
بعمل الاصحاب وهو يسمى بالمقبول وقد يطلق الصحيح الى ذا معين كان هو وما قبله متصفا بالصحة وان لحقه بعد ذلك ضعف او ارسال مثل ان يقال على ذلك
صحيح ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق ع ونظر ذلك ليس الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه وكذلك الحسن والموثق قد يطلق على ذلك وهو مجاز وقد يطلق على الصحيح
عند القدماء اعني ما كان معتضدا بالقرائن الدالة على الوثوق وان لم يكن رواته اماميا عادلا ومن ذلك قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وذلك مجاز
باصطلاحهم وكان الداعي لذلك الاصطلاح تطاول الازمنة واندراس بعض الاصول والتباس الماخوذة من غيرها فاحتاجوا الى قانون يتميز بها الاحاديث المعتمدة
من غيرها واما الحديث عند القدماء فعلى قسمين صحيح وضعيف ومرادهم من الصحيح كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه وان لم تكن رواته اماميا وعادلا ومن جملته
ما يفيد الوثوق وجوده في كثير من الاصول الاربع مائة وتكراره في اصل او اصلين فصاعدا او وجوده في اصل احد من الجماعة الذين اجمعت العصابة على تصحيح
ما يصح عنهم او على تصديقهم او على العمل برواياتهم كعمار الساباطي ونظرائه مما عده شيخ الطائفة في العدة او وجوده في احد الكتب المعروضة على الائمة فاثنوا
على مؤلفها ككتاب عبد الله الحلبي المعروض على العسكري ع او كونه ماخوذا من احد الكتب الذي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز بن
عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي وامثال ذلك ومما يفيد الحسن المدح او الوثوق والاعتماد بالراوي او روايته
او ضمها امور منها قولهم زاهد منها قولهم فلان عين ووجه فقيل انها يفيدان التوثيق واقوى منهما وجه من وجوه اصحابنا واقوى منهما او جبرانا كان

المذ

المفضل عليه ثقة بل صحيح ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة لانه لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم ومنها كونه وكيلا لاحد الائمة لانهم لا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها كونه كثير الرواية وهو يفيد الظن للمتتبع ومنها رواية الاجلاء منهم سيما الذين يردون رواية الضعفاء والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى لانه يقدح للرجل بمجرد توهم الريب كما في حكاية اخراجه احمد بن خالد البرقي اخرج عن قم لروايته عن الضعفاء وكما في حكاية علي بن محمد بن شيرة مع جلالته ووثاقته ومنها ان يروي عنه الذين قيل فيهم انهم لا يروون الا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير عن جماعة من المتاخرين ان ذلك من امارات الوثاقة وقبول الرواية ويقرب منه علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد الشيخ عليه وكذا اعتماد القميين عليه لانهم لا يعتمدون الا على من خلى عن الريب والتدليس ومنها كون الراوي من رواة الصادق عليه السلام لما ذكر ابن شهر اشوب في كتاب المناقب ان الذين رووا عن الصادق عليه السلام من مشهوري اهل العلم كانوا اربعة الاف من الثقات وبهذا حكى تصريح علي بن عيسى في كشف الغمة فاذا كان الراوي منه يحصل الظن بكونها منها فتدبر ومنها قولهم مسكون الى روايته ومنها اكثار الكليني عن الرواية عنه ومنها قولهم معتمد الكتاب وثقة في الحديث وصحيح الحكايات وهو يدل على الاعتماد بالحديث ولا يدل على ثقته في نفسه ومنها سليم الجنبة ان اريد سليم الاحاديث ومنها قولهم فقيه من فقهائنا او خير او صالح او غالم او لا باس به او خاص او فاضل دين او اصدق من فلان ومنها توثيق ابن فضال وابن عقدة وربما يعتمد على مثله توثيق ابن نمير او من ضار عنه ومنها ان يذكره واحد من الاجلاء مترحما عليه ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة او عدل او الذي منه حدثني كبعض اصحابنا والحق انه على الاولين تعديل وعلى الاخير بعض في الامامية وظاهر في التعديل واما عدم الاعتبار من حيث كونه تعديلا المجهول الحال نكلام اخر ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه القميون ومنها قولهم اسند عنه اختلفوا فيه فمنهم من تراها مجهولا وهو الاكثر وجعلوها دليلا على المدح وقال بعضهم المراد انه روى الشيوخ عنه واعتمدوا عليه وهو كالتوثيق وقال بعض انه اقوى مما لا باس به وجعلوه بعضهم اضعف وبعضهم فرقها معلوما وورد به الضمير الى المعصوم عليه السلام وهو منقول عن المحقق ره ثم رد الفاضل عن ترجمة المحقق الداماد في الرواشح المخصصة ان الصحابة على مصطلح الشيخ في رجاله على معان منها اصحاب الرواية عن الامام بالسماع عنه ومنها باسناعنه بمعنى انه روى الخبر عن اصحابه الموثوق بهم واخذ من اصولهم المعتمد عليها فبني اسند عنه انه لم يسمع منه عليه السلام بل سمع من اصحابه الموثوق بهم واخذ من اصولهم المعتمدة عليها وبعضهم ارجع الضمير الى الراوي وقال ان الفاعل اسنده هو عقدة لان الشيخ ره ذكر في اول رجاله ان ابن عقدة ذكر اصحاب الصادق عليه السلام وبلغ في ذلك الغاية ويكون المراد اخبر عنه ابن عقدة والحق ان هذا التركيب قد يستعمل فيمن كان معتمدا او معتمدا في الحديث بالنسبة اليه بمعنى اهتمامه في الحديث وانه لا يروي الا ما قطع بصحته كما هو المتعارف في العرف قولهم فلان في مقام الاعتماد انه لا يجز من فلان لانه لا يعتمد على الضعفاء والمراسيل ويقابله لان يعتمد ليستعمل فيمن كان ضعيفا في الحديث بالنسبة اليه بمعنى ممن ياخذ من الضعفاء والمراسيل ولكن الاستعمال في الاول اكثر كما هو الاظهر وعليه الاكثر بل الاجماع على انه يدل على المدح غايته كما ذكرنا ولا يكون بمعنى الضعف ويكون على هذا ما الى قولهم اجمعت العصابة الخ لكن اضعف منه وكيف كان ظاهر في مدح الرجل والاعتماد بخبره ومنها قولهم بصير بالحديث ومضطلع بالرواية اي قوي وغالي على عزرك مما يستفاد منه التوثيق والحسن مما هو مذكور في كتب الرجال وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع في الموارد الخاصة فاجعل المعيار حصول الظن مما له دخل بالسند لا بالمتن كعلمائهم او حافظا واضبط فانه لا دخل له في المقام بل يثمر في مقام التعارض ولا ما ليس له دخل اصلا كقول شاعر او قاري او منشاء ولا يجوز الاكتفاء بالتعديل فقط للزوم خلو اكثر الاحكام عن الدليل مع لزوم التحكم في اخذ بعضها دون بعضها كما مر وغالب ما ذكرنا يفيد الوثاقة او الحسن ولو من باب الغلبة فتدبر والا لزم اخذ الظن الحاصل منها لعدم المفر في اغلب احوال الرجال وتميز المشتركات الا بالعمل بها كما مر في انسداد باب العلم بها وينبغي التنبيه على امور الاول ان العدل اذا اسند الحديث الى المعصوم عليه السلام كما لو قال قال الصادق عليه السلام مع القطع بعدم ادراكه لزمانه واسقاط الواسطة كما في عنوان بعض او مع ذكر الواسطة مبهمة ايضا مثل ان يقول عن بعض اصحابنا كما في عنوان بعض فهل يكون الحديث معتبرا ويكون رواية العدل دليلا على صحة الخبر او لا اختلفوا في ذلك على اقوال الاول القبول مطلقا نسب ذلك الى محمد بن خالد البرقي وابنه احمد والامدي في الاحكام الثاني عدم القبول مطلقا وان كان المرسل لا يرسل الا مع عدالة الواسطة ذهب اليه الشهيد في لم والعلامة في تب ونسبه البعض الى احد قولي العلامة الثالث التفصيل بين ما ثبت انه لا يرسل او لا يروي الا عن ثقة وعدمه بالاعتبار على الاول دون الثاني نسب ذلك الى الشيخ والعلامة ره في تيب وولده فخر الاسلام والشهيد في الذكرى والسيد عميد الدين في المنية والفاضل البهائي ره في الزبدة والوجيزة وسيد الاستاد واختاره جماعة من متاخري المتاخرين والظاهر كون ذلك مشهورا بينهم الرابع قول الشيخ ره وهو انه اذا كان مما عرفنا انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة وللاولين وجوه للاول انما تمسك به في الاحكام من ان الصحابة والتابعين اجمعوا على قبول المراسيل من العدل ثم ذكر روايات مرسلة وادعى ان الصحابة قبلوها ثم قال واما التابعون فقد كان من عادتهم ارسال الاخبار واستشهد على ذلك ببعض الاخبار وفيه ان الاجماع عند العامة لم يكن حجة فكذا نقله بالاولوية وثانيا بان حجية الاجماع المنقول انما يكون من باب الظن وهو لا يفيد الظن هنا لذهاب المعظم على عدم اعتباره مطلقا او في الجملة كما مر وثالثا بانه في مورد خاص وفي اخبار خاصة والتعدي يحتاج الى الدليل والتمسك بالاجماع المركب فاسد لجواز كون مورد الاجماع محفوفا بالقرينة الدالة على الصحة عند المجمعين الثاني ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك غشا وتدليسا لمن تاخر وهو مناف للعدالة وفيه اولا انه انما يتم لو كان البناء على تصحيح الروايات لا على جمعها ويجوز ان يكون البناء على جمع الروايات لا على تصحيحها كما يشهد به كلام الصدوق ره في اول من لا يحضره الفقيه قائلا ان دابه في هذا الكتاب ليس بالمصنفين الخ وثانيا بان على فرض كون البناء على التصحيح فهو حاصل له من باب الاجتهاد في القرائن لا من باب السماع من العدل واجتهاد المجتهد ليس للمجتهد حجة اجماعا وفيه ان حذف الواسطة بانه لا يصح الا فيما كانت ثقة مسلمة وصحيحا من جميع الجهات معلومة بالبداهة من الثقة والاضبطية ممن كان قوله تاليا لقول الامام كزرارة ويونس بن

عبد الرحمن

عبد الرحمن وامثالهما وخطائه في ثم هذه الواسطة لهذه المرتبة محال عادة ولذا نقول بحجيته وانه لم يمكن الفحص عنه ما اذ تدبر وثالثا بانه تم لو اسقط الواسطة كما لو قال قال الصادق عليه السلام لا ما ابهم واما اسلمنا كونه تعديلا لكن التعديل في المقام لا يكون معتبرا الا من باب الخبر وهو لا يكون حجة الا بعد الفحص عن الجارح والمفروض عدم التمكن من الفحص هنا وعلى فرض تسليم حجيته من باب الدليل ايضا موقوف على الفحص والمفروض عدم التمكن واللازم فيه الرجوع الى الاصل الثاني ان اسناد الحديث الى المعصوم عليه السلام يقتضي ثبوت الصدق له وهو يقتضي كونه قاطعا بصدوره لعدم جواز نسبة الحكم الى الغير بالظن من دون التقييد كربما قائم مع عدم العلم للتكذيب عرفا والمتبادر خلافه وهو لا يصدر من العادل واذا ثبت كونه قاطعا بصدوره من المعصوم يكون خبرا عن قول المعصوم عليه السلام ويكون حجة للادلة الدالة على حجية قول العادل من الايات وغيرها وفيه اولا انه يجوز ان يكون من باب جمع الاحاديث فيه انه لو كان كذلك لقال بعض الصادق عليه السلام منقول لا قال الصادق عليه السلام وثانيا بان لا استماع لظن الاجتهادي المقطوع الحجية يصح وكثير كما في قول الفقهاء الكلب نجس مع انه لا يكون الا ظنا والمقام يحتمل ان يكون منه اعني من باب سماعه من عادل او فاسق محفوف بالقرائن الظنية الاجتهادية ويرد عليه ما اوردنا سابقا من ان ظن المجتهد ليس حجة للمجتهد اجماعا ولو كان حجة فانما يكون بعد الفحص والمفروض عدم امكانه هنا وثالثا سلمنا كونه قاطعا لكن قطعه لا يستلزم قطعنا به ولا يستلزم الحجية عندنا لانه اما ان يكون من باب كونه قطعا لهم او من باب كون هذا بناء والاول فاسد والا لكان فتوى المفتين لو كان على سبيل القطع حجة ونقل المتواتر والمحفوف بالقرينة حجة والاخبار الموجودة في الكتب الاربعة حجة لكون الاخباريين مدعين للقطع بكونها من المعصوم لم يكن دليل على كذبهم الا ان قطعهم لا يكون حجة لنا وكذا الثاني لعدم الدليل على حجية بناء العادل لما ظهر من فساد ما تمسكوا به ورابعا سلمنا حجية البناء لكن القدر المسلم انما هو فيما كان خبره عن امر محسوس كالسماع من المعصوم عليه السلام والمفروض عدم ثبوته هنا وفيه ان حصول السماع اعم من سماعه من المعصوم بلا واسطة او بالسماع من الراوي عن سماعه عنه عليه السلام والطعن في رواية العدل من الراوي سماعه منه لا يتم لو كان حجية البناء موقوفا على كونه عن امر محسوس لما كانت الاجماعات المنقولة حجة لعدم ادراك المدعي لمن المعصوم عليه السلام حتى يلاحظ رضاه او قوله ولما كانت الشهادة العلمية مسموعة ولما كان معظم الاخبار المسندة حجة لان غايته ما يستفاد من كلام رواتها حصول العلم لهم بما اخبروا به وكون مستند علمهم السماع غير ثابت والتالي باقسامها باطل اجماعا فكذا المقدم لانا نقول لو تم ما ذكر فيقتضي عدم اعتبار الحس في الامور المذكورة ولا يلزم منه عدم اعتباره في المقام مع اقتضاء الاصل ذلك الا ان يثبت عدم الفرق بين المقام وغيره والمفروض احتماله وخامسا سلمنا لكنه يتم فيما اسقط الواسطة كما لو قال قال الصادق عليه السلام الرابع انه لو يفيد الظن بالصحة والاصل الظن الحجية حتى يثبت الدليل على العدم والمفروض انتفائه هنا وفيه اولا انه لا يفيد الظن لجواز كون البناء على الجمع وثانيا بان الظن حجة بعد الفحص والمفروض عدم امكانه هنا وثالثا بان الظن حجة لو لم يكن عدم حجيته مظنونا وفي المقام عدم حجيته مظنون لذهاب المعظم على عدم حجيته الخامس انه لو لم يكن حجة لجواز كون روايته عنه بالقطع الحاصل بعد وروده منه لا من باب سماعه عن الواسطة فلم يكن المعنعن حجة ايضا لتطرق هذا الاحتمال فيه والتالي باطل اجماعا فكذلك المقدم وفيه اولا عدم الحجية في المقام انما يكون من باب عدم امكان الفحص عن الواسطة وفي المعنعن لما كانت الواسطة مذكورة فيمكن الفحص عن حاله وبعد الفحص وعدم الجارح يكون حجة اما من باب الظن او من باب الدليل وفي المقام سلمنا كونه من باب سماعه من عادل عنده او مما يكون صحيحا عنده لكن حجية قوله موقوف على الفحص والمفروض عدم امكانه هنا وثانيا بان الاجماع لو تم لاقتضى عدم مضرية هذا الاحتمال والحجية في المعنعن والحاق المقام موقوف على اثبات عدم الفرق والفرق محتمل بل وظاهر وثالثا بان الحجية في المعنعن يكون من باب الظن مع عدم الظن على عدم حجيته وفي المقام عدم حجيته مظنون كما مر مع انه فيما اسقط الواسطة لا مطلقا وللقول الثاني وجوه الاول ان الاصل وشرط القبول ثبوت العدالة من معدل بلا جرح والمفروض عدم ثبوته لكونه ساقطا لم يعرف حاله الثاني انه لو كان حجة لكانت الرواية عن المجهول الحال في المدح والذم اولى بالحجية والتالي باطل اجماعا فكذلك المقدم بيان الملازمة انه في المقام يكون الراوي مجهول العين والصفة معا بخلاف ما ذكرنا فانه مجهول الصفة فقط وفيه اولا ان في المقام لو لم تكن الواسطة عادلة عند الناقل ولا صحيحا بالمعنى الاعم يكون تدليسا بخلاف ما ذكر الواسطة المجهول له الصفة وثانيا بانه يتم فيما اسقط الواسطة لا ذكره مبهمة وربما يقال بان مجهول الحال لم يكن فيه معدل بخلاف المقام فانه محتمل وفيه انه كما يحتمل ان يكون له معدل يحتمل ان يكون له جارح الثالث ظهور الاجماع على عدم حجيته هذا فيما لا يثبت كونه مرسلا الا عن ثقة واما فيما يثبت انه لا يرسل الا عن ثقة فللوجه الاول قال صاحب المعالم ان كان العلم بعدالة الواسطة مستندا الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن ثقة فهو مجمل الشهادة على مجهول العين وان كان مستندا الى الاستقراء لمراسيله والاطلاع من الخارج ان المحذوف فيها لا يكون الا عن ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه وفيه ان على فرض الثاني يكون الاستقراء مفيدا للظن وهذا الظن اضعف من الظن من قول العادل بانى لا ارسل الا عن ثقة وعن العلامة ره انه قال العدالة الاصل مجهول لان عينه غير معلوم فصفته اولى بالجهالة ولو وجدنا الا رواية الفرع عنه ولم يثبت تعديلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه وهو ظاهر فيما ذكرنا من ان غايته ثبوت عدالته عند الراوي وهو لا يكفي لجواز ان يكون له جارح وفي الكلام من نظر اما اولا فلان شرط قبول الخبر هو حصول الظن بالصدق مع عدم الظن على عدم اعتباره وهو هنا حاصل وثانيا سلمنا كونه شرطه ثبوت العدالة والتعديل حاصل ومقتضى الادلة كمفهوم اية النبا اعتباره ويكون مقتضيا عدم لزوم الفحص هنا وهو مقدم على الاصل مع ان الظاهر انه لا يرسل الا عن ثقة يكون المراد الا عن ثقة مسلمة بلا جارح يصح الاعتناء به لا عن ثقة عنده حجة القول المفصل انه لم يثبت كونه مرسلا الا عن ثقة فما مر واما فيما ثبت فلان عدالة الراوي ثابتة وتشمله الادلة الدالة على حجية قول العادل كمفهوم اية النبا وهو يقتضي عدم لزوم الفحص هنا وهو يكفي المقام ولانه يفيد الظن وهو حجة والمانع ليس الا عدم امكان الفحص والظهور دعوى الاجماع عن التذكرة والعدة في الاول وانه قال لو كان مرسله معلوم التحرز عن الكذب في الرواية عن مجروح قبل ولهذا قبل الاصحاب مراسيل ابن ابي عمير وفي الثاني ان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما يطعن في احدهما يطعن في الاخر وما اجاز احدهما اجاز الاخر

ولا

ولان المراد بظاهر انه لا يرسل الا عن ثقة مسلمة لا عن ثقة عنده كما مر فتدبر وهذا القول هو المعتمد لما مر وهو الحق فيما اسقط الواسطة لما مر من ان العدل اذا حذف
الواسطة واسند الى المعصوم ع تدليس لمن تاخر ولا يصح الا اذا كانت الواسطة ثقة مسلمة لما للامام ع كزرارة وامثاله ومن ثم لا فرق في العلم بانه لا يرسل الخ
ومما ذكرنا ظهر جواز الاعتماد على مراسيل ابن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي وامثالهم لانهم لا يرسلون الا عن ثقة مسلمة وقد اختلفوا
في ذلك على قولين الاول انه لا يجوز وهو عن العلامة في المنتهى والمحقق الشهيد الثاني وولده في المعالم والمقدس الاردبيلي والمحقق الخوانساري ولهم جهالة
الواسطة وعدالة الثاني انه يجوز وهو عن الشيخ والعلامة في النهاية وولده في شرح المبادي والشهيد في الذكرى والسيد عميد الدين في المنية والفاضل البهائي
ره في الزبدة والوجيزة وسيد الاستاد واختاره جماعة من المتاخرين بل هو مشهور بينهم ولهم على ذلك وجهان الاول دعوى الاجماع كالشيخ في العدة وحكى
والشهيد في الذكرى وشرح الدراية والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وسيد الاستاد الاجماع واتفاق الاصحاب على العمل بمراسيل ابن ابي عمير وامثاله الثاني
تصريح جماعة من الاجلة ممن ذكر كالشيخ والعلامة وولده والشهيد والسيد عميد الدين والفاضل البهائي ره بانه لا يرسل الا عن ثقة وح لو كان المناط
هو اخبار العادل او شهادة العدلين فهو حاصل ولو كان المناط هو الظن فاولى بل اولى من غالب الظنون وطرحه واخذ بعض الظنون تحكم بل ترجيح للمرجوح
على الراجح هذا اذا اسقط الواسطة واما اذا قال عن رجل فاشكال اذ لو ثبت انه لا يرسل الا عن ثقة وذلك للتامل في كون هذا مرسلا وان نسب ظهور دعوى
الاتفاق على كونه مرسلا الى الشهيد الثاني وللتامل في كون مرادهم شاملا لما ذكره منهما والفرق بديهي لانه ربما يكون المروي عنه لاجل كون ثقته بديهيا
لا يذكره وربما يكون مجهول الحال او ضعيفا فيذكره مبهما سيما التنوين والتنكير الظاهر في التحقير والضعف كيف ولو كان ثقة لقال عن عادل ولكن يظهر
من بعض متاخري المتاخرين اعتباره لكونه مرسلا على ما مر من الشهيد لانه لم يعهد من ابن ابي عمير الارسال مع حذف الواسطة ولو ثبت هذه الدعوى لم يثبت كون
عن رجل من المراسيل التي لا يرسل الا عن ثقة لجواز كونها غيرها كبعض اصحابنا او من اصحابنا او حدثني واحد من اصحابنا وهكذا وكيف كان الحكم به مشكل واما
لو قال عن بعض اصحابنا او من اصحابنا او حدثني بعض اصحابنا او غير واحد من اصحابنا او غير واحد او عن رهط او الجليل او العدل او عدل او حدثني صحيحا فالحق اعتبار
الكل لان في بعضها تعديل بل بعضها اقوى من التعديل وبعضها نص في الامامية والمدح كالاول سيما اذا كان القائل ثقة جليل القدر وهو اولى بالاعتبار
ويشمله بالاولوية بل هو حجة وان لم يكن الراوي ممن يثبت انه لا يرسل الا عن ثقة لان المانع من القبول هنا ليس الا عدم امكان الفحص واحتمال ثبوت الجارح
وهو فاسد لان حجية قول العدل ولو كان من باب البناء والدليل فالاطلاق الادلة لا يقتضي اشتراط الفحص خرج ما خرج بقي الباقي تحت الاطلاق واما بناء على كونه
من باب الظن فلا فرق اشبه ما ذكره من بعض الحسان الذي يتفحص عن حال رواته مع الاختلاف فيه وترجيحات اعتباره مع ان هذه الالفاظ لا يصدر من العلماء
العدول الماهرين الا فيما كانوا معتمدين لهم وح القول بحجية هذه الحسان دون الاول تحكم صرف مع ان بناء العقلاء والعرف على اشتراط الفحص فيما امكن
لا على توقف حجية مطلق الظن عليه مع كون بناء المشهور على ذلك كما سيظهر فلا وجه للمنع اصلا ووافقنا المحقق في الاعتبار فيما قال العدل حدثني بعض اصحابنا
وقال لانه يقبل ان لم يعرفه بالفسق وخالف فيما لعدم باعتبار احتمال الجرح ووافقنا فيما قال العدل حدثني ثقة كثير من المتاخرين ويلزم المحقق تسليمه بالاولوية
وكذا كل من قال باعتبار المرسل ان كان ممن لا يروي الا عن ثقة فالظاهر كون اعتباره مشهورا ونسب المخالفة الى [illegible] والدراية ولم اره في المحصول فلا وجه له اصلا
فتدبر هذا فيما كان المرسل عادة لا يرسل الا عن ثقة واما اذا كان ثقة غير امامي وارسل بالاسقاط او قال بالالفاظ المذكورة كحدثني عن رجل او الثقة فالحق انه في الاول
حجة لو ثبت انه لا يرسل الا عن ثقة وفي الثاني لا يكون معتبرا وفي الثالث معتبر للاجماع المركب لان كل من قال بحجية الموثق الغير الامامي الثقة قال بها
مطلقا نعم لو قال بعض اصحابنا فيدخل حديثه في القوي لانه غير امامي مع استفادة المدح عنه الثاني في ان عمل العلماء الذي يعتبر تذكيته برواية هل يكون مجردا على
سند بل الرواية ام لا نسب الاول الى التهذيب والاحكام والمحصول والمنهاج وشرحه والمختصر ولهم على ذلك وجهان احدهما دعوى الاتفاق على ذلك في الاحكام
وفيه نظر للمنع منه فان الظاهر من النهاية والمنية وشرح المختصر ان ذلك لا يفيد تعديلا الثاني انه لو لم يكن كذلك يلزم عمل العدل بقول غير العادل والتالي باطل وفيه ان بطلان
التالي ممنوع لجواز ثبوت اعتباره عنده بالقرائن او كونه عاملا بالموثق به وان لم يكن اماميا عادلا لانه ان علم انه لا يعمل الا بقول العادل فيثبت عدالته عنده
لا عندنا الثالث قال الشهيد في شرح الدراية ان المرسل ليس بحجة مطلقا سواء كان المرسل صحابيا ام لا وسواء اسقط منه واحد ام اكثر وسواء كان المرسل
جليلا ام لا في الاصح من اقوال الاصوليين والمحدثين وهو الحق للاصل والشهرة ووجهه اشتراط حجية الظن بالفحص وهو غير ممكن للجهل بحال المحذوف الرابع اذا ارسل
الحديث واسنده غيره قبل من المسند مع اجتماع الشرائط للاجماع المنقول عن [illegible] ولظهور الاتفاق ولان ارسال الغير لا يكون قادحا من اسناد غيره الخامس
قال الشهيد في الدراية وطريق ما يعلم به الارسال وجهان جلي وخفي فالاول بعدم التلاقي بين الراوي والمروي عنه اما لكونه لم يدرك عصره او ادركه لكن لم
يجتمعا ولم يثبت منه اجازة ولا وجادة ومن ثم احتيج الى التاريخ لتضمنه مواليد الرواة ووفياتهم واوقات طلبهم وارتحالهم وقد افتضح قوم ادعوا الرواية عن شيوخ
ظهر بالتاريخ كذب دعويهم والثاني ان يعبر في الرواية عن المروي عنه بصيغة تحتمل اللقاء والعدم كعن فلان وقال فلان كذا فانها وان استعملت في حالة تكون قد حدثه
يحتمل كونه حدث غيره فاذا ظهر بالتثبت كونه غير راو عنه تبين الارسال وهو ضرب من التدليس السادس في انه لو قال احد ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح
عنهم مع عدم ثبوت انه لا يروي الا عن ثقة من الخارج فهل يكون تعديلا للمروي عنه ام لا توضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في بيان معنى هذا الكلام الثاني
في بيان تعداد هؤلاء العظام الثالث في ان هذا الاجماع المنقول عن الكشي يكفي في المقام ام لا اما الاول فالمشهور ان المراد صحة الرواية حيث تصح الرواية الى احد الجماعة فلا
يلاحظ ما قبله الى المعصوم وان كان فيه ضعيف وذهب بعض الاصحاب الى انه لا يفهم عنه الا كون اهل الاجماع ثقة وذهب بعض الى انه يدل على وثاقة من روى عنه هؤلاء
والحق مع المشهور وبطلان ما سواه وذلك لان ظاهر الكلام لا يكون مرادا قطعا لان التصحيح هو مصدر باب التفعيل ويكون معناه ح اجمعوا على تصحيح كردن ان چيزى
كه صحيح ميشود از او يعني انچيزى راكه صحيح كرده اند بنا ما اجماع كرده اند بر تصحيح كردنش ويكون مفاده ح ان تصحيحهم لا يكون معتبرا وهو خلاف الاجماع بل المراد من

التصحيح

التصحيح هو الصحة ويكون معناه انهم اجمعوا على صحة ان چيزى كه صحيح ميشود از ابن جماعة الى الشخص الناظر في الحديث وهذا يكفي للحكم بصحة الخبر الى المعصوم
ولا يحتاج الى التصحيح من يتقدم الى المعصوم ع الثاني انهم اجمعوا على صحة ان چيزى كه صحيح ميشود از ابن جماعة الى المعصوم ع بمعنى انه يكفي الحكم بصحته
الى الناظر في الحديث من غير ملاحظة حال الرواة الى الناظر والثاني خلاف الاجماع وخلاف الضرورة لان المجمعين لم يكونوا عالمين بمن بعدهم ممن
يروي عن هؤلاء بلا واسطة او بواسطة او بوسائط كثيرة الى الناظر حتى يحكم بصحته اولا وح فالمتعين هو الاول ويكون معناه ان الخبر الذي يصح عن
هذه الجماعة الينا صحيح مطلقا حتى بالنسبة الى ما قبله الى المعصوم ع والمراد بالصحة هو عند القدماء ليكون هذا الكلام منهم وهو اعم من كون رواته عدولا
او للاحتفاف بالقرائن وهو اعم من الصحة عند المتاخرين ويكون مفاده ما ذهب اليه المشهور انه يدل على صحة الخبر من قبلهم الى المعصوم لو صح من هؤلاء الى
الناظر ولا يدل على وثاقة رواته وامامتهم في نفسه كيف نرى بالعيان انهم يروون عن غير الامامي ويشرفها بالوري عن هذه الرواة عن هؤلاء الاجلة
وهل يدل على صحة الخبر بالنسبة الى هؤلاء ام لا والحق الاول وهو بديهي وهل يدل على امامية هؤلاء الاجلة ام لا والحق الثاني لعدم الدلالة على الامامية
بوجه من الوجوه كما سيجيء مع ان عبد الله بن بكير وحسن بن علي بن فضال يقال انهما فطحيان وابان بن عثمان يقال انه كان ناووسيا وابو الكشي لا يعتقد
فطحيتهما وناووسيته بل ينقل عن محمد بن مسعود انا نقول نقله مع عدم التعرض لرده يكشف عن رضاه او توقفه فيه وكل منهما ينافي ادعائه الاجماع
على الامامية وكيف كان يجب الحمل على ما ذكرنا لوجوه الاول لكون ظاهر اللفظ مفردا وتركيبا الثاني الشهرة بين الاصحاب عملا وقولا اما الاول فلانهم يعملون
باخبار هؤلاء العظام وان كان الرواة قبله الى المعصوم مجهولا او مرسلا بل ضعيفا واما الثاني فلانهم عبروا بما ذكرنا الثالث ظهور دعوى الاجماع على
ذلك من المحقق الداماد قائلا في الرواشح السماوية بعد عد الجماعة وبالجملة هؤلاء على اعتبار الاقوال المختلفة في تعيينهم احد وعشرون رجلا او اثنان و
عشرون رجلا مراسيلهم ومقاطيعهم ومسانيدهم الى من يسمون من غير المعروفين معدودة عند الاصحاب من الصحاح من غير اكتراث منهم ونسب الى الوافي
انه نسب الى المتاخرين ومثله عن مشرق الشمسين وعن محمد امين الكاظمي المراد بهذه العبارة انه اذا صح السند الى الرجل فالحديث صحيح ولا ينظر الى ما قبله ولا يسئل
عنه ومراده بالصحة هي عند المتقدمين بقرينة ما قال بعده ومن ذلك صح مردود والبهائي والسيدية رواية ابان بن عثمان مع انه ناووسي وعن الفوائد
النجفية انه استدل على صحة الخبر الضعيف بان في طريقه عبد الله بن مغيرة وهو ممن اجمعت الخ ومثله عن الشيخ الشهيد ره في ذلك ونسب تلك الطريقة الى
جماعة من المحققين منهم المجلسي ووالده التقي المجلسي ره الرابع فساد غيره من سائر الاحتمالات اما بعضها مع بقي انها لا ما كونه دالا على ثقة هؤلاء وهو
فاسد وذلك لوجوه الاول لكونه خلاف الظاهر من التركيب ومن لفظ الصحة بجعل الموصول عبارة من هؤلاء ويكون المفاد انهم اجمعوا على صحة ابن شخص
كه صحيح ميشود از او مع حمل الصحة على الثقة عند المتاخرين يلزم ح كون يصح عنه لغوا ومع ذلك يحتاج الى اضمار لفظ الخبر والاصل عدمه ومع ذلك لو
كان المراد ذلك لقال اجمعوا على ثقة هؤلاء الجماعة مع ان بعضهم لا يكونوا اماميا ظاهرا كما مر الثالث ان ثقتهم لا يستلزم العمل بمراسيلهم ولا يستلزم
صحة الخبر بالنسبة الى من بعده وقد عرفت ظهور دعوى الاجماع عليه وطريقة المحققين من الاصحاب على ذلك الرابع انه لو كان المراد ثقة هذه الاشخاص
فلا معنى لاختصاص الاجماع بهم لعدم اختصاص الثقة بهم وان كان المراد انه لم يكن لهم جارح فمع ان الكثير منهم جارح تتحقق هذه الثقة في غيرهم فلا وجه
للاختصاص ثم اعلم ان كل واحد من هؤلاء قد يروي الحديث مرسلا وقد يروي مسندا وعلى الاول قد يكون مع الاسقاط وقد يكون ذكره مبهما كعن
رجل او عن بعض اصحابنا او حدثني الثقة وامثالها وعلى الثاني قد تكون رواته معلوم العدالة وقد تكون معلوم الفسق وقد تكون مجهول الحال
وح هل يحكم بصحة رواياتهم مطلقا او يختص بما لم تكن معروفة بالضعف او الفسق ظاهر اطلاق الموصول المفيد للعموم الاول ولا يبعد كونه مشهورا كما
ادعاه بعض من تصحيح مردود وشبهه وغيره لكن مقتضى ظهور دعوى الاجماع من المحقق الداماد الثاني حيث قال الى من يسمون من غير المعروفين وقد نسب
اختيار الثاني بل في مجهول الحال ايضا الى السيد الاستاد السيد مهدي ره وبعض افاضل العصر قائلا والسيد الاستاد دام علاه بعد حكمه بذلك وسلوكه
في كثير من مصنفاته كذلك بالغ في الانكار وقال بل المراد دعوى الاجماع على صدق الجماعة وصحة ما ترويه اذا لم تكن في السند من يتوقف فيه فاذا قال احد
الجماعة حدثني فلان يكون الاجماع منعقدا على صدق دعواه واذا كان ضعيفا لا يجديه نفعا ثم قال وادعى السيد الاستاد انه لم يعثر في الكتب الفقهية
من اول كتاب الطهارة الى اخر الديات على عمل فقيه بخبر ضعيف محتجا بان في سنده احد الجماعة وهو اليه صحيح واذا وقفت على ما تلونا عليك عرفت ان كلا
ليس على حقيقة وكيف كان يظهر من السيد ره تسليم اعتبار مرسلاتهم كحدثني فلان او رجل او من مجهول الحال وهو في غاية الضعف لعموم الادلة
وشمولها لمجهول الحال واما المقام الثاني فجعلهم الكشي في ثلث طبقات وجعل الطبقة الاولى مشتركة بين الباقر والصادق عليهما السلم والثانية مختصة
بالصادق ع والثالثة مشتركة بين الكاظم والرضا ع قال تسمية الفقهاء من اصحاب ابي جعفر وابي عبد الله ع اجمعت العصابة على تصديق هؤلاء
الاولين من اصحاب ابي جعفر وابي عبد الله ع وانقادوا لهم بالفقه فقالوا افقه الاولين ستة زرارة ومعروف بن خربوذ وبريد بن معاوية العجلي وابو
بصير الاسدي والفضيل بن يسار ومحمد بن مسلم الطائفي وقالوا افقه الستة زرارة وقال بعضهم مكان ابي بصير الاسدي ابو بصير المرادي وهو ليث البختري
وقال في تسمية الفقهاء من اصحاب ابي عبد الله ع اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وتصديقهم لما يقولون واقروا لهم بالفقه وهم ستة جميل بن دراج
وعبد الله بن مسكان وعبد الله بن بكير وحماد بن عثمان وابان بن عثمان قالوا وزعم ابو اسحق يعني ثعلبة بن ميمون ان افقه هؤلاء جميل بن دراج و
قال في تسمية الفقهاء من اصحاب ابي ابرهيم وابي الحسن الرضا ع اجمع اصحابنا على تصحيح ما يصح من هؤلاء وتصديقهم واقروا لهم بالفقه والعلم وهم ستة
منهم يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى بياع السابري ومحمد بن ابي عمير وعبد الله بن المغيرة والحسن بن محبوب واحمد بن محمد بن ابي نصر وقال بعضهم مكان
الحسن بن محبوب الحسن بن علي بن فضال وفضالة بن ايوب وقال بعضهم مكان فضالة عثمان بن عيسى وافقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى وقوله

فضالة بن ايوب لاحتمالان احدهما ان يكون عطفا على الحسن على بن فضال وعليه يحتمل معنيين الاول ان يكون المراد قال بعضهم مكان حسن بن محبوب
الحسن بن علي بن فضال وقال بعضهم مكان فضالة بن ايوب قال بعضهم مكان فضالة بن ايوب الثاني ان يكون في العبارة حذف والتقدير قال بعضهم
مكان حسن بن محبوب واحمد بن محمد بن ابي نصر حسن بن علي بن فضال وفضالة بان يكون الاول في مكان الاول والثاني في مكان الثاني وهو خلاف الظاهر
جزما وثانيهما ان يكون عطفا على ابن ابي نصر اي زاد بعضهم فضالة بن ايوب على الستة المذكورة وهو الاظهر لما قال بعده وقال بعضهم مكان فضالة عثمان بن
عيسى وعلى ذلك فالمتفق اليقيني الذي لا غبار عليه في تلك الدعوى ستة عشر خمسة في الطبقة الاولى وستة في الطبقة الثانية وخمسة في الطبقة الثالثة
وهم يونس وصفوان وابن ابي عمير وعبد الله بن مغيرة واحمد بن محمد بن ابي نصر ويكون غيرهم محل التامل وهم ابو بصير من الطبقة الاولى من انه هو الاسدي
او المرادي او هما معا وفي الثالثة من انه هو حسن بن محبوب او فضالة بن ايوب او حسن بن علي بن فضال او عثمان بن عيسى او يكون كلها ولكن يمكن الحكم في كلا
المقامين لان من ذكر في الاول الاسدي لم يكن منافيا للمرادي لا العكس وفي الثاني من ذكر حسن بن محبوب وفضالة بن ايوب لم يكن منافيا لحسن بن علي بن فضال
ولا لعثمان بن عيسى ولا العكس وح لا تعارض بين كلاميهما واللازم هو القول بالكل والانصاف ان السكوت عن ذكر الغير وان كان فيه اشعار بنفي الغير بل
طرح الغير لكنه لا يكون قابلا للمعارضة من يذكره ويدعي كونه منه لكون الثاني اظهر فيلزم قبول قول كل منهما في جهة الاثبات لكونه اظهر وطرح
نفيهما لكونه اضعف لكونه ظاهرا من باب عدم الوجدان اورد على الكشي ان مقتضى كلامه في تلك الطبقات ان الاولى ليست في الثانية والثالثة
والثانية ليست في الثالثة والاولى ليست في الاولى والثانية وهو غير صحيح اذ كون الطبقة الاولى مثلا من اصحاب الباقر ع اما ان يكون المراد هو
الرواية او اللقاء وهو اعم من الاول والثاني ليس بمراد قطعا لعدم الثمرة في اللقاء مع عدم الرواية فتعين الاول والذي يظهر من تتبع الرجال ان انتفاء
الثانية في الاول وان كان صحيحا لكن انتفائها في المرتبة الثالثة غير صحيح اذ من جملتها جميل بن دراج وقد صرح جش انه يروي عن ق وظم وانه مات ايام
الرضا ع كذا ح واما حماد بن عثمان فقد جعله الشيخ من اصحاب ق وظم وضا ع وفي صه جعله من الاخيرين واما حماد بن عيسى فقد جعله شيخ الطايفة ايضا
من اصحاب ق وظم ع وفي صه انه روى عن ق ع وضا ع ومات في حياة ابي جعفر الثاني ولكن قال انه لم يحفظ عنه رواية عن ضا ع ولا عن ابي جعفر ع واما
عبد الله بن مسكان فقد ذكر جش روايته عن ق وقال انه روى عن ابي الحسن وفي كش انه لم يسمع عن ق الا حديث من ادرك المشعر فقد ادرك الحج واما ابان بن
عثمان ففي جش وست انه روى عن ق وظم ولم يبق من تلك الطبقة ما يقتضيه ذلك الجعل الا عبد الله بن بكير فانه غير مذكور في كتب الرجال الا في اصحاب
الصادق ع واما المذكور في الطبقة الاولى فثلثة منها على مقتضى ذلك الجعل وهم معروف وبريد وفضيل واما الثلثة الباقية فقد عدها شيخ الطايفة
من اصحاب الباقر والصادق والكاظم ع واما في الطبقة الثالثة فثلثة منهم على ما يقتضيه ذلك الجعل وهم يونس وعبد الله بن مغيرة وحسن بن
محبوب وواحد منهم وهو ابن ابي عمير من اصحاب الصادق والامامين والباقيان وهما صفوان والبزنطي من اصحاب ظم وضا وج ع فعلى هذا ينبغي جعلهم
سبع طبقات الاولى من اصحاب الباقر والصادق ع وهم معروف وبريد وفضيل والثانية من اصحاب ق ع وهو ابن بكير والثالثة من اصحاب الباقر والصادق
والكاظم ع وهم زرارة والاسدي ومحمد بن مسلم والرابعة من اصحاب ق وظم ع وهم جميل وابان وابن مسكان والخامسة من اصحاب ق وظم وضا ع وهم
حماد وابن ابي عمير والسادسة من اصحاب ظم وضا ع وهم يونس وابن مغيرة وابن محبوب والسابعة من اصحاب ظم وضا وج ع وهم صفوان والبزنطي لا يقال الجعل
انما يكون باعتقاد الكشي ولا يبعد كونه معتقدا بما يقتضيه كلامه من عدم كون المذكور في طبقة في مرتبة اخرى وفيه انه عدم اطلاع كثير او خطائه
بعيد غاية البعد لا يقال ربما يكون وجه الاختصاص اكثرية الرواية لانا نقول ينقض ذلك في عبد الله بن مسكان فانه قال انه لم يسمع عن ق الا حديث
واحد كما مر ومع ذلك عده في الطبقة الثانية قال بعض في دفع الايراد حديثه عن الصادق ع كثير منها في يب في باب الاحداث ومنها في باب كيفية
الصلوة ومنها في الزيادات في الاذان والاقامة ومنها في اصول الكافي في باب الشكر ومنها ما رواه علي بن ابرهيم في تفسيره في سورة ال عمران
عنه عن ق ع ومنها ما رواه ايضا في تفسير قوله تعالى الطلاق مرتان ومنها في الفروع في باب الحمام وفيه انه كثرة الرواية عن ق لا يوجب اعتقاد الكشي
بها لعدم علمه لا يقال المراد مزية الاختصاص لانا نقول هو ايضا بعيد لان مزية الاختصاص هنا انما هو بكثرة الرواية عنه ومعه ينتقض بعبد الله بن
مسكان لان روايته عن ابي الحسن كثيرة وكيف كان فليس لنا تعيين منشاء هذا الجعل ولكن يمكن ان يكون ملفقا بكون بعضها للاول وبعضها للثاني
وبعضها للثالث وبعضها كان له قرب بالنسبة الى بعض الائمة ع دون بعض فصار منشاء للاختصاص وان كان روايته عن الثاني اكثر وكان بعضها مركبا
من اثنين او ثلثة بقي الكلام في الفرق بين تصديقهم وتصحيحهم والفرق الظاهر ان الطبقة الاولى لما رووا عن الصادقين ع فيكفي تصديقهم بصحة روايتهم
فقالوا في حقهم اجمعت العصابة على تصديقهم واما الثانية فغير الاولى تكون بواسطة وكذا الثالثة عن الثانية والاولى فلا يكفي تصديقهم بصحة
رواياتهم فقال في حقهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وبقي الثاني في الاولى اذا كانت روايتهم مع الواسطة وبقي للاول اعني التصديق في الثانية
والثالثة اذا كانت روايتهم بلا واسطة **واما المقام الثاني** فالحق على مذهبنا من كونه دالا على صحة الخبر مع كون حجيته من باب الظن لكون اجماع المنقول
عن كون خبرهم صحيحا بل في اعلى الصحة عند اصحاب الحديث ويفيد الظن بذلك ويكون حجة لكونه اقوى من غالب الظنون التي يعتبر في تصحيح واما على مذهب
من قال بكونه دالا على الوثاقة مع اعتبار الواحد في التزكية فيكون ايضا معتبرا لكونه اخبارا عن كونهم ثقات عند اصحاب الحديث ولا ريب في اصحاب الحديث تحقق
العدل فيكفي العدل الواحد واما لو قلنا باشتراط التعدد في التزكية فالتعدد في التزكية الاصل اعني الجمع حاصل قطعا لان فيهم عدلا قطعا كيف بالعدلين
ولكن ثبوت تزكية العدلين يكون بقول واحد وهو المدعي للاجماع اعني الكشي وح لو كان هذا من باب الظن فيكفي ولو كان من باب النباء او الشهادة مع
كفاية الواحد فيكفي ايضا واما لو قلنا بكونه من باب الشهادة مع اعتبار التعدد فيه فمشكل لان الناقل للاجماع ليس ظاهرا الا الكشي قال البعض لان ثبوت

الاجماع

الاجماع ظاهر في اعتقاده فهو ايضا مزكي له وفيه انه لا بد من مزكي آخر يثبت تزكيته بعدلين والمفروض ليس الا الواحد لعلمه لذلك لم يقبله بعض كالصاحب
كالشيخ في الاستبصار حيث رد رواية عبد الله بن مغيرة بالارسال ولا يخفى انه على فرض دلالته على الثقة فهو دليل لذلك ويعمل بروايته بما يجعله معارضا كما في
عبد الله بن بكير وح لا بد من الترجيح واما على فرض دلالته على صحة الخبر فلا يكون له معارض لان الضعف في نفسه لا ينافي صحة الحديث كما لا يخفى هذا غاية الكلام
هذا غاية الكلام في الاسباب المفيدة للمدح او الوثاقة والاعتماد بالراوي او روايته او هما معا واما الاسباب المفيدة للضعف فهي ايضا كثيرة منها قولهم ضعيف وهو
ظاهر في قدح الرجل كما صرح به بعض ومنها قولهم ضعيف في الحديث وهو امارة لضعف الحديث اما الراوي وان امكن كونه ثقة يروي عن الضعفاء لكن لا يبعد
كون الغالب ضعيفا ومنها قولهم مضطرب الحديث ومختلط الحديث وهو امارة الضعف وربما يقال انه امارة لقدح الراوي ايضا ومنها انه ليس كذلك لانه يقال فيمن
لا يبالي عمن يروي بين الغث وغيره والغاطل والسمين ومن ذلك في ترجمة محمد بن وهبان الدبيلي ثقة واضح الرواية قليل التخليط ومنها قولهم كذاب ووضاع ومنكر
الحديث ومنها منكر ومنهم وليس بشيء ومنها غير ذلك وينبغي التنبيه على امرين الاول ان عدم تعرض الاصحاب الرواية صالحة للاحتجاج هل يكون دليلا على قدحها
ام لا والحق في ذلك ان الرواية لو كانت مما يطلع عليه اغلب العلماء فيوجب الوهن فيه والا فلو كانت موجودة في الكتب الغير المشهورة فلا وعلى الاول يحتمل ان يكون
من باب الدلالة او من باب جبر المعارض وقد يعلم احدهما بعينه الثاني ان الفرع لو روى عن الاصل كما لو روى زيد عن عمرو وكذبه العمرو بان لم اقل
ذلك وكانا جامعين للشرايط فهل يكون ذلك قدحا في رواية الفرع فتطرح هذه الرواية منه لكن يبقى قوله على الحجية في غير هذا الموضع او نفس الراوي يخرج
قوله مطلقا عن الحجية او يخرج قول الاصل عن الحجية او هما معا او لا مطلقا نسب الاول الى المعارج وبه ريب والمنية مستدلا بان الفرع لو كان جازما بصدق روايتها
منه والاصل جازما بعدمه فالعمل بقول الفرع لا يمكن الا بالقدح في الاصل وهو قدح في الحديث وفيه ان ذلك قد يكون من سهو الاصل وقد يكون من خطاء
الفرع وقد يكون مشكوكا ومعه يمكن ان يكون مرددا بين السهو والخطاء او بين تعيين كذب احدهما او يكون مرددا بين الاول والثاني وفي الاول لا يكون
قدحا في الاصل ولا في الفرع ولا في روايته وفي الثاني يكون قدحا في رواية الفرع وفي الثالث يكون قدحا في الاصل لا في الفرع ولا في هذه الرواية
لكون الاصل فاسقا الان دون السابق ورواية الفرع كان عنه في السابق فتدبر وفي الرابع يكون قدحا في الفرع وفي روايته وفي الخامس قدح في رواية
الفرع لاصالة عدم الحجية حتى يثبت الدليل والادلة لا تشمل المقام لعدم حصول الظن بالصحة ولا يكون قدحا في نفس الاصل والفرع لعدم المعارض اصلا
وفي السادس قدح فيهما للعلم الاجمالي بالكذب مع عدم امكان التعيين ومعه يكون قدحا في كلاميهما ورواية الفرع لا يقال ان العلم الاجمالي لم يكن معتبرا
ومعه يطرح رواية الفرع هنا لعدم الظن بالصدق ويبقيان على العدالة لانا نقول العلم الاجمالي معتبر وعلى السابع يكون قدحا في رواية الفرع لعدم حصول
الظن بالصحة لجواز خطائه ويبقيان على العدالة للاستصحاب مع عدم ثبوت الجرح لاحتمال كونه من باب السهو والخطاء لا من باب الكذب فتدبر وقد يظهر
من بعض قبول رواية الفرع لانه نبأ عادل وتشمله الادلة ولا كذلك انكار الاصل فانه لا يندرج تحت ذلك فيبقى الاصل الاول سليما عن المعارض
وفيه اولا ان الادلة غير تامة كما مر غير مرة وثانيا بانه مشروط بكون قول العادل مفيدا للظن وهو في صورة الشك غير حاصل وثالثا بانه معارض بقول
الاصل لانه عادل ويقول اني لم اقل وح لا بد من الترجيح وليس في البين ويجب الرجوع الى الاصل والاصل عدم الحجية هذا اذا كانا جازمين واما اذا
كان الفرع جازما والاصل لا يكذبه ولا يصدقه او يكذبه ظانا فيقبل قول الفرع في صورة الشك لكن قوله مفيد للظن وتشمله الادلة مع سلامتها عن المعارض
وفاقا للنهاية وزبدة والمعارج والمنية خلافا للحنفية ولا وجه له واما اذا كان الاصل جازما بالعدم والفرع ظانا بالصدق لم يقبل ولو لم يكذبه الاصل لعدم
الدليل على حجية النباء الظني مع انه لا يفيد الظن بالصدق **تذنيبان** الاول انهم ذكروا للخبر اقساما اخر بالحيثيات كلها ترجع الى الاربعة المتقدمة وبعضها
مختص بالضعف وبعضها مشترك بين الكل وذكر تفصيلها وتفريعاتها وان كان وظيفة علم الدراية الا انا نذكر هنا اكثرها لكثرة الفايدة اما ما يشترك
فيه الاقسام الاربعة اما جميعها او بعضها بحيث لا يختص بالضعف فامور على ما ذكره الشهيد ره في شرح الدراية **الاول المسند** وهو ما اتصل سنده
من راويه الى منتهاه المعصوم بان لا يعرضه قطع بالسقوط **الثاني** المتصل ويسمى بالموصول ايضا وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عن قبله سواء
وقف على المعصوم ع او غيره وهو اعم من الاول مطلقا **الثالث** المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم من قول بان يقول في الرواية قال كذا او فعل بان يقول
فعل كذا او تقرير بان يقول فلان فعل بحضرته كذا ولم ينكره عليه سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده ام لا **الرابع** المعلق وهو ما حذف من اول اسناده واحد
واكثر فان لم يعلم المحذوف بعينه فهو كالمذكور وسيدل ذلك كذا بالصدوق ره والشيخ حيث انهما ربما تركوا من الرواة من اول الاسانيد ويشير في اخر ان
ما رويته من زيد مثلا فقد رويته عن فلان عن زيد واما الكليني ره فلم يكن دابه الترك والتعليق بل يذكر الواسطة منه الى المعصوم ع لا يقال في بعض المقامات
يروى عمن لم يذكر كعن حماد بن عيسى عن ابن ابي عمير وصفوان ويحيى ويونس بن عبد الرحمن لانا نقول لا يكون من باب الحذف بل يكون من باب العطف
على السابق وذلك كما يقول في حديث علي بن ابرهيم عن ابيه عن حماد ويقول في الاخر حماد بن عيسى وكلما كان كذلك يظهر بالرجوع الى الحديث السابق
الخامس العالي الاسناد وهو قليل الوسائط كان يروي الكليني بثلثة وسائط من العسكري ع او يروي الشيخ باربعة فالاول عال بالنسبة الى الثاني
وهكذا **السادس** المعنعن وهو ما يقال في سنده عن فلان من دون ذكر التحديث والاخبار والاظهر انه متصل كما عليه الاكثر اذا لم يظهر قرينة على عدم
اللقاء وامن التدليس **السابع** المدرج وهو ان يندرج فيه كلام بعض الرواة فيظن انه من الحديث **الثامن** المشهور وهو الشايع عند اهل الحديث
بان ينقله جماعة منهم **التاسع** الشاذ وهو ما رواه الثقة خلاف ما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود **العاشر** الغريب المطلق وهو
قد يكون من حيث الاسناد والمتن معا او الاسناد خاصة والاول هو ما انفرد برواية متنه واحد والثاني كحديث تعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا او
في حكمهم اذا انفرد واحد بروايته عن آخر غيرهم وقد يكون غريبا المتن خاصة وهو ما انفرد بروايته واحد ثم رواه عنه جماعة كثيرة فيشتهر ويسمى غريبا

مشهورا

مشهوراً الاشتهار بالغرابة في طرفه الاول او بالشهرة في طرفه الاخر **الحادي عشر** المصحف وهو ما يتبدل بحروف الحديث بغيرها بان تكون الرواية بريد بالباء الموحدة والراء المهملة وصحف بالباء المثناة التحتانية والزاء المعجمة فيقرء بزيد وكحديث من صام رمضان واتبعه ستاً من شوال صحفه بعض بشيئاً بالشين المعجمة وهو كثير وهو قد يكون ناشياً من البصر لتقارب الحروف لا للسمع اذ لا يلتبس وقد يكون ناشياً من السمع كتصحيف عاصم الاحول بواصل الاحدب وقد يكون لفظاً كما ذكر وقد يكون معنى وذلك كما حكى عن ابي موسى محمد انه قال نحن قوم لنا شرف نحن من عنزة صلى الينا رسول الله صلعم يريد بذلك ما روى انه صلعم الى عنزة وهي حربة تنصب بين يديه سترة فتوهم انه صلعم صلى الى قبيلتهم **الثاني عشر** المقبول وهو ما تلقوه وعملوا به سواء رواه ثقة ام لا **الثالث عشر** المزيد على غيره بما في معناه اما في المتن كان يزيد بعينه ما لا يفهم من الاخر او في السند كان يرويه من اثنين والاخر من ثلثة سواء كان في الوسط او في الاخر **الرابع عشر** المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حال كالسماع في الراوي والمحدث سواء كانت تلك الصفة او الحالة قولاً بالتحديث كسمعت فلاناً يقول حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو اخبرنا محمد عن محمد او بالاباء نحو فلان عن ابيه فلان او فعلاً كحديث التشبيك باليد والقيام حالة الرواية والاتكاء حالته والعد باليد في حديث تعليم الصلوة على النبي م او قولاً وفعلاً كالمسلسل بالمصافحة كقوله صافحني بالكف التي صافحه فلان فانه تضمن الوصف بالقول في كل واحد بالفعل وهو نفس المصافحة فان اتصل كذلك الى المعصوم ع والا فبحسبه **الخامس عشر** المفرد وهو قسمان مطلق ونسبي لانه اما ينفرد بروايته عن جميع الرواة وهو الاول والحقه بعضهم بالشاذ وبالجملة فرق بينهما او ينفرد به بالنسبة الى جهة كتفرد اهل بلد معين كمكة او بصرة او ينفرد به بالنسبة الى واحد منها وهو الثاني **السادس عشر** المختلف وهو ان يوجد حديثان متضادان في المعنى ظاهراً سواء امكن الجمع ام لا **السابع عشر** الناسخ والمنسوخ والاول هو حديث دل على حكم شرعي سابق ثابت بالدليل والثاني هو حديث رفع حكم الشرعي السابق بدليل الشرعي **الثامن عشر** الغريب لفظاً وهو ما اشتمل على لفظ غامض بعيد عن الفهم لقلة استعماله في الشايع عن اللغة وهو يجب ان يثبت فيه اشد تثبت لانتشار اللغة وكثرة معاني الالفاظ الغريبة فربما ظهر معنى مناسب للمراد والمقصود غيره مما لم يصل اليه وقد صنف فيه جماعة من العلماء واما ما يختص بالضعيف على ما ذكره في شرح الدراية فامور **الاول** الموقوف فهو ما روي عن مصاحب المعصوم ع من نبي او امام قولاً له او فعلاً او غيرهما متصلاً كان ام منقطعاً مع وتوقف عليه وهو ليس بحجة لان مرجعه الى قول من وقف عليه وقوله من حيث هو واحد ليس بحجة **الثاني** المقطوع وهو ما جاء به من التابعين من اقوالهم وافعالهم موقوفاً عليه ويقال له المنقطع ايضاً وهو مغاير للموقوف لانه يوقف على مصاحب المعصوم ع والمقطوع على مصاحب التابعي وليس بحجة لما مر وقد يطلق على المعنى العام الشامل للمعلق والمرسل والمنقطع الوسط **الثالث** المرسل وهو ما رواه عن المعصوم من لم يدركه سواء كان الراوي تابعياً او غيره صغيراً او كبيراً ذكراً او انثى كان الساقط واحداً او اكثر سواء رواه بغير واسطة بان قال التابعي قال رسول الله او بواسطة بان صرح بها ابهمها او تركهما مع علمه بها وهذا المعنى العام للمرسل هو المتعارف عند اصحابنا وقد يخص المرسل باسناد التابعي الى الرسول من غير ذكر الواسطة ويطلق عليه المنقطع والمقطوع ايضاً لو كان الساقط شخصاً واحداً ولو كان الساقط اكثر من واحد يسمى معضلاً على صيغة اسم المفعول بمعنى اشكل وادخال المرسل في الضعيف انما هو باصطلاح المتاخرين والا فقد عرفت ان بعض اقسامه صحيح باصطلاح المتقدمين ومعتبر كما مر واما المضمر كان يقول مصاحب المعصوم ع سالته عن كذا قال كذا فان كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم واضرابهما من الاجلاء فالاظهر حجيته بل الظاهر ان مطلق الموثقين من اصحابنا ايضاً كذلك على ما قال بعض المحققين لان ظاهر حال اصحاب الائمة انهم لا يسالون الا عنهم والذي صار سبباً للاضمار اما التقية او تقطيع الاخبار من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر سؤال الامام سئلت فلان عن فلان قال كذا سئلته عن كذا وهكذا ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صار مشتبهاً والاظهر الاعتماد على القرائن واشخاص الرواة **الرابع** المدلس هو كان يقول الراوي قال فلان على وجه يظهر روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك وهو كذب وهكذا ان اسقط عن السند رجلاً مجروحاً لتقوية الحديث فان كل ذلك قبيح مذموم الا ما كان لاجل تقية او غيرها من الاغراض الصحيحة ومتى ثبت لا بد من ملاحظة حال الواسطة والمجروح **الخامس** المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواة اما بالسند كان يروي تارة بواسطة واخرى بدونها او في متن الحديث كما في تميز الدم المشتبه بين الحيض والقرحة بان خروجه من الايمن علامة الحيض كما في بعض النسخ او من الايسر كما في بعض النسخ **السادس** المعلل وهو ما ذكره في الدراية ما فيه اسباب خفية غامضة قادحة فيه وظاهره السلامة منها وانما يتمكن من معرفة ذلك اهل الخبرة بطرق الحديث ومتونه ومراتب الرواة والضابط لذلك اهل الفهم الثاقب على ادراك هذه العلة بتفرد الراوي ومخالفة غيره مع انضمام قرائن ينبهها العارف على تلك العلة من ارسال في الموصول او وصف في المرفوع او دخول حديث في حديث او وهم واهم او غيره ذلك بحيث يغلب على الظن ذلك فيحكم برواية فيتوقف فيه **السابع** الموضوع وهو المكذوب وهو معلوم وهو شر اقسام الضعيف ويعرف باقرار واضعه وكذا بركاكة الالفاظ وكذا بالوقوف على غلطه بقي الكلام في الفرق بين الصحابي والتابعي والمخضرم والمراد بالاول من لقي النبي م مؤمناً به ومات على الاسلام وان تخللت ردته بين كونه مؤمناً به وبين موته مسلماً والمراد باللقاء اعم من المجالسة والمماشاة ووصول احدهما على الاخر وان لم يكالمه ولم يره وربما يشترط فيه طول الملازمة او صحة السماع والمراد بالتابعي من لقي الصحابي كذلك اي بالقيود المذكورة واستثني منه قيد الايمان فذلك خاص بالنبي م والمراد بالثالث هم الذين ادركوا الجاهلية والاسلام ولم يلقوا النبي م سواء اسلموا في زمن النبي م ام لا فالمخضرم في الحقيقة كالواسطة بين الصحابي والتابعي ثم الراوي والمروي عنه ان استويا في السن او اللقاء يقال له رواية الاقران وان روى كل منهما عن الاخر يسمى هذا النوع بالمدبج وان روى عن دونه كالصحابي عن التابعي يسمى رواية الاكابر عن الاصاغر **المقام الثاني** في بيان اقسام تحمل الحديث اعلم ان راوي الحديث لا بد له من مستند صحيح من جهته روايته الحديث يقبل منه اما الرواية عن المعصوم فله وجوه اعلاها السماع واعلاه ان يقول سمعت المعصوم يقول كذا او اسمعني او شافهني او حدثني وادونها من السنة كذا او قول الصحابي يفعل كذا او امثالها واما الاوسط كقوله امرنا بكذا ونهينا عن كذا لاحتمال الخطاء في فهم الامر والنهي من الدلالة الاصلية والتبعية كالنهي عن الضد واما الرواية عن الراوي فله ايضاً وجوه

الاول السماع

فيما يختص بالضعيف

الاول السماع وهو اعلاها كان يقول سمعت من فلان كذا او قرء على المستمعين بالتفصيل وهو قد يكون بقرائته من كتبه او باملائه من حفظه فيقول سمعته او حدثني او اخبرني او حدثنا فلان او انا اسمع وهو جائز اتفاقاً وقد يتحقق بين الاقسام سواء كان السامع خاصاً او كان داخلاً في السامعين سواء كان ماخوذاً في الرواية ام لا بل ولو منعه ويعمل بها حيث يعلم اتصافه بشرايط الاعتبار كالضبط وغيره وذلك لان الاذن فيها من الراوي مثلاً ليس شرطاً في اعتبار الرواية لعدم كونه معصوماً نعم يكون منعه باعتبار اعتقاده بعدم اتصافه بالشرايط كالضبط وعدم الخلط وامثالهما وحيث علم الاتصاف فلا باس **الثاني** القرائة على الشيخ وهو لا دون من السابق بل من بعض ما سيجي وذلك كان قرء الراوي من المروي عنه الرواية مع حضوره وهو مع قبوله يقبل اذا لم يعلم كونه موضع التقية ومع الانكار لا يقبل ومع السكوت قال بعض ان علم عدم كونه لاجل التقية يقبل لان السكوت ظاهر في الرضا وفيه نظر وعبارته قرأته على فلان واعترف واجبر فلان قرائة عليه وبدونها لفيد كحدثنا لا يجوز للتدليس لان ظاهره السماع وعن السيد المنع منه مقيداً ايضاً محتجاً بالشان لان التحديث معناه السماع وقوله قرائة تكذيبه وعنوان الجواز كلها كذا **الثالث** الاجازة وهو اذن واحد او جماعة في نقل ما سمع منه او ما نقل او كتابه او اصله مما كان مضبوطة معلومة مأموناً عليها من الغلط والتصحيف وغيرهما وعبارتها اذنت واجزت لك رواية هذه النسخة وسيجي اقسامها وعبارة الناقل انبانا اجازة وحدثنا اجازة او اخبرنا اجازة واما الاطلاق كقوله حدثنا فمشكل للتدليس كما مر وهو على اقسام اربعة الاول الاجازة المعين للمعين كقوله اجزتك او فلاناً ان يروي هذا الحديث او هذا الكتاب او ما سمع منه وامثالها لفلان وهو اعلاها الثاني اجازة معين لغير معين كقوله اجزتك او فلاناً ان يروي هذا للطلبة الثالث عكس ذلك كقوله اجزت التهذيب مثلاً لكل من يفهمه للناس او العلماء او لاهل الزمان الرابع الاجازة غير المعين لغير معين وذلك كقوله اجزت مسموعاتي لكل الطلبة او لكل احد من اهل زماني وهذا القسم باقسامه جائز ولا اشكال فيه وذلك لان المعتبر حصول الظن ومنه يحصل الظن **الخامس** اجازة المعدوم اما منفرداً او عطفاً على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة انما تظهر في صحة الاصل الخاص المعين وحصول الاعتماد عليه ان لم يثبت تواتره من المروي عنه والا فلا فائدة فيها في المتواترات كمطلق الكتب الاربعة عن مؤلفيها نعم يحصل كثرتها في شياع واشتهار واعتماد المجيز بالمجاز وذلك امر مطلوب ومما ذكرنا يظهر الكلام في قرائة الشيخ والقرائة عليه ومقوله فيحصل منه التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك **الرابع** المناولة وهي اما مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاول هو ان يدفع اليه كتابه ويقول سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني واجزت لك روايته عني ولا اشكال في جواز روايته عنه بذلك والثاني ان يدفع اليه كتابه كقوله خذ نسخة هذا الكتاب مقتصراً على قوله هذا سماعي من فلان نسب الى الاكثر القول بعدم جواز روايته عنه بذلك لانه اعم من قبوله وعدمه ولكن الظاهر من الدفع تجويز الرواية وقبولها **الخامس** الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغايب او حاضر بخطه او باذن ثقة ان يكتبه وكتب ان ما فيه سماعي من فلان فاذا انضم من ذلك الى الاجازة وكتب فاروه عني او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخط والامن من التزوير وان خلا عن ذكر الاجازة ففيه خلاف وعن الاكثر الصحة وهو الاظهر لما مر وعبارته ان يقول كتب الي فلان او اخبرنا وحدثنا مكاتبة **السادس** الوجادة وهي ان يجد الانسان كتاباً او حديثاً بخط معاصر له او غير معاصر ولم يسمعها منه وليس منه اجازة له ولا نحوها فيقول وجدت الحديث بخط فلان او في كتاب فلان وحدثنا فلان بخطه او في كتابه وساق باقي الاسناد والمتن قال الشهيد ره في الدراية وفي جواز العمل بالوجادة الموثوق بها خلاف فعن الشافعي جواز العمل بها ووجهه بانه لو توقف العمل بها لانسد باب العمل بالمنقول لتعذر شرط الرواية فيها وحجة المانع واضحة حيث لم يحدث به لفظاً ولا معنى ولا خلاف بينهم في منع الرواية بها لما ذكرناه من عدم الاخبار ولو قرنت بالاجازة بان كان الموجود خطه حياً واجازه غيره عنه ولو بوسايط فلا اشكال في جواز الرواية والعمل به حيث يجوز العمل بالاجازة **السابع** الاعلام وهو ان يعلم الشيخ ان هذا الحديث روايته وسماعه من فلان مقتصراً عليه وفي جواز الرواية به قولان احدهما الجواز تنزيلاً له منزلة القرائة على الشيخ فلانه اذا قرء عليه شيئاً من حديثه واقر بانه روايته عن فلان جاز له ان يرويه وان لم يسمعه وامثاله وثانيهما المنع لانه لم يجزه فكانت روايته عنه كاذبة وفي قول ثالث يجوز ان يكون يرويه بالاعلام المذكورة وان نهاه كما لو سمع منه حديثاً ثم قال لا تروه عني وهو الحق ويجوز العمل به حيث كان المعلم والمروي متصفاً بالشرايط **المقام الرابع** من المقامات الكلام في الظن من حيث المراتب كالقوة والضعف ولا فرق فيها من هذه الجهة للاجماع المركب بين افراد الظن الذي يطمئن اليه النفس قوياً متاخماً الى العلم كان او دونه لان كل من قال باعتبار الخبر الصحيح المفيد للظن القوي المتاخم بالعلم قال باعتباره لو افاد الظن دونه وكل من قال بعدم اعتبار الثاني قال بعدم اعتبار الاول والعمدة الادلة من جانب الظن الخاص والمطلق وهكذا الكلام في ساير الاسباب نعم قد يعتبر الظن القوي الحاصل من اجتماع الاسباب الموضوعات الرجالية مثل لو وجد الرواية في الفقيه فيحصل الاعتماد في الجملة بصحته ولكن اعتباره مشكل فاذا وجد في ذيب واقترن بذلك قول اهل الرجال يروي عنه الثقات او يكون كثير الرواية وامثالها يحصل الاعتماد القوي ويعتبر ولا اجماع مركب هنا فتدبر **المقام الخامس** في الظن من حيث الكيفية من انه فيما ثبت اعتبار ما ثبت هل يكون حجة بعد الفحص مطلقاً او لو قبل الفحص والحوائج في الفرعيات والموضوعات اللغوية والموضوعات الصرفة الرجالية والمسائل الاصولية التي يكون مداركها الاخبار والادلة اللفظية والعقلية التعليقية الموقوفة على عدم الدليل من جانب الشارع فلا يكون حجة الا بعد الفحص وذلك للاصل والاجماع ولزوم الهرج والمرج ولزوم العلم بالمخالفة اجمالاً للعلم بصدور غالب الادلة اللفظية التي اجمالاً ولا بد من تشخيصها وهو يتحقق بالفحص واما في الموضوعات الصرفة الغير الرجالية فبعضها علم من الخارج لزوم الفحص فيها وبعضها علم عدمه فيها كالفراش ويد المسلم وفعله وسوقهم وامثالها وبعضها محل الشك وخلاف فيه ولكن الحق لزوم الفحص حتى يثبت الدليل على العدم وذلك للاصل بقي الكلام في الظن في المسائل الكلامية وفي جهة الظان اعني المجتهد المطلق والمتجزي والعامي وتحقيقها في الاجتهاد والتقليد

تم الجزء الثالث من كتاب حقايق الاصول المشتملة على الادلة الشرعية ويتلوه الجزء الرابع في الادلة العقلية ان شاء الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

المنهج الثالث في الادلة العقلية ويقع الكلام فيها في مقدمة ومقاصد اما المقدمة فقد مر تعريف الدليل وبطلان حصره في الاقسام الاربعة
في صدر حجية المظنة وحد العقل من حيث هو من انه جوهر مجرد وما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان وكذا الكتاب والسنة والاجماع وغيرها من حيث كونه دليلا
وحجة لاثبات الفرعيات بعد اثبات حجيته فالعقل معروضا للادراكات التصديقية بالحكم الفرعي لموضوعه من حيث كونه معروضا لها موضوع لعلم الا[صول]
والحال العارض له اعني ادراكاته الفرعيات مسئلة اصولية ومدركاته من الفروع مسئلة فقهية والفرعية كما ان فعل الصلوة من حيث كونه معروضا للحال المستنبط
منه الحكم الفرعي بعد اثبات حجية الكتاب موضوع لعلم الاصول والحال العارض له اعني الوضع للدلالة على الوجوب مسئلة اصولية ومدلوله مسئلة فرعية والعقل
حجة اعني ادراكاته حجة ان كان الحاكم بها العقل نفسه وان كان هو الشرع فشرعي والدليل على حجيتها في الفرعيات ان كان قطعا او ظنا خاصا يجب العمل به وان كان
ظنا مطلقا لا يكفي لاثبات حجيته كسائر الادلة لانه مسئلة اصولية للفرق بين الادراك والمدرك والثاني فرعي ولجواز تولد ادراكات العقل حجة ولا يصح ان يقال كل ما هو
ظاهر حجة ولم يثبت حجية الظن المطلق فيها كما انه لا يكفي بالظن فيما كان المدرك كلامية كقبح اظهار المعجزة في يد الكاذب كما حقق في حجية الظن فتعريف العقل من حيث
كونه دليلا وحجة بعد اثبات الوصف العنواني له اعني الحجية ما كان الحاكم لاثبات الحكم الفرعي لموضوعه العقل كالظلم قبيح وحرام ايضا كان العقل معروضا للادراكات
التصديقية بالحكم الفرعي لموضوعه وما عرفه بعض بانه حكم عارض للعقل يستنبط منه الحكم الفرعي فاسد لانه ليس فيه حكمان بل حكم واحد الا ان يراد بالاول الادراكات
التصديقية للعقل وهو خلاف الظاهر لا استنباط ولا ينتقض بقوله العقل حجة لانه حكم عارض له لكن لا يستنبط منه الحكم الفرعي بل يثبت به المدرك والمستنبط على ذمة
المكلف ظاهرا ووجوب العمل به وكذا تعريفه كما عن بعض بانه ما ينتقل به الى الحكم الشرعي لدخول الكتاب والسنة لان بعد معرفة دلالة الايات ينتقل بها الى الحكم الشرعي
كان من ادراكات العقل ينتقل الى الحكم العقلي الذي هو الشرع بلسان العقل وان كان المراد به هو الحكم العقلي الذي ينتقل به الى الحكم الشرعي ففاسد ايضا لانه ليس
فيه حكمان عقلي وشرعي ينتقل من الاول الى الثاني وان كان المراد الادراكات فهو ايضا فاسد لان من الادراكات ما ينتقل الى العقلي الذي هو الشرع بلسان العقل
والظاهر ان الحكم الشرعي هو المقابل للحكم العقلي فلا يرد نحو الامر مع العلم بانتفاء الشرط وتاخير البيان عن وقت الحاجة وترك المقدمة وهكذا اجزنى من جنايات
هذه القاعدة وما ذكره بعض في الجواب عنها انها لو كانت عقلية لابد ان يذكر هنا لا هناك بانه ليس الكلام فيها من جهة الحسن والقبح بمعنى المدح والذم فاسد لان الكلام في المقدمة مثلا ليس في الجهة
المقدمية واللابدية لانه المفروض بل الكلام في ان تاركها مذموم بالذات او في زمان تركها لاجل الافضاء الى ترك ذيها عقلا ام لا فالكلام ثمة في تشخيص الصغرى الخاص ان العقل هل
يحكم بقبح ترك المقدمة مثلا ام لا وبعد ذلك يندرج تحت هذه القاعدة والكلام هنا في اثبات الصغرى المجمل كلية الكبرى من ان العقل هل يدرك الحسن والقبح ولو في مورد
ادرك او بعد ادراكه هل هو حجة يجب العمل بمقتضاه ام لا ولما كان هذا الادراك يتبع للامر المتعلق بالمقدمة مع الكلام ثمة في دلالة اللفظ عليها ايضا ام لا فكان المناسب ذكرها
فيها ثم الكلام في المقدمة واما المقاصد فانها اربعة **المقصد الاول** في ان العقل من حيث هو مع قطع النظر عن الشرع والرسول وفرض الكلام قبل بعثة الرسول هل يكون
مستقلا في ادراك حكم واحد من الاحكام الالهية باعتبار ادراك الصفات الواقعية من الحسن والقبح والثواب والعقاب والحجية ولو في بعض الموارد سيما في ادراك الاباحة الخاصة
الواقعية بحيث كان مكلفا بهذا الادراك وكان بالاطاعة مستحقا للثواب وبالمخالفة للعقاب كالشرع اولا وبعبارة اخرى كلما حكم به العقل حكم به الشرع
لان بعد ادراك العقل المراتب وثبوت حجيته فهو حكم من الشارع مستقر في ذمة العبد اولا يكون العقل مستقلا وحاكما اصلا ما لم يبعث الرسول وقبله
لم يكن حكم ولا ثواب ولا اعتقاد ولا يحكم بحكم من الاحكام ولو في بعض الموارد سوى الاباحة الخاصة الواقعية **المقصد الثاني** فيما كان العقل غير مستقل في
ادراك الحكم الواقعي وادراك الحسن والقبح الواقعي لكن بعد ورود الشرع وبعث الرسول وحكم من الله تعالى بوجوب بعض الاشياء وحرمة بعض هل يحكم العقل
بانه لابد ان يكون في موضع الوجوب صفة محسنة موجبة للقرب بالحق وفي موضوع الحرمة صفة مقبحة توجب البعد من الحق فحكم الله تعالى في الاول
بالوجوب وفي الثاني بالحرمة تكون من باب اللطف فكانت احكام الله تابعة للصفات وكانت من باب اللطف والارشاد ان ادركه العقل بالخصوص وهو معنى قولهم
كلما حكم به الشرع حكم به العقل اولا يحكم بذلك بل يجوز ان لا يكون فيه صفة حسن او قبح بل مجرد امر الشارع ونهيه **المقصد الثالث** فيما لا يكون العقل
مستقلا في ادراك الصفة الواقعية ولم يرد فيه شرع بفرض الكلام قبل بعثة الرسول والشرع وكان مجهولا من حيث الحسن الواقعي وقبحه فهل يحكم العقل بحكم
له في الظاهر اولا فلا حكم له كافعال البهائم وعلى فرض الحكم هل يحكم بالحظر والحرمة حتى بعث الرسول وحكم بالاباحة او يحكم بالاباحة حتى حكم الرسول
بحرمته **المقصد الرابع** فيما لا يكون العقل مستقلا في ادراك الحكم الواقعي النازل الى الرسول بفرضه بعد بعثة الرسول وورود الشرع ونزول الاحكام
الوقايع اليه من الوجوب والحرمة وهكذا ولم يصل الينا للموانع والاختلالات وخفاء القرائن فصار مجهولا عندنا من انه واجب ام لا وهكذا في الظاهر هل يحكم
العقل بالبرائة او الاحتياط او الاستصحاب او التخيير او التفصيل والاول عنوان بان الاصل في الاشياء قبل الشرع هل هو الاباحة او الحظر والثاني عنوان بان الاصل
في المشتبهات هل هو البرائة او الاحتياط اذا عرفت ذلك فتوضيح المقصد الاول وتحقيقه موقوف على مقامات ثلثة **المقام الاول** في انه هل يكون مستقلا
في ادراك الصفات الواقعية من الحسن والقبح ولو في بعض الموارد من دون الشرع ويكون الحسن والقبح في الشيء يدركه العقل وان لم يكن شرع اولم يكن فيهما ما
يحسن وما يقبح ويدركه العقل بل انما هو بمحض امر الشارع ونهيه فعلى هذا لم يكن شرع لم يكن شيء من الاحكام فلا يكون قبل الشرع ثوابا ولا عقابا اختلفوا فيه
فذهب ارباب الديانات من المعتزلة والامامية والحكماء وهكذا غيرهم من البراهمة والملاحدة وغيرهم الى الاول وذهب الاشاعرة الى الثاني ويقولون انه
لا يعرف بين قتل المظلوم وضربه والكرامة وكلها عند العقل سواء قال الامدي في الاحكام واعلم ان الحكم الشرعي يستدعي حكما وحاكما ومحكوما عليه فلنفرض (ومحكوما به)
كل واحد اصلا وهي اربعة اصول ويتفرع عليه ان العقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب شكر المنعم وانه لا حكم قبل ورود الشرع فلنرسم كل واحد مسئلة الاولى
ذهب اصحابنا الى ان الافعال لا توصف بالحسن والقبح لذواتها وان العقل لا يحسن ولا يقبح وانما اطلاق الحسن والقبح عندهم على اعتبارات ثلثة اضافية يتبدل

بالاغراض

بالاغراض والانظار وغيرهما ولا يكون ذاتيا كاتصاف المحل بالسواد وهما ما وافق الغرض وما خالفه وثانيها ما امر الشارع بالثناء على فاعله ويدخل فيه افعال الله
والواجبات والمندوبات دون المباحات وما امر الشارع بذم فاعله ويدخل فيه الحرام دون غيره وذلك ايضا يختلف باختلاف ورود امر الشارع وثالثها ما لفاعله
مع العلم والقدرة ان يفعله بمعنى عدم الحرج فيه وهو اعم لدخول المباح والمكروه فيه والقبيح مقابله وذهبت المعتزلة والخوارج وغيرهم الى ان الافعال منقسمة
الى صفة حسنة وقبيحة لذواتها مع قطع النظر عن الشرع لكن منها ما يدرك بضرورة العقل ومنها بالنظر ومنها بالشرع لكن اختلفوا فزعمت الاوائل من المعتزلة
الى ان الحسن والقبح غير مختصا بصفة موجبة لحسنه وقبحه ومنهم من ذهب الى ذلك كالجبائية ومنهم من فصل فاوجب في القبيح دون الحسن فظهر مما ذكرنا ان
الاشاعرة ذهبوا الى ان فعلا من الافعال من دون الشرع لا في ذاته ولا بسبب اشتماله على مصلحة تامة بل يقولون بتبعيته بعد امر الشارع على ما كان من تساوي
الطرفين وعدم الحسن والقبح فيه والمراد امر الشارع وطلبه لا باختياره ليعلم المطيع من العاصي لا لصفة موجبة الفعل او الترك والحسن في الاول والقبح في الثاني
انما هو متابعة امر الشارع ومخالفته والحق مع الامامية رضوان الله عليهم وتوضيحه قبل الخوض في الاستدلال يقتضي رسم مقدمات **الاولى** تحرير
محل النزاع وهو من جهات **الاولى** في ان لفظي الحسن والقبح يطلق على امور منها صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل ومنها ما يلائم الطبع وما ينافره كالذة
اللذيذ وان كان مخالفا للغرض والادوية المستقرة وان كانت موافقة للغرض والمصلحة ومنها ما يوافق الغرض والمصلحة وما يخالفه وقد يعبر عنهما بالمصلحة (عكسه)
والمفسدة ومنها ما لا حرج في فعله وما فيه حرج ويدخل في الاول الواجبات والمستحبات والمباحات وكذا المكروهات ان كان المراد بالحرج العيب والذم ويختص الثاني
بالحرام وان كان المراد المنقصة المطلقة فيدخل المكروه في الثاني وهذه امور اضافية تختلف بحسب الانظار والاشخاص والاحوال وغيرها والنسبة بينهما
عموم من وجه ومنها ما يستحق فاعله المدح والذم بمعنى كون فاعله ممدوحا او مذموما وغير الاخير لا يكون محل الخلاف اتفاقا كما ادعاه كثير وظهر ايضا مما ذكرنا
من الاشاعرة بل النزاع انما هو في الاخير مع انهم كيف ينكرون ادراك العقل ملائم الطبع وموافقة الغرض وما فيه مصلحة وما لا حرج في فعله وضدها لانها من الامور
المعاشية فان لم يكن مدركا لها وكان محتاجا بالشرع فكيف يتصرف من الحركات المأكولات والتكلمات والتجارات وغيرها مع انه ما يدركها كذا بالى النساء والعقلاء
دهرية من السبع وامثالها **الثانية** في ان ادراك العقل على اقسام قسم يكون حاصلا من دون توسط خطاب الشرع اصلا بحيث كان الادراك والمدرك مستقلين
كقبح الظلم والكذب وامثالهما وقسم يكون ادراكا للازم العقلي المستفاد من الخطاب الشرعي فبعد تعلق الخطاب بالملزوم بحيث كان الادراك والمدرك عقليا تبعيا
سواء ثبت الملازمة من الشرع كالقصر والافطار او من العقل كوجوب مقدمة الواجب وقسم يكون الادراك تبعيا حاصلا من ضم الكلامين وان كان المدرك مستقلا
كاقل الحمل اعني ستة اشهر المستفاد من قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين ومن قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وكذا استفادة العلية
من قوله هلكت واهلكت لقوله في الجواب كفر ولا اشكال في كون الاول من محل النزاع لصريح امثلتهم واستدلالاتهم وكونه القدر المتيقن واما الثاني فكذلك
من حيث ادراك المدح على فعل المقدمة والذم على تركه لاشتراك الادلة من المثبت والنافي ولا كذلك من حيث ادراك اللابدية وكون تحقق ذي المقدمة موقوفا على
اتيان المقدمة لعدم كون هذه الجهة جهة الذم والمدح ولا ينكرها الاشاعرة كما مر واما الثالث فلقاعدة تقتضي عدم النزاع فيه لانه استفادة من اللفظين ولو كان
محل النزاع لانسد طريق الالفاظ على مذهب الاشاعرة لان اثبات الاوضاع والارادة وان كان بالدلالة لكن يدركها العقل مع ان جهة استفادة العلية لا ربط
لها بالمدح والذم فالحاصل ان على ما يستفاد من كلماتهم كون النزاع في ادراك العقل المدح والذم بنفسه مطلقا من دون ورود الشرع عليهما **الثالثة** في ان النزاع
هل يكون في الفرعيات والكلاميات او يختص بالاولى ظاهر ما مر في الاحكام ومقالات الاشاعرة من جواز التكليف بالمحال عن الله تعالى وكون العباد مجبورين في الارادة
والافعال مع كونها اشد القبائح واطلاق العنوانات ككون فاعل الكذب مذموما من غير الاختصاص بكون الفاعل هو العبد او النبي او الخالق هو الثاني والاول وكذا
ظاهر ادلة المثبتين من ان المدح والذم لو لم يكونا عقليين يلزم تجويز العقل اظهار المعجزة في يد الكاذب وافحام الانبياء لعدم وجوب النظر في معرفة مدعي
النبوة ولولا الكلام لكان للاشاعرة الجواب بان ادراك العقل فيه مسلم ولا يثبت الادراك في الفرعيات وظهر عدم الفرق بين قبح الكذب والظلم مثلا في ادراك (في الكلام مع)
العقل من حيث كون الفاعل هو العبد او النبي او الله سبحانه وتعالى فالحق هو التعميم **الثانية** في الاصل وهو مع الثاني لان الاصل عدم الادراك لكونه مسبوقا
بالعدم الاصلي ولكون لازمه استحقاق الثواب بالاطاعة والعقاب بالمخالفة مع كونه مسبوقا بالعدم الاصلي ولكون حجيته مستلزما للتخصيص والتقييد الصريح
في الادلة الشرعية الظنية لو خالفه والاصل عدمها **الثالثة** في الثمرة وهي المقام الثاني والثالث ولها ثمرات سيجيء ذكرها اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم
ان الحق مع المثبتين ولهم وجوه عقلية وشرعية وغيرهما اما الاول ففي وجوه الاول انه لو لم يكن الحسن والقبح بمعنى المذكور عقليين من غير ملاحظة امر الشارع لما قبح
العقل من الله تعالى شيئا فيلزم تجويز العقل اظهار المعجزة في يد الكاذب فلا يحصل الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب فلا يثبت الشرايع وتنتفي فائدة البعثة
بل الخلقة ومنافي للغرض والتالي باطل بالضرورة وباتفاق الخصم فكذا المقدم والقول بانه استدلال عقلي فيكون مصادرة مدفوع اولا بانه استدلال عقلي بالحصر
ونفي الغرض لا بوجه المدح والذم كما ظهر من ذيل الاستدلال فلا يكون مصادرة وثانيا بان بطلان المصادرة ومحجته اما عقلي او شرعي والاول هو المطلوب
والثاني موقوف على ثبوت الشرع فيلزم الدور او يتسلسل او ينتهي الى العقل لا يقال حجية هذا الادراك للعقل ايضا موقوف على ادراك اخر للعقل وعلى غيره والاول
يدور او يتسلسل والثاني هو المطلوب لانا نقول ان هذا ايضا عقلي وهو المطلوب وثانيا بان بين ادراك العقل وحجيته ملازمة ويلزم من عدم حجيته بعد
الادراك الخلف والتكليف بما لا يطاق كما سيجيء توضيحه في المقام الثالث والخصم لا يقول بها ولو بالشرع مع ان انكاره انكار للضروريات مع انه لا يكون
علينا اثبات هذا المطلب بل للخصم ابطال المصادرة بالعقل او بالشرع والاول هو المطلوب والثاني موقوف على ثبوته والقول بان العلم بالنبي الصادق
يحصل بخلق الله تعالى العلم الضروري في قلب المصدق او بالالهام من الله تعالى مدفوع اولا بانه لو كان كذلك لحصل للكل او التقصير من الله تعالى العياذ بالله مع
نفي العذاب والتكليف للمنكر الذي لم يحصل له العلم او تجويز التكليف بما لا يطاق وثانيا لابان لزوم العقاب بدون الاستحقاق والكل ضروري البطلان اما الاول

فالضرورة كون انكار البعض من باب عدم العلم واما الثاني فلاتفاق الاشاعرة بعدم التقصير من الله تعالى مع الشرع المقطوع على ثبوت العذاب وباتفاق
الاشاعرة على بطلان هذا القسم من التكليف بما لا يطاق وانما يقولون بجوازه فيما كان عدم القدرة بانتفاء الارادة لكونهم قايلين بكون العبد مجبورًا
في الارادة وعلمها كما سلف لا يبقى يجوزان يكون خلق العلم الضروري ممكن فيها كالمحصل للنظر فيه يرجع التقصير الى العباد لانا نقول ترك النظر في المعجز
اما قبيح اولا والاول مطلوبنا وعلى الثاني يرد ما قلنا مع ان النظر يكون من مقدمات تحصيل العلم بالالهام او بخلقه من الله تعالى وهو ما اوجب العقل
اولا والاول هو المطلوب والثاني يعود الاشكال والقول بان نعلم النبي الصادق يحصل من العادة والضرورة على عدم اظهار المعجزة في يد الكاذب مدفوع
اولا بان المخالفة للضرورة او العادة اما قبيح عقلا اولا والاول مطلوبنا وعلى الثاني لا يحصل العلم وثانيا نفرض الكلام قبل تحقق العادة والضرورة
كما في النبي الرابع والقول بان عدم جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب يثبت بالشرع من الايات والاخبار مدفوع بان مع تجويز اظهار المعجزة على يد الكاذب
لم لا يثبت الشرع حتى يصح التمسك لاستلزامه الدور او التسلسل والقول بان اظهار المعجزة على يد الكاذب لما كان مستلزما للنقض للغرض ونقصًا
من الله تعالى فلا يصدر من الله تعالى وادراك العقل للقبيح بهذا المعنى مسلم ولا يثبت به المطلوب مدفوع بان صدق النقص من الله تعالى والمنافي للغرض اما
مذموم اولا والاول هو المطلوب وعلى الثاني يرد ما قلنا والقول بان قبح اظهار المعجزة على يد الكاذب مسئلة كلامية ولا كلام فيه مدفوع اولا بان النزاع
عام وثانيا بان الكلام انما هو في الفعل من حيث انه فعل سواء كان الفاعل هو الخالق او المخلوق كالظلم والكذب والضرورة قائمة بعدم الفرق الثاني
انه لو لم يكن عقليا لما حكم العقل بقبح الكذب من الله تعالى ورسوله ومنه ينتفي الوثوق بوعده ووعيده من الثواب على طاعته بامره والعقاب بمخالفة ما نهى
فيجوز العقل عكسه بل يجوز عدم كون المامور به مامورا به ويجوز ارادة خلاف الظاهر من دون القرينة وكذا يجوز انه يثيب الكافر ويعاقب المؤمن وبه
ينتفي ثمرة التكليف واللازم بين البطلان ولو قيل بما قيل فاسد لان الاول فجوابه يظهر مما مر فيه لا يتوقف الكذب في الكلام النفسي محال لانا نقول والقول
بالكلام النفسي باطل كما مر في تعريف اصول الفقه وثانيا بان جوازه في اللفظي يستلزم جوازه في النفسي والا لم يكن مما ثم الثاني بانه مبني لا استدلال
هو اللفظي لا النفسي الثالث انه لو لم يكن عقليا لانسد باب معرفة الله تعالى لعدم وجوب النظر وافحام الانبياء لعدم ثبوت وجوب النظر قبل ثبوت الشرع فاذا
طلب النبي من المكلف اتباعه فله ان يقول لا يجب علي اتباعك الا اذا علمت صدقك ولا انظر في معجزتك الا اذا وجب علي ولا يجب علي الا بقولك
وقولك قبل ثبوت صدقك ليس بحجة فينقطع معرفة النبي وكذا معرفة الله تعالى الرابع انه لو لم يكن عقليا لما اختار العاقل الصدق لو خيره بين الصدق والكذب
المتساويين من غير جهة الحسن والقبح بالمعنى المذكور وما قيل انه يجوز ان يكون اختيار الصدق لكونه اعم نفعا او اهم مدفوع بان الفرض عدمه وما قيل بان
بفرض التساوي لا يتساوي مدفوع بانه على فرض التساوي يتساوي فرضا وهو المطلوب الخامس قضاء الضرورة على تقبيح العقلاء وذمهم فاعل
الكذب الضار المستلزم لقتل النفوس ونقض اطرافها واموال الناس وعرضهم وفاعل الظلم بالنسبة الى فقير العاجز غاية العجز لا سيما اذا كان الفقير ممن
يحسن الفاعل غاية الاحسان والاعانة في زمان عنائه وتسلطه وعجز الفاعل وفقره والمولى المكلف عبده بالطيران وغيره من التكليف بالمحال والعبد
المسيء غاية الاسائة لمولاه المنعم له غاية الانعام والاحسان ومدحهم لمن احسن الى العاجز غاية الاحسان وفاعل الصدق النافع والراد للوديعة والعبد المطيع
لمولاه ومن جمع جميع الخصال الحميدة والتشكيك فيها تشكيك في القطعيات بل الضروريات والقول بانه حاصل من الشرع ومن الانس به مدفوع بانا نفرض في
منكر الشرع كالبراهمة وفيمن لم يصل الى الشرع اصلا ولا ريب في مذمتهما لفاعل الظلم وغيره مما مر كيف ولو كان كذلك لجرى مجرى غيره من الشرعيات
كالصلوة وشرب الخمر والفرق بديهي في الاحتياج الى الشرع في الثاني دون الاول والقول بانه حاصل من العادة على المذمة مدفوع بانا نفرض فيمن لم يحصل
له العادة كالطفل قبل البلوغ بل فيمن كان عادته الظلم ولا ريب انه يذم نفسه والقول بانه لاجل معان اخر كصفة الكمال والنقص وغيرهما مما مر غير جهة الكلام
مدفوع اولا بانه مكابرة في البديهيات والضروريات وثانيا بانا نفرض الكلام في الخالي عن الجهات المذكورة السادس انه لو لم يكن عقليا وكان
شرعيا لما فرق العاقل بين المحسن اليه والمسيء اليه وفيه انه لو لم يكن الفرق مختصا بادراك العقل جهة المدح والذم لجواز فرقه بموافقة الغرض وغيرها
السابع انا متى علمنا كون الشيء ظلما علمنا قبحه ومتى انتفى العلم بكونه ظلما ينتفي العلم بكونه قبيحا فليس المقتضي الا كونه ظلما للدوران وفيه انه لو سلم افادة
الاولى يكفي مع ان الدوران لا يفيد الا الظن الثامن لولا اختصاص الواجب بما لاجله اتصف بالوجوب يلزم الترجيح بلا مرجح وكذا باقي الاحكام والافعال وسيجيء
توضيحه في المقام الثاني لو بطل به دون مقامنا هذا التاسع انه لو كان شرعيا لما كان فعل الله حسنا قبل الشرع وفيه ان عدم الحسن بمعنى المتنازع فيه لا يستلزم
عدم غيره العاشر انه حكم العقلاء بقبح الظلم اما ان يكون علميا اولا والاول هو المطلوب والثاني اعني الظن مع عدم الاختلاف فيه محال مع اتفاق الامم العظيمة عليه
قرنا بعد قرن وفيه مع امكان المنع من التقبيح بالمعنى المتنازع فيه انه لا يفيد الا الظن القوي وما ذكرنا عشرة كاملة لاثبات المرام واستدلوا ايضا بوجوه اخر لا يحتاج
الى ذكرها لعدم تماميتها كالحسنة الاخيرة واما الثاني اعني الوجوه الشرعية فهو الكتاب والسنة مضافا الى كونه من اجماعيات كقوله تعالى ان الله يامر بالعدل
والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر لان الاحسان والفحشاء لا بد ان يكون قبل الامر والنهي والا فيبدو منها قوله تعالى انما حرم ربي الفواحش وقوله عليه السلام
ما اصلح الناس وما يفسدهم في الحجة الوداع مع انه لو كان بامر الشارع وفيه لكان مفاد الكلام ان الله يامر بما امر بكم وينهى عما نهيكم ولا ريب انه مناف لسوق
الكلام مع انه لا يخلو من اللغوية لانه بعد تحقق الامر والنهي لا حاجة في هذه الاخبار الا ان يجعله اخبارا عن بقاء ما امر بامره وكذا ما نهى وهو كما ترى و
سيجيء ذكر غيرها في المقام الثالث وللاشاعرة وجوه شرعية وغيرها اما الثاني فوجوه الاول ان افعال العباد اما اضطرارية او اتفاقية وعلى كلا التقديرين
لا قبح اما المقدمة الاولى اعني الملازمة فلان فاعل القبيح اما ان يكون قادرا على الترك اولا وعلى الثاني يثبت الاضطرار وعلى الاول فاما ان يتوقف اختيار
الفعل على الترك على مرجح اولا وعلى الثاني يثبت الاتفاق وعلى الاول فاما ان يكون المرجح من فعل العبد او من غيره وعلى الاول يلزم الدور او التسلسل لنقل

الكلام

الكلام في المرجح بانه اما ان يكون قادرا على تركه اولا الخ وعلى الثاني فبعد تحققه ان وجب الفعل يثبت الاضطرار لانه معه واجب وقبله ممتنع وان لم يجب فجاز
الترك فلنفرض وقوعه في وقت وعدمه في اخر فاختصاص احد الوقتين بالوقوع والاخر بعدمه ان لم يتوقف على مرجح مع حصول المرجح الاول في الوقتين فيكون
اتفاقيا وان توقف فلم يكن مرجح الاول تاما وقد فرضناه تاما مع انا ننقل الكلام فيه ونقول مع وجوده اما ان يجب الفعل اولا وعلى الاول يثبت الاضطرار
وعلى الثاني يلزم الدور او التسلسل في المرجحات واما المقدمة الثانية فلان الاضطرار لا يكون فاعله مختارا في ايجاد الفعل او الترك حتى يلحظ الحسن
والقبح لانه من جانب الغير يوقعه كيف شاء كما يتمسكون بقوله تعالى ان الله يفعل ما يشاء وكذا الاتفاق الثاني ان العلم بالحسن والقبح اما ان يكون ضروريا او
نظريا والاول باطل للفرق بين هذا الادراك وان الواحد نصف الاثنين والتفاوت انما يكون بتطرق الاحتمال وهو ينافي كونه علميا كيف بكونه ضروريا
ولانه لو كان ضروريا لكان اتفاقيا للعقلاء من دون وقوع الخلاف بينهم كغيرها من الضروريات والتالي باطل فكذا المقدم والثاني باطل ايضا لعدم القابل
الثالث انه لو قال لاكذبن غدا فالحسن في الغد اما الصدق او الكذب والاول ممتنع لما يلزم منه كذب الخبر الاول وهو قبيح وما يستلزم القبيح قبيح ويلزم كون الصدق حسنا
وقبيحا والثاني هو المطلوب اعني عدم قبح الكذب الثاني ويلزم منه خروج الكذب عن كونه قبيحا او اجتماع الحسن والقبح ويمكن تقريره اخر للاول وهو انه اما ان
يجب عليه الكذب في الغد اولا وعلى التقديرين يخرج الكذب عن كونه قبيحا لاستلزام الاول وجوب الكذب الثاني ولا معنى لقبح الواجب واستلزام الثاني تجويز صدق الثاني
وهو مستلزم لكذب الاول ولو كان الصدق قبيحا لكان الصدق قبيحا لا يجوز لجوازه موجب لعدم قبح كذب الاول الرابع ان النبي الهارب اذا طلبه ظالم يضره ويقتله
ان وجده فان اخبر بالصدق عن ادعاء النبوة فالمتصف بالحسن اما الكذب لاستلزامه نجاة النبي ص مع انه قبيح ويلزم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد
او عدم قبح الكذب وكلاهما باطلان اما الاول فواضح وكذا الثاني فلان الذاتي لا يتخلف والصدق وهو موجب قتل النبي ص وهو قبيح ومستلزم القبيح قبيح و
يلزم منه اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد وحسن الصدق وعدم كون قتل النبي قبيحا وكلاهما بين البطلان كما مر الخامس ان التكليف بما لا يطاق واقع
فينتفي الحسن والقبح لانه اضطراري بيانه ان ما علم الله تعالى وقوعه واجب وما علم عدم وقوعه ممتنع والا لزم جهله ولانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان بجميع ما اخبر به النبي
ومن جملة ما اخبر به النبي انه لا يؤمن والجمع محال للتناقض السادس انه لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او الصفة لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم لان
الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول مع انه يلزم منه عدم تبعية الحكم للصفة فيجب الحكم بالراجح فلا اختيار السابع لو كانت الصفة موجودة في الاشياء مؤثرة
في القرب والبعد يلزم حصول القرب لمن طابق عمله الواقع بدون الفحص مع تقصيره فيه وحصول البعد لمن لم يطابق عمله الواقع وان اجتهد وتفحص غايته والتالي باطل
بالضرورة وبالشرع وبتسليم الخصم الثامن انه لو كان الكذب قبيحا لما اختلف باختلاف الاوضاع والتالي باطل بالضرورة التاسع انه لو كان الكذب قبيحا لذاته
لكان المقتضي اما مجرد اللفظ من حيث هو وهو باطل لاستلزامه قبح اللفظ وان كان صدقا او عدم المخبر عنه فيلزم كون العدم علة للامر الوجودي اعني القبح وهو
باطل والا لجاز كون واجب الوجود معدوما العياذ بالله والمجموع فيلزم الثاني ايضا لان عدم المخبر عنه جزء العاشر انه لو قبح الفعل وحسن لغير الطلب اعني الامر
والنهي لم يكن تعلقه بنفس الفعل لتوقفه على امر زايد اعني صفة الفعل واللازم باطل لان ما هو للشيء بالذات لا يتوقف على امر زايد الحادي عشر انه لو كان الكذب
قبيحا لذاته لكان المقتضي ثبوتيا ضرورة اقتضائه للحكم الثبوتي فان كان صفة لمجموع الحروف كان عدميا لاستحالة اجتماع الحروف في الوجود ويلزم منه اقتضاء
العدمي للوجودي وان كان صفة لبعضها كان بعض اجزاء الخبر الكاذب كاذبا لا كلها الثاني عشر ان الظلم ضرر غير مستحق فيكون عدميا لانتفاء جزئه ولا هو
به القبح الوجودي الثالث عشر قبح الظلم متقدم عليه ولهذا ليس لنا علم ان يفعله فليس معلولا له والا لزم التقدم والتاخر معا الرابع عشر انه لو كان الحسن
والقبح ذاتيين لزم قيام المعنى بالعرض اعني المعنى بالمعنى والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان حسن الفعل زايد على مفهومه والا لكان اما جزءه او نفسه ولزم
من تعقله بالكنه تعقله ولا يلزم وهو ثبوتي ووجودي لان نقيضه وهو لا حسن عدمي والا استلزم محلا موجودا ويمتنع معه صدقه على المعدوم ولا امتناع لصحة ان
يقال ان المعدوم لا حسن فثبت ان لا حسن سلب فكان الحسن موجودا والا يلزم ارتفاع النقيضين وبوجه اخر ان الحسن لو لم يكن موجودا لم يكن ذاتيا للفعل
لان الحسن لو كان معدوما لاستحال استناده الى الذات لان المعدومات ليست باقية وما هو ليس بثابت فاستحال استناده الى الذات ويلزم مما ذكرنا قيام
الحسن بالفعل الذي هو عرض وصفة للفاعل وهو قيام العرض بالعرض واما بطلان التالي فلانه يلزم اثبات الحكم او القيام بمحل الفعل الذي هو الفاعل لا
للفعل فعلى تقدير قيام العرض الذي هو الحسن بالعرض الذي هو الفعل يلزم ان لا يكون القيام به بل بفاعله لان الحاصل في الواقع قيام الحسن والفعل معا
بالجوهر الذي هو الفاعل اذ الفعل والحسن معا حاصلان حيث كان الجوهر حاصلا تبعا لتحيزه وحقيقة القيام بمحل هو تبعيته في التحيز والجواب عن الاول اما
اجمالا فضرورة الفرق بين القاء النفس من شاهق وسقوطه ولو كان افعال العباد اضطرارية يلزم الاتحاد وعدم الفرق واما تفصيلا فاولا بالنقض بفعل
الواجب فانه عند الفعل اما ان يكون قادرا على الترك اولا وعلى الثاني ثبت الاضطرار في فعله العياذ بالله وعلى الاول فاما ان يتوقف ترجيح الفعل على مرجح
اولا وعلى الثاني ثبت الاتفاق وعلى الاول فاما ان يكون المرجح من فعله وارادته او من غيره وعلى الاول ننقل الكلام في ذلك الفعل وترجيح الارادة على عدمها
ويلزم منه الدور او التسلسل في ارادة الله وافعاله وعلى الثاني يلزم احتياجه الى الغير في ترجيح افعاله وارادته والدور والتسلسل ايضا لان مع فعل ذلك الغير
وارادته اما ان يكون قادرا على الترك اولا وعلى الاول ثبت الاضطرار وعلى الثاني فاما ان يتوقف على المرجح اولا لا يقال المرجح هو علمه بالاصلح لا الارادة
لانها في الله تعالى ليس الا العلم بالاصلح كما قال به المتكلمون وهو عين ذاته قديم لا يحتاج الى شيء اخر لانا نقول على فرض تسليمه مع علمه بالاصلح اما ان يجب
فعله ولا يكون قادرا على تركه لامتناع اختياره القبيح اولا بل قادر ولكنه تركه لان مخالفة العلم بالاصلح قبيح وعلى الاول ثبت الاضطرار وعلى الثاني ثبت
المطلوب اعني القادرية وتوقفه على ادراك العقل القبح ونقول مثله فاسد لا لان العبد في فعله عند وجود المرجح قادر على تركه نفسه تركه وقد لا يتركه لانه
قبيح باحد المعاني التي مر او لشيء اخر من المنافع الدنيوية والاخروية ودفع المضار وهكذا وثانيا بالمعارضة وهو ان العبد اما ان يكون قادرا في فعله

اولا والاول مطلوب وعلى الثاني يلزم الدور او التسلسل ينقل الكلام في موجد الفعل في المضطر من ان غير صحيح يجاده على عدمه اما مختار او مضطر
والاول مطلوب وينقل مثله في الاستدلال وعلى الثاني يلزم الدور او التسلسل في ايجاداته الواجب وارادته وافعاله كما سيجيء توضيحه في الحل واذا ثبت بطلان
الثاني يتعين الاول لان موجد الفعل هو الله تعالى وهو يوجده فيه لعلمه بالاصلح وهو عين ذاته لانا نقول مع العلم بالاصلح اما ان يجب او لا والاول ما مر
في النقض وثانيا بالحل وهو ان نختار حصول الفعل وان كان بعد الاختيار قادرا على الترك بعدم اختيار الفعل او تبديل الاختيار والارادة بعدمهما
على الراجح والراجح قد يكون علة نادرة كحسن او قبح بمعنى المدح الذم او غيرهما من المعاني المذكورة لهما او منفعة او دفع مضرة دنيوية او اخروية وقد يكون
علة غائية لكونه موجبا للقرب وقد يكون علة فاعلية اعني محض القادرية وذلك كالقدحين المتساويين من جميع الجهات ويختار احدهما من باب محض
القادرية والاختيار لا من باب الترجيح والقول والاحتمال بانه اتفاق مدفوع بان الاتفاق فيما لم يكن له سبب ظاهر وهنا ظاهر لان الرجحان ليس لامر زائد
على القادرية عند الرجح فهو قادر على تركه لكنه قد يتركه لانه قبيح باحد المعاني او غيره من المنافع ودفع المضار كما مر توضيحه ان الفعل مسبوق بالارادة وهي مسبوقة
بالالتفات وبعد الالتفات يكون في الشيء منافع دنيوية واخروية فيتخيلها فينبعث النفس ويزداد فيصير عزما واختيارا اما بتقوية النفسانية بامداد
الشيطان الرجيم واما بضدها ولا ريب انه قبل الارادة الفعل قادر على عدمها وكذا بعد الارادة وقبل الفعل قد يكون الاختيار باقيا وكان قادرا على تبديلها
كالكفار المقصرة وقد يكون مشاوبا ولا يكون قادرا اما من سوء فعله او من غيره كالدخول في ملك الغصب جهلا ولا غير غير وما اجيب في المقام بان قبل الاختيار
والارادة مختار وبعد الاختيار مضطر لكن الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار مدفوع بان بعد الاختيار قد يكون الاختيار والقدرة باقيا كالكفار المقصرين
مع ان المستدل ينقل الكلام قبل الارادة فيقول اما ان يكون قادرا على ترك الارادة اولا وعلى الثاني ثبت الاضطرار وعلى الاول فاما ان يحتاج الى المرجح
الاخر فيجيب عنه بمثل ما اجبنا وعن الثاني فاولا بانه لو تم يلزم كون النظريات غير علم للتفاوت بينها وبين الضروريات وليس الا للتطرق الاحتمال وهو
ينافي كونه علما والثاني باطل باتفاق الخصم والضرورة فما هو الجواب عنه فهو جوابنا عنه وثانيا بان الضروريات قد تخفى عن بعض الناس او علمهم لخفاء
تصوراتها او يحتاج الى ملاحظة المقدمات وكذا النظريات لانها محتاجة الى ترتيب الصغرى والكبرى وهما لا يفارق وهما مختلفان في الظهور والخفاء
مع انه لا مشاحة في الاصطلاح سواء سمي هذا ضروريا او نظريا وكون الشيء ضروريا لا يستلزم وفاق الكل والا لما حصل الخلاف في بعض الضروريات
لكون العبد مضطرا في ارادته وفعله وتجويز التكليف بما لا يطاق وبالمحال من الله تعالى وامثالها وعن الثالث بان الكذب الثاني قبيح لذاته وحرام
وصدقه حسن لذاته والجيب بان استلزام الكذب الاول لو فرض نفسه القبح لكونه مسببا من سوء اختياره والمستلزم للقبيح قبيح عرضا الا اذا اوحيه
نفعه يكون من سوء اختياره فيتبع الحكم الاقوى لا يتعلق بالاضعف كالحسن العرضي في الكذب المستلزم لعصمة دم النبي ع هذا فيما كان الكلام اخبارا عن غيره الاولى مه
بالكذب فلا يستلزم الكذب الاول بل صدقه لكن رجوع عن عزمه ولا يكون قبيحا وعن الرابع بان دفع الضرر لو توقف على الكذب فيجب لا يلزم علينا شيء اما
بناء على الوجوه والاعتبارات فظاهر واما بناء على كون الصفات في نفس الذات فلتعارض الدليلين والحكم تابع للارجح كتعارض الشرعيات فان الصفات تكون
علة تامة بل مقتضيا للتعلق الاحكام وموقوفة على عدم المانع فمع وجود المانع الراجح يتعين الراجح ومع التساوي يتخير واما لو ارتفع بالتورية او بعد قصد المدلول
يحرم اقتصارا فيما خالف الاصل على المحذور الاقل والقول مع ان تجويزها يرفع الوثوق باخباره مدفوع بان اللطف اعني وجوده ونصرة ان كان يتخير غير يحون
للتقية يمنعها ايضا كالكذب لو كان مطلقا فتجويزها مع التقية لا يستلزم عدم الوثوق عند عدمها وعن الخامس بان العلم لا يكون علة بل علم بالاشياء بما هي
في الواقع من القادرية واختيار الفعل او الترك من طرفي الممكن لضرورة ان العلم بحصول احد طرفي الممكن من القادر لا يصيره غير قادر واما حكاية ابي لهب فبانه مكلف
بالايمان من اخبار النبي بحصول الاعتقاد بانه لا يؤمن لا بان يكون مكلفا بعد الايمان فلا يكون تناقضا وعن السادس بان عدم صدق الشيء لقبحه لا يستلزم
عدم القدرة على ايجاده لانه ممتنع بالغير لا بالذات فلا يلزم عدم القدرة ذاتا وعن السابع بان القرب والبعد والثواب والعقاب انما يكونان من لوازم الاطاعة
والمخالفة وهما يكونان من لوازم الامر والنهي والفعل من حيث هو لم يكن حسنا ولا قبيحا بل مع صدق الاطاعة او المخالفة وكذا كانت نية التقرب شرطا وداخلة
في الموضوع المتصف بالصفة ومجرد الموافقة الواقعية مع عدم صدق الاطاعة لا يكون حسنا كما ان الصلوة لغير الله تعالى لا يكون حسنا ولو فرض صدق الاطاعة
كما بعض المقصرين بمحض سماع الحكم من ابويه فالثواب القرب والقصد مسلم لكن يعاقب مط على ترك الفحص من باب ترك المقدمة المحتملة لترك الصلوة المطلوبة
في الواقع واما من لم يطابق عمله الواقع بعد الفحص فيثاب باعتبار كون العمل بالاعتقاد بعد الفحص حسنا بذاته ولا يعاقب على ترك الواقع لقبح التكليف بما
لا يطاق لان الصفات مقتضيات لا يتحقق الطلب الا بعد رفع المانع والمانع هناه موجود والعقاب من الله اختياري له رفع المانع لا يعاقب على ان الكلام هنا
يكون في اثبات الحسن والقبح في الجملة لا في اثبات كونهما في الذات او بالوجوه والاعتبار او كون الاعتقاد له مدخلية فيهما وعن الثامن بان المختلف بالاوضاع
انما هو الحروف والاصوات ووضعها للمعاني المختلفة اما ماهية الكذب القبح فلا يختلفان فان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع باي عبارة ولغة كان وعن
التاسع بان المقتضي هو الاعلام الحاصل من الكلام الغير المطابق وهو وجودي مع ان العدمي لو لم يكن علة للوجودي لما كان اعلام عدم اتيان العبادات موجبا
لاستحقاق العقاب وترك المحرمات موجبا لاستحقاق الثواب وعدم المانع مؤثر في وجود الشيء وبقائه وسره ان هذا لا يكون عدما محضا بل عدم وجود ما
قيل ان عدم المطابقة شرط والشرط لا مدخل له في التاثير ففيه ما فيه وعن العاشر بتسليم الملازمة ومنع بطلان التالي فان الطلب انما يتوجه على الفعل لاجل حسنه
مع عدم المانع منه وعن الحادي عشر بما مر من كونه صفة للاعلام المستفاد من الكلام مع عدم المطابقة ولا ضير في سببية العدم للامر الوجودي كما مر وعن الثاني عشر
بمنع عدمية الظلم فان الاذية الحاصلة في المظلوم امر وجودي فحال عدم الاستحقاق مع علية العدمي للوجودي كما مر وعن الثالث عشر بمنع عدم تقدم قبح الظلم
عليه كذا تاخره عنه بل صدق الظلم صدق امر قبيح فليس لفاعله ان يفعله وعن الرابع عشر اولا بالنقض على فرض كون الحسن والقبح شرعيا فانه ايضا امر زايد الخ

بالامكان

بالامكان بانه لو كان ذاتيا يلزم قيام العرض بالعرض لان امكان الفعل امر زائد على مفهومه والا يلزم من تعقله تعقله وهو وجودي لان لا امكان نقيضه
وهو سلبي والا استلزم محلا موجودا او يمتنع صدقه على المعدوم بانه ليس بممكن والثاني باطل فيكون الامكان وجوديا ويلزم ما مر وثانيا بان هذه الصفات امور
تقديرية نقيضها سلب التقدير والامور المقدورة ليست من الصفات العرضية فلا يلزم قيام العرض بالعرض مثل معلوم ومقدور ومذكور وثالثا بمنع
لزوم التعقل لان المراد بالذات ان علة الحسن فانا وصفها ولا يلزم من تعقل المقتضى وثالثا بمنع عدم التعقل لو تعقل الفعل بكنهه كالظلم والاحسان ورابعا بما
ذكره بعض من منع امتناع قيام العرض بالعرض لان العرض قد لا يكون قائما بمحل جوهري كنعوت الله حقيقية كانت او اضافية مع ان قيام العرض بالجوهر على
ما ذكره الخصم ممنوع بل هو عبارة عن اختصاص الناعت وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلوما ويسمى الناعت عرضا والمنعوت محلا وبالحس لو وجد
كالسرعة والبطوء لانهما يكونان قائمين بالحركة مع انهما عرضان وكذا الملاسة والسطح وكذا الخشونة والملاسة فانهما عرضان قائمان بالسطح في الادراك
ان اطلاق العرض على نعوت الله غير مجوز نقلا وعقلا اما السرعة والبطوء فليسا عرضين للحركة بل هما من السكنات المتخللة كثرتها وقلتها واما الخشونة والملاسة
فليستا كيفيتين على المشهور بل هما من قبيل الوضع وهو متمم عند المتكلمين نعم يمكن القول بان امتناع قيام العرض بالعرض ان اريد لزوم اتصاف المحل بالعرض
الثاني بالذات فهو ممنوع لجواز كون الذات متصفة بعرض بالذات وبعرض اخر بالتبع لعروضه للعرض الذي هو عارض للذات وان اريد به لزوم اتصاف
المحل بالعرض الثاني بالتبع فهو مسلم ولا باس به ففي المقام يكون الحسن عارضا للفعل بالذات والفاعل بالتبع وبالواسطة وكذا القبح وخامسا بمنع هذا الاستدلال
اعني كون الحسن وجوديا باعتبار كون لا حسن سلبا وعدميا وهو نقيضه وجه المنع ان حكم النقيض قد يكون ثبوتيا اي موجودا وذلك كاللامعدوم وقد يكون
منقسما فبعض افراده موجود وبعض افراده معدوم كاللاواجب واللاممتنع فمجرد صدقه على المعدوم لا يستلزم كونه عدميا على الاطلاق فيكون صورة النفي سلبا
موقوفا على كون ما دخله النفي موجودا فلو استند كونه موجودا على كون صورة النفي سلبا لزم الدور مع ان صورة النقيض يكون سلبا الثبوت الذي هو لازم
وهو اعم من ان يكون موجودا او معدوما فاغلب الوجوه المذكورة عقلي لا بمعنى الحسن والقبح بمعنى المدح والذم فالظاهر ان الاشاعرة ينكر فكيف يستدل
بها واما الاول اعني الوجوه الشرعية فما سيجيء ذكرها في المقام الثالث لا عمية بالدلالة على عدم حجية العقل او نفي ادراك الثواب والعقاب او نفي ادراك
الحسن والقبح كقوله تعالى ان الله يفعل ما يشاء ولكن يجيء ان المشية لا تتعلق بالقبائح حتى يفعل وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله الخ ويجيء توضيحه ان شاء الله
وجوابا ان شاء الله تعالى المقام الثاني في ان بعد ادراك المدح والذم هل يدرك استحقاق الثواب والعقاب لا اي يحكم العقل بانه مستحق الثواب على الاطاعة عند الله
من حيث هي اطاعة له والعقاب على المخالفة عنده من حيث هي مخالفة له كالشرع من دون فرق بين ادراك العقل وحكم الشرع في هذه الجهة وان جاز
ان يكون للافعال او صفاتها نعته عن ترتب اثر الاول او حبطها كما سيجيء في ذيل الحجر ولم يعرف ولا تنزه فعله لم يكن له على الله حق في ثوابه وادراك الاستحقاق
اعم من كونه في العاجل او الاجل والملازمة بين المقامين ثابتة كبين الثاني والثالث وبالتكلم فيه يظهر المقام الثالث من الحجية والعدلية والمخالف
هنا هو الاشاعرة ايضا حتى الزركشي ونسب الى بعض الاخباريين ايضا كالتوني وصريح الاسترابادي نفي الثالث اعني الحجية لا الثاني اعني ادراك العقل
القبح عند الله حيث قال ان الحسن والقبح ذاتيان وان الوجوب والحرمة شرعيان ولا يتصور الوجوب والحرمة عند نجم بسبب اخبار الله تعالى بعد العقاب
قبل بعثة الرسول بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولا يكون الا الوجوب العقلي والحق ثبوت الملازمة بين المقامات الثلث وكون العقل مدركا
لاستحقاق الثواب والعقاب من الله تعالى وحجيته كادراكه المدح والذم والدليل على ذلك عقلي وشرعي اما الاول فوجوه الاول انه بعد ما ثبت كون العقل مدركا
بقبح الكذب في كون فاعله مستحقا للذم عند العقلاء من حيث هو عقل فاما ان يكون قاطعا بكونه مستحقا الذم من رئيس العقلاء وهو الله تعالى وقبيحا عنده
او كان قاطعا بعدمه او يكون شاكا والثاني باطل لانا نعلم بعدم قبحه عند الله تعالى اما ان يكون لاجل عدم قبحه في الواقع وكون العقل خاطئا في الادراك
واما ان يكون قبيحا مستحقا للذم وكان الله تعالى غير عالم به العياذ بالله والاول خلاف الفرض والثاني مستلزم لجهله تعالى العياذ بالله وكذا الثالث لانه
يرجع الى كون العقل شاكا في جهله به او جهل الله تعالى به والقسمان باطلان لما مر فتعين الاول وثبت كونه قاطعا بكونه قبيحا عند الله ومستحقا الذم
عنده كسائر العقلاء ثم ان كان معنى الحكم الشرعي هذا اعني ما يستحق فاعله المذمة في الحرام وبالعكس في الواجب كما هو الظ لان المذمة تختلف بالضرب والشتم والدخول
في النار والامقول بعد قطع العقل بكونه قبيحا ومذموما عند الله فاما ان يكون قاطعا بعدم رضائه بفعله ومبغوضيته عنده او يكون قاطعا برضائه
بفعله او يكون كل من الفعل والترك مرضيا عنده ومجوزا او لا يكون له رضاء منه ولا عدم رضاء وعلى الثاني يلزم رضائه بالقبيح وهو قبيح وعلى الثالث
كذلك لان الاول مستلزم تجويز القبيح وهو قبيح منه والرابع بديهي البطلان لان كل ذي شعور اما ان يكون رضاءه في الشيء او اما او تجويزا او عدم رضائه
فيه والاول هو المطلوب وهو معنى الحكم الشرعي لانه ليس معنى الوجوب الشرعي الا ما يستحق فاعله المدح ومعنى الحرمة الا ما يستحق فاعله الذم وكونه
مبغوضا عنده واللفظ لا يكون الا الارشاد المكلف بالمرضي والمبغوض منه قطعا او ظنا في المجهول والمفروض حصول الفهم بالعقل القاطع معان في اللفظ
يحتمل الظان عدم المطابقة دون ما نحن فيه ولا مدخلية للفظ في المرضي والمبغوض ضرورة وباتفاق الخصم وبما سيجيء في الدليل الثاني قبل بلوغ النهي والامر
فيما كان العقل قاطعا بقبحها وحسنه مع انا نقول اما ان يكون قاطعا بكونه مطلوبا بالطلب الالهي المستلزم للمجازات بالثواب والمكافات بالعقاب او يكون قاطعا
بعدمه او يكون شاكا والاول هو المطلوب لان الحرمة الشرعية ليس الا طلب الترك المستلزم لما ذكرنا مع عدم الرضا بالفعل والواجب عكسه وعلى الثاني والثالث يلزم عدم رضائه
بالقبيح او نفي قطع العقل بقبحه ومبغوضيته عنده او عدم وجوب اللطف من الله تعالى او عدم اقتداره للانتقام لمن يخالفه في المرضيات والمبغوضات والمجازات
لمن يطيعه او البخل او عدم شعوره به العياذ بالله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والكل مناف للغرض والتقدير وح نقول بعد قطعه بكون هذا مطلوبا من الشارع
مع عدم الرضا بالفعل فاما ان يكون قاطعا بحجيته بوجوب العمل به او يكون قاطعا بعدمها او يكون شاكا فيها والاخير خلاف الفرض لانه لو كان قاطعا بعدمها

شاكا فيها لعدم كون قاطعا بعدم كون حكمه ذلك او شاكا فيه فتعين الاول ومعه اما ان يكون المطلوب لذاته او لغيره والثانى تكليف بما لا يطاق فيتعين الاول وهو المطلوب وقد يكون العقل حاكما برجحان الترك او الفعل ولا يوجب فى المخالفة المذمة فيحكم بكونه اولى كالنظر مع الكراهة الى الاصدقاء والاحباء انهم والاول يسمى كراهة والثانى استحبابا نعم فى ادراك العقل الاباحة الخاصة الواقعية كلام سيجئ فى اصل الاباحة الثانى ان من حكم عقله بوجود المبدأ الحكيم العادل القادر المنزه عن النواقص وكوننا مخلوقين له متفاوتين فى الشدة والضعف قوة وتسلطا فى اصل الخلقة ظالمين وجابرين بعضنا لبعض فيقطع قطعا ضروريا من اطباق العقلاء بانه يجازى بالعقاب العبد القوى بسبب ظلمه على العبد الضعيف المظلوم وكذا الكاذب فى حق غيره كذبا يوجب الضرر على المظلوم نفسا او عرضا وكذا لو دعى الذى لاجرة امانته سيما اذا كان ذلك العبد محتاجا غاية الاحتياج وكان هو غنيا غير محتاج ويجازى بالثواب العبد القوى برافته على العبد الضعيف العاجز ويقطع قطعا ضروريا من اطباق العقلاء على مذمة تارك ما ذكر وعدم الاعتناء بشانه ويخرجونه عن عداد العقلاء والموالى من اعتذر بعدم بلوغ النهى فى الظلم والكذب امثالهما يعدونه من اهل الجنون ويسبونه ويضربونه وان شئت توضيحا فانظر الى حكم العقل فى المولى لو كان له عبيد كذب بعض قوى منهم فى حق ضعيف منهم المستلزم للضرر فى حقه او ظلمه غاية الظلم او قتله او قتل ابنه او اتلف ماله او هتك عرضه او افترى عليه قبل بلوغ النهى من المولى فى هذه الامور مع كونه ماذونا فى امور ولو بلفظ عام كان ماذونا فى امور كلها فقتل ابنه وجامع امراته ثم اطلع المولى عليه فلا ريب ان العقل حاكم بوجوب الانتقام للمولى ولو اعتذر بعموم الاذن وعدم ورود النهى المخصص للاذن فى هذه الامور يكون مذموما بل سفيها وليس ذلك الا لان ادراك العقل قبح هذه الامور يكفى ولا يحتاج الى اللفظ وكذا يبصر اليه العموم اللفظى لانه يبين الحكم فى المجهول وما حكم به العقل معلوم لا يشمله اللفظ ولو لم يكن مدركا او لم يكن حجة لما كان كذلك ولا ريب ان منكر ادراك العقل لهذه الامور منكر للبداهة على ان الواجب الشرعى هو ما يستحق تاركه العقاب والحرام الشرعى هو ما يستحق فاعله العقاب الثالث انه لو لم يدرك الثواب والعقاب اى الاستحقاق او لم يكن حجة لم يثبت وجوب معرفة الله والنبى وشكر المنعم ووجوب النظر فى معجزة مدعى النبوة او الولاية لعدم امكان اثباته بالشرع للزوم الدور او التسلسل كما مر ويلزم عدم المذمة والعقاب على الجاهلين التاركين للنظر والسؤال عن العالم بالاحكام الشرعية المتمكنين من تحصيله قبل سماعه من الشرع لان الحاكم بوجوب النظر وتحصيل العلم ليس الا العقل من باب لزوم دفع الضرر المحتمل بتركه لو كان العقل مدركا للقبح المذمة عند العقل على الترك لا عند الشارع لعدم حجيته فلم يحكم على ترتب العقاب والاستحقاق من الله على هذا الترك ولا يلزم من الاقدام لا بمجرد احتمال العقاب وكونه مذموما عند الله كان فى احترازه عن الضرر المحتمل لانا نقول ادراكه الضرر المحتمل مع عدم قطعه بحجيته وحكمه لم من الله لا يلزم ولا يحكم بلزوم دفعه لكونه شاكا فى كونه مكلفا به ملتزما به والعقل لا يحكم بوجوب دفع ما يشك فى اللزوم من الله حتى ينتهى الى تسليم كون اللزوم العقلى لزوما شرعيا الرابع ان احكامه تعالى معللة بالاغراض والفوائد الراجعة اليهم لا اليه لا الى غيره عقلا وشرعا وان امكن ذلك فى حق غيرهم من الجمادات والنباتات والحيوانات ومع ذلك كيف يحتمل العقل عدم الثواب والعقاب على ما ذكرنا الخامس ان الثواب والعقاب مما هو من لوازم الاطاعة والعصيان وهما من لوازم العمل بالاعتقاد ومخالفته لورود الصدق حقيقة عليه وجودا وعدما لا الواقع من حيث هو ولا ريب ان اتيان المبغوض المدرك للعقل مخالفة لما اعتقده ويلزم استحقاق العقاب وحجيته وكذا فى الثواب السادس انه لو قيل بما قيل كما هو الظاهر من الادلة ان حكم كل شئ ورد من الله على نبيه صلى الله عليه وآله وبلغنا اكثرها ولم يصل مع قطع العقل بقبح هذا الشئ كيف يحتمل كون حكمه غير الحرمة وليس يجوز ذلك الا بتجويز القبيح من الله ثم ينقطع بعد ادراك الحسن والقبح ان الاول من المنهيات والثانى من المامورات وهذا تقرير آخر لكل ما حكم به العقل حكم به الشرع ووصل الى الخزان وان لم يصل الينا واما الثانى فوجوه من الكتاب والسنة اما الاول فايات منها الآيات الدالة على تعذيب الكفار لانه موقوف على تكليفهم وهو اما بالشرع فيدور او يتسلسل او بالعقل وهو المطلوب ومنها قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وكذا انما حرم ربى الفواحش وكذا قل امر ربى بالقسط وكذا وما ربك بظلام للعبيد وكذا ولا يظلم ربك احدا وكذا ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات وكذا ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض ام نجعل المتقين كالفجار وكذا قوله تعالى افلا تعقلون وكذا افلا تتفكرون ونظائرها فى مواضع كثيرة وجه الاستدلال بالاول ان بعد ادراك العقل حسن الشئ او قبحه يقول ان هذا احسان وهذا منكر فكل احسان مامور به والمنكر منهى عنه اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فللاية ولو فى مورد واما العموم فيثبت بالاجماع المركب بالحكمة على فرض تعلق الاحكام بالافراد لكونه فى مقام البيان وبالعرض السارى على فرض التعلق بالطبايع والقول باكتفاء الفرد مدفوع بانه اما ان يكون من باب البدل او من باب الخصوصية والاول باطل بالضرورة والثانى مناف لكونه فى مقام البيان لعدم الدليل على تعيينه مع ان تسليم قبح فرد قبل ورود النهى كاف ومنه يظهر وجه التمسك بسائر الآيات واما الثانى فهو الاخبار الدالة على ان بالعقل يثاب ويعاقب وانه الحجة بين الله وبين العباد وانه الحجة الباطنة وما دل على تعذيب الكفار وهو موقوف على ادراك المدح والذم والثواب والعقاب شرعيته وحجيته والمراد بالكفار هو الكفار الذين كانوا فى العقل مستقلا به كالوثنى والدهرى وامثالهما لكون العقل مستقلا فى ادراكه فى الجملة ووحدانيته ان تفكروا فى الحقيقة فمن خالفه يكون مقصرا ولو كان المراد هو الكفار فى زمان الشرع لعدم متابعتهم الشرع مطلقا كان اللازم التفصيل بين القاصر والمقصر ومما ذكرنا فى هذا المقام ظهر المقام الثالث اعنى اثبات حجية العقل والمخالف هنا هو الاخباريون والاشاعرة مع انه لو لم يكن حجة لم يكن الشرع حجة للزوم الدور او التسلسل وبذلك ثبت ان كلما حكم به العقل بمحبوبيته ومطلوبيته وغيرهما فهو حاكم بانه مطلوب عند الله وحجة وهذا اى تلازم احد تقريرات لهذه العبارة واحتمالها لمعنيين آخرين احدهما ان كلما حكم به العقل حكم به الرسول الظاهر مطابقا له ووصل الينا سوى ما فى الضرورة والوجدان العدم وصول الينا مع ان الشرع فى بعض المقامات مخالف لحكم العقل كما فى دية الاصابع والاخر ان كلما حكم به العقل حكم به الشرع اى صدر من الله على رسوله ووصل الى الخزان اعنى الى الرسول مطابقا له وان لم يصل الينا وهذا ايضا فاسد لمخالفته لما قد مر كما ان على فرض التضييق لم يذهب اليهما والى ما ذكرنا سابقا من هذه الجهة اى كلما حكم به العقل حكم به الشرع

احد

في ... حجية العقل ...

احد وكلام الاخباريين على ما نقل عن الاسترابادى فى فوائد المدنية فى عداد ما استدل به على انحصار الدليل فى غير الضروريات الدينية بالسماع عن الصادقين قال الدليل التاسع مبنى على مقدمة دقيقة شريفة تفطنت عليها بتوفيق الله تعالى وهى ان العلوم النظرية قسمان قسم ينتهى الى مادة هى قريبة من الاحساس ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب واكثر ابواب المنطق وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطاء فى نتايج الافكار والسبب فى ذلك ان الخطاء فى الفكر اما من جهة الصورة او من جهة المادة والخطاء من جهة الصورة لا يقع من العلماء لان معرفة الصورة من الامور الواضحة عند الاذهان المستقيمة والخطاء من جهة المادة لا يتصور فى هذه العلوم لقرب المواد فيها الى الاحساس وقسم ينتهى الى مادة هى بعيدة عن الاحساس ومن هذا القسم الحكمة الالهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة فى كتب المنطق ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة فى الحكمة الالهية والطبيعية وبين علماء الاسلام فى اصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام وغير ذلك والسبب فى ذلك ان القواعد المنطقية انما هى عاصمة من الخطاء من جهة الصورة لا من جهة المادة والبحث فى المنطق قاعدة بها يعلم ان كل مادة مخصوصة داخلة فى اى قسم من الاقسام ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة يكفل بذلك ثم استظهر ببعض الوجوه تاييد لما ذكره وقال بعد ذلك فان قلت لا فرق فى ذلك بين العقليات والشرعيات والشاهد على ذلك ما نشاهده من كثرة الاختلافات الواقعة بين اهل الشرع فى اصول الدين وفى الفروع الفقهية قلنا انما نشأ ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية او القطعية ومن الموضحات لما ذكرنا من انه ليس فى المنطق قانون يعصم من الخطاء فى مادة الفكر ان المشائين ادعوا البداهة فى ان تفرق ماء كوز الى كوزين اعدام لشخصه واحداث لشخصين آخرين وعلى هذه المقدمة بنوا اثبات الهيولى والاشراقيين ادعوا البداهة فى انه ليس اعداما للشخص الاول وانما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال انتهى والمستفاد من كلامه عدم حجية العقل فى غير المحسوسات وما يكون مباديه قريبة من الاحساس لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها وغيره ولانه منقوض بالشرع والاخبار التى وصلت الينا من الاختلافات بينها اما لحصول الاشتباه والغلط فى مقدماته من تشخيص الروات من الصحيح والكاذب والمدلس عن غيرها او لحصول الاختلاف فى فهم الدلالة والارادة وثانيا بانه ان اراد عدم الركون بعد حصول القطع فلا يعقل ذلك لعدم احتمال الخلاف حين القطع فلا يعقل ذلك لعدم احتمال الخلاف حين القطع حتى يقدر على منع ترتيب اثره وان اراد عدم الخوض فى المطالب العقلية النظرية لادراك ما يتعلق ببعض اصول الدين كمسئلة القضاء والقدر فهو مسلم وكذا عدم الخوض فى الاستحسانات والتدقيقات العقلية وكذا القطع فى الاحكام الشرعية التوقيفية التى لا يستقل العقل فيها كالصلوة والصوم والوضوء والبيع وهكذا الكثرة وقوع الاشتباه فهو مسلم لانه ليس للعقل سبيل فيه وكيف يمكن حصول القطع واما الظن فحرمة العمل بالظن العقلى ثابت بالاصل والاجماع والاخبار واما غير التوقيفية مع استقلال العقل كالظلم والكذب والغصب فالحاكم بالعلم الاول قياس محرم وعن السيد نعمة الله الجزايرى فى اوايل شرح التهذيب بعد ذكر كلام المحدث المتقدم انه قال وتحقيق المقام يقتضى ما ذهب اليه فان قلت قد عزلت العقل عن الحكم فى الاصول والفروع فهل يبقى حكم فى مسئلة من المسائل قلنا اما البديهيات فهى له وحده وهو الحاكم فيها واما النظريات فان وافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده واما لو تعارض هو والنقلى فلا شك عندنا فى ترجيح النقل وعدم الالتفات الى ما حكم به العقل قال وهذا اصل يبتنى عليه مسائل كثيرة وفيه انه فيما فرض حصول القطع كيف يتصور تعارضه مع النقل لانه لا يبقى بعد ملاحظة المعارض على قطعه فكيف يتصور ملاحظة الترجيح فكيف يقال بان يقدم النقلى وان رفع قطعه فلا يكون العقل حجة ويبقى النقل سليما عن المعارض كما فى دية الاصابع للمرأة وعن المحدث البحرانى فى مقدمات الحدائق بعد نقل كلام السيد وتحسينه لم يصرح بحجية العقل الفطرى الصحيح وحكم بمطابقته للشرع ومطابقة الشرع له ثم قال لا مدخل للعقل فى شئ من الاحكام الفقهية من العبادات وغيرها ولا سبيل اليها الا السماع عن المعصوم لقصور العقل عن الاطلاع عليها ثم قال نعم يبقى الكلام بالنسبة الى ما لا يتوقف على التوقيف فنقول ان كان الدليل العقلى المتعلق بذلك بديهيا ظاهر البداهة مثل الواحد نصف الاثنين فلا ريب فى صحة العمل به فان عارضه دليل عقلى آخر فان تايد احدهما بنقلى كان الترجيح له والا فاشكال وان عارضه دليل نقلى فان تايد ذلك العقلى بدليل نقلى كان الترجيح له الا ان هذا فى الحقيقة تعارض فى النقليات والا فالترجيح للنقلى وفاقا للسيد وخلافا للاكثر هذا بالنسبة الى العقلى بقول مطلق اما لو اريد المعنى الاخص وهو الفطرى الخالى عن شوائب الاوهام الذى هو من حجج الملك العلام وان شذ وجوده فى الانام ففى ترجيح النقلى عليه اشكال وهذا كما ترى كيف يتصور فى حكم العقل فى الواحد نصف الاثنين معارض عقلى حتى يلاحظ ترجيح احدهما بالنقلى ان كان ثم قوله والا فاشكال لغفلته ان مع وجود المعارض العقلى اما ان يرتفع احدهما فالمتعين هو الآخر لقبح التكليف من غير بيان ولزوم دفع الضرر المحتمل على سبيل الوارد والمورود كما حققنا فى اصالة البرائة ولو ارتفع قطعهما معا فارتفع جواز العمل بهما واعجب منه ما قال فى ترجيح النقلى على العقلى سيما البديهى مثل الواحد نصف الاثنين فيما اثبات العقلى بالنقلى وكيف كان يمكن الاستدلال من جانب الخصم فى منع حجية العقل غير ما مر من كثرة الاشتباه والغلط فيه بوجوه يرجع بعضها الى نفى ادراك الثواب والعقاب وبعضها الى نفى الحجية وهو شرعى وغيره اما الثانى فوجوه الاول ان الصفة ليست علة تامة بل مقتضية للحكم لو لا معارض بيانه ان الفعل وان كان فيه جهة مقتضية للصفة من حسن او قبح لكن قد يكون له جهة اخرى متصفة بصفة تضاد الصفة الاولى وتقتضى الحكم المخالف وكانت راجحة او مساوية كالازمنة والامكنة واختلاف الاحوال والاوصاف وغير ذلك لضرورة كون هذه الاشياء موجبة لاختلاف الحكم كما نرى فى الشرع اختلاف الاحكام بها وليس ذلك الا لان الصفة فى الفعل ليست تامة بل يتم اقتضاؤها بانضمامها الى تلك الحيثيات وكانت تامة فى الاقتضاء لكن صدور الحكم موقوف على عدم المانع وهذه الوجوه العارضة قد تتصف بالموافق وقد تتصف بالصفة المضادة لها فهى تكون مانعة عن الحكم الا اذا كانت راجحة ويجوز ان يكون فى الفعل صفة بديهة العقل وان كان غافلا عن شرطها او عن معارضها ومعه كيف يجوز الحكم بمحض ادراك العقل من الصفات سيما مع بناء الشارع على جمع المختلفات وتفريق المجتمعات ويشهد بذلك ان الشرع قد ورد بخلاف حكم العقل فى كثير من الموارد كحكاية ابان فى دية الاصابع وغيرها وورود ايضا على شرايط وموانع فى الشئ

فيما اذا وقع التعارض بين النقل والعقل

این کتاب خطی مستعار ... اول تیر ماه ۱۳۲۹ شمسی

حقيقة لا بد لها العقل البتة كما جاء في الشرع من قوله ع من قام ليله وصام نهاره وحج تمام دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته
اليه ما كان له على الله حق في ثوابه الخ وامثال ذلك والجواب عنه من وجهين اما الاول فلا ولا بالنقض بالشرع الذي بيناه بينا من الكتاب والاخبار بيانه ان
الحكم المستفاد منهما المتعلق على طبيعة او عام يقتضي ترتب الثواب على فعله من حيث هو مجرد امره وما منشأ طه بشيء وح نقول يحتمل ان يكون له شرط او جهة
مانعة في الواقع لا نعرفها وثانيا بالحل وهو ان ظاهر الخطاب مع الظن بعدم المانع الحاصل من عدم الوجدان بعد الفحص يكشف عن كونه موضوعا للحكم
لا بشرط شيء ومتصفا بالصفة مع عدم المانع وبعد ورود شرط او مانع يقيد الاطلاق من هذه الجهة ويقيده بها لا يوجب الاجمال وعدم ترتب الثواب او
العقاب من جهات اخرى بمحض الاحتمال وكذا لا يوجب عدم حجيته باقي الاطلاقات فكذلك في المقام لان بعد فرض ادراك العقل على سبيل الجزم مجردا كون هذا الفعل
الخاص كالكذب الضار والظلم بلا سبب قبيحا يكشف عن عدم الشرط والمانع على سبيل القطع والا لم يكن قاطعا بالقبح وكما ان ذلك الظاهر حجة فكذا هذا بالاولوية
لا ولوية وبعد ورود الشرع على شرطية شيء كمعرفة شرطية ولاية ولي الله فيما يدرك العقل حسنه في موضع فان زال قطعه فلا كلام فيه وان بقي القطع
فلا يكون منافية قابلا للمعارضة في هذه الجهة كيف بسائر الجهات والمواضع الاخرى كالكذب الموجب لانجاء النبي ص والصدق الموجب لقتله والقائل ابن
مولاه كما مر وامثالها لو وجدنا عدم زوال القطع بما ذكر ولو بملاحظة ورود الشرع على خطاء العقل في مواضع كيف مع ان احتمال خلاف ذلك موقوف على
احتمال عزمه والمفروض عدمه وبعد حصول القطع له يستلزم كونه حجة ومطلوبا كما مر واما الثاني فبانه لا يدل على عدم ترتب الثواب قبل ولاية ولي الله واما منه
وايجاب معرفتها كالازمنة السابقة قبل ارسال نبينا ص من الكافرين المقصرين من الوثني والدهري وهكذا والمطيعين ويبقى فيه ادراك العقل وحجيته سليما
عن المعارض وهو كاف لاثبات حجيته في الجملة مع انه اذا ثبت يثبت بعده بالاجماع المركب عدم القول بالفصل القطعي وقلب الاجماع فاسد لانه لو زال قطعه
فلم يبق الاجماع المركب ان بقي القطع فلعدم قابلية الخبر الواحد الظني للقطع العقلي مع انه معارض بالايات والاخبار الدالة على حجية العقل ويبقى حكم العقل سليما عن
المعارض الثالث انه يدل على كفاية معرفة الولاية ولو بالعقل وهو يكفي بل يقول لمعرفتها ان كان بالعقل وادراك المعجزة مثبت المطلب ان كان بقول النبي ص منقولا
الكلام فيه ولا بد ان ينتهي بالعقل بادراك المعجزة وهو المطلوب الرابع ان العقل يدرك الحسن بمعنى استحقاق الثواب لكنه مقتض لترتب الثواب وترتبه موقوف على
وجود المقتضي ورفع المانع وهو عدم اتيانه بالمبغوض الاشد كعبد اتى باوامر المولى لكنه بعده قتل ابنه وجامع امراته فلا ريب في عدم ترتب الاجر على اتيانه المأمور
به وما قيل بان المراد من كون جميع اعماله بدلالته هو الاعمال المجهولة مدفوع بان التصدق بجميع ماله والقيام بالليل حسنه معلوم بالعقل وما ذكره مستلزم لا
خراجها وهو تخصيص بالمورد الصريح وباطل بداهة واجماعا الثاني ما ذكره بعض الاخباريين وهو ان الحكم الشرعي الذي يوجب الثواب والعقاب وما شابههما
كالمترتب على المكروه ليس الا طلب الشارع من المكلف فعلا او تركا بحيث تحقق الطالبية والمطلوبية في الخارج وبالجملة وجود الاضافة التي يعبر عنها بالخطاب
معتبر في تحقق حقيقة الحكم وليس مجرد العلم التصديقي بان هذا الفعل حسن او قبيح من المكلف حكما شرعيا من دون ان يصير المكلف مخاطبا بالفعل بان يصل اليه
قول النبي ص او صل وعلى هذا يكون كل الاوامر والنواهي قبل علم المكلف بها خطابات بالقوة لا يترتب عليها اثارها من الثواب والعقاب ح نقول ان اردت
بقولك كلما حكم به العقل بحكم مطابق للواقع فقد حكم الشارع عليه بحكم مماثل له انه اذ علم بان هذا الشيء لو نقل الى المكلف امره او نهيه يكون مستحقا للثواب
فلا منعه وان اردت انه طلبه فعلا او تركا بحيث حصل التكليف وصرنا مكلفين فهو خلاف الفرض لان المفروض عدم بلوغ الحكم الينا وان اريد ان نثبت الحكم الشرعي
بالعقل لا بقي من حصل له الجزم بان الشيء الخاص من شانه ان يستحق على فعله الثواب مثلا وانه مرضي الشارع ولكن منع من وصول امره مانع يجوز ان يتعبد الله بفعل
هذا الشيء ويثاب ويعاقب على المخالفة ولا يكون عقابه قبيحا لانا نقول ان التعبد قبل ذلك محل نظر لان من المعلوم انه يجب الشيء مثلا اذا حصل الظن او القطع
بوجوبه او حرمته من نقل قول المعصوم ع او فعله او تقريره لا من اي طريق حصل ولذا لا يحصل بالنوم نعم يجوز ان يكون وجوبا عقليا يحكم العقل بالقرب والبعد
وليس هذا واجبا او حراما شرعيا وان علم وسلم كون الثواب والعقاب هو ذلك القرب والبعد لان المعتبر في الواجب الشرعي مثلا هو ما يوجب فعله الثواب من حيث هو
طاعة وتركه العقاب من حيث هو مخالفة والجواب عنه اولا بالنقض بالمولى الاخرس فانه اعلم عبده عطشه وكونه غير راض بتركه وكون تركه مذموما مستحقا
للانتقام عنده ولا ريب انه بتركه مع علمه كما مر يوجب استحقاقه العقوبة من الضرب وغيره ولو عاقبه لم يكن مذموما وثانيا ايضا بالنقض بالعبد القاتل ابن
مولاه وهتكه عرضه معتذرا بقول مولاه انت ماذون في كل امورك من دون النهي اللفظي عن القتل والهتك وامثالهما وكذا النقض بقبل ثبوت النبوة من
معرفة الله ومعرفة النبي ص لعدم لفظ فيه وثالثا هو ان بعد ثبوت الملازمة كما مر تحقق الطالبية والمطلوبية والحاكم والمطلوب والطلب اللبي في العقل
بالحيثيات مع قطع العقل بايجاب بعض الافعال الثواب وبعضها الانتقام والعقوبة وعدم خصوصية للفظ والاشارة الا الارشاد لما في الضمير من المبغوضية
والمحبوبية الموجب للثواب والعقاب في مورد الجهل ففيما حصل القطع بالمحبوبية والمبغوضية لا يحتاج الى اللفظ لمعلوميتهما تمام كيف ولولا ذلك
لما ادرك وجوب النظر ومطلوبيته في المعجزة شرعا ولم يثبت النبوة كما مر لفرض عدم ثبوت النبي وعدم لفظ دال على الطلب قبله ولانه لو لم يكن فرق في ادراك العقل
الحسن والقبح والمحبوبية والمبغوضية في افعال العبيد للمولى والعباد لله تع والثاني باطل كما مر وقياس المقام بالنوم ان كان المراد بالنوم المفيد للقطع فنسلمه
لكن في النوم ايضا يكون مكلفا بما ادركه والا لم يكن قطعا وان كان المراد النوم المفيد للظن فالقياس لم يكن حجة سيما مع وجود الفارق كما هو واضح والحق ان
فساد هذه الكلمات بديهي لا يحتاج الى الذكر والرابع على ذلك تعطيل العمل الثالث ان اللطف واجب على الله تع على مذهب اصحابنا والمعتزلة لان اللطف على ما
فسروه هو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية وليس حظ في التمكين ولا يبلغ الى الالجاء وهو على ثلثة اقسام لانه اما ان يكون من فعل الله او
فعل الغير والثاني اما ان يكون لطفا لفعل نفسه او لفعل غيره ومثلوا للاول بارسال الرسل وانزال الكتب واظهار المعجزة وللثاني بمتابعة الرسل والائمة
والاقتداء بهم والنظر في ادلتهم وللثالث بتبليغ الرسالة ووجوبه في الاول والثاني ان يعرف الفاعل ذلك وان يوجب عليه وفي الثالث ان يوجبه

عليه

عليه وان يحصل لذلك الغير في القيام بذلك اللطف مصلحة وفائدة فان تكليفه لتحض لمصلحة غيره بلا فائدة له قبيح ومثلوا ما عدا الاخير بان
الاخلال به نقض للغرض ومثلوا بان ارادة حصول شيء لمصلحة له وهو يعلم انه لا يحصل الا بارسال رسول يعلمه ويلزم مراده بارسال الرسول بمقتضى الحكمة
والا فليس بمريد فاذا ثبت وجوب التكليف وارسال الرسول على الله تع من باب اللطف امتنع العقاب بدونه لعدم تمامية الحجة مع كون الموجب بتركه الواجب
عليه مذموما فكيف يعاقب من لم يتم له الحجة ولازمه عدم العقاب فيما لم يرد فيه شرع ودليل سمعي سواء كان هناك عقل ام لا وهو المطلوب والجواب عنه اولا
بالنقض بما انه انضمام الدليل السمعي الى الدليل السمعي حتى يحصل للمكلف القطع لطف واللطف واجب على الله تع والعقاب بدون اللطف قبيح ولازمه عدم — القطع ع
العقاب فيما لم ينضم الدليل السمعي حتى يحصل القطع كالكتاب والتاييد الخاص العام ويلزم منه نفي اغلب التكاليف لعدم القطع من ادلتها وكذا ظهور
القائم ع وتصرفه لطف اخر الخ وهكذا وثانيا بالحل وهو ان اللطف قد يكون واجبا لانه مما لا بد منه وهو ما لا يقوم الحجة الا به كما في غير مستقلات
العقل وقد يكون مستحبا كما في انضمام الدليل السمعي الى الدليل العقلي وبالعكس او الواجب قد يكون منجزا وقد يكون معلقا كخفاء القائم ع
لان تصرفه لطف واجب لكنه معلق على عدم وجود المانع وهو موجود وهو الخوف ع والمقام مما يكون من الالطاف المستحبة لان ارسال الرسول فيما يستقل
به العقل انضمام للدليل السمعي الى العقلي سلمنا عدم ثبوتها وكونها مشكوكة وح يحتمل ان يكون حجة ودليلا ويكون ارسال الرسول الظاهري من باب
انضمام الدليل بالدليل وكان لطفا مستحبا وبه لا يتم عدم العقاب فيما لم يرد رسول لان الاستدلال المسلك موقوف على اثبات عدم حجية العقل وعدم كون
ارسال الرسول فيما يستقل به العقل من باب الانضمام وهو دور ومصادرة الرابع ان ادراك العقل المتبع اما ان يكون هو ادراك كل العقول او ادراك بعضها
والاول غير موجود لانه لم يكن امر اوضح من بطلان الدور والتسلسل وهو خلافي واما الاول فيوجب التناقض لانا نرى بعض العقول يدرك حدوث العالم
وبعضها يدرك قدمه وهو تناقض والجواب عنه اولا بالنقض وهو ان الشرع المعقول اما ان يكون هو الشرع المقبول عند الكل او عند البعض والاول
غير موجود للاختلاف في اصل الشرع وفي احكام شرع واحد والثاني مستلزم للتناقض وثانيا بالحل باختيار الادراك عند كل اهل العقول والاختلاف
الموجود ليس في العقلاء بل انما هو في تشخيص موارد العقلاء ولذا يخطئون كل منهم مخالفه وهو مع قطعه بخطاء الاخر مكلف بما يدرك عقله في التشخيص
والا يلزم التكليف بما لا يطاق فتدبر واما الاول عن الشرع فهو الدليل السمعي من الكتاب والسنة اما الاول فايات منها قوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا وجه الاستدلال اما بناء على كون الرسول حقيقة في الظاهر المتبادر او بناء على انصرافه اليه ولازمه نفي العقاب مع عدم الرسول الظاهر
مطلقا لان الصغرى بح في المدركات العقلية ان هذا مما لم يرد فيه رسول ظاهري فلا يكون فيه عقاب فهو ينفي حجية العقل في الموارد التي يدعى ادراك
الحكم فيها مع عدم الدليل الشرعي عليه والجواب عنه اولا بانه مورد المجهولات وغير شامل لما يستقل به العقل فالكونه معلوما وان لم يرد رسولا
بالمبنا والتبادر والاطلاق بالتشكيك البدوي فيمنع صغرى المستدل لان فيه رسول كما لو قال المولى لعبده انت مختار في امورك كلها ولا يكون لك عقاب في اعمالك
ثم قتل العبد ابنه معتذرا بانك خيرتني فلا ريب في كونه مذموما مستحقا لانتقام المولى وليس ذلك الا لعدم شمول العموم فيما يستقل به العقل فادراك
بحجية كون العقل دليلا ورسولا سلمنا عدم ثبوت كونه رسولا لكن لم يثبت عدمه وعلى المستدل اثبات عدم دليليته ورسوليته وهو دور ومصادرة وثالثا
بان على فرض تسليم عدم كونه رسولا وضعا وكون لفظ الرسول حقيقة في الظاهري ومجازا في الباطني لا ينصرف الاية الى المدركات العقلية وثالثا بانها لا
تكون قابلة للمعارضة بما مر من الايات الدالة على تعذيب الكفار وغيرها وبقوله تع ليهلك من هلك عن بينة وجه الاستدلال ظاهر لان البينة هي الشاهد
والبرهان ولا ريب في كون اطلاقه على البرهان العقلي على وجه الحقيقة لعدم صحة سلبها عنه وعموم التعليل يشمله والنسبة بين الاول والثاني اعني ليهلك
الخ عموم من وجه ولو لم يكن الترجيح معنا لم يكن مرجوحا فيسقط الاستدلال ويكون ما ذكرنا من الوجوه العقلية في حجية العقل وكونه رسولا باطنيا سالما
عن المعارض وربما قيل ان نفي العقاب لا ينافي الاستحقاق وهو فاسد كما سيجيء ومنها قوله تع لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وجه التقريب كالجواب ظاهر واما
الثانية فكثيرة منها قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والجواب بمثل ما مر في الاية من ان ورود النهي اعم من وصوله بالعقل او بالشرع مع انه ظاهر بعد الشرع
في المجهول وفيما لم يحصل العلم بتكليفه ولا يشمل ما علم محبوبيته وامره بلسان العقل ومنها العمل بالراي والجواب عنها ان المتبادر منها هو الراي والاستحسانات — ومنها الاخبار
العقلية الغير الموجبة للقطع ومنها رواية ابان بن تغلب في دية الاصابع والجواب عنه ايضا قد مضى في حجية المظنة ومنها ان دين الله لا يصاب بالعقول وانه لا شيء ابعد — الدالة على
عن دين الله من عقول الناس والجواب عنه ان المقصود اغلب الدين وبطلان القياس ومنها المروي عن حمزة بن طيار عن ابي عبد الله ع احتج الله تع على العباد بما اتيهم
وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب وامر فيه بالصلوة الخ وجه الاستدلال ان ظاهر الحديث ان تمام الحجة انما هو بارسال الرسل مع ما اتيهم اعني القوة العاقلة
لا نفس الاخير والجواب عنه اولا بانه صريح في حجية العقل لانه يدل على ان الله تع اتى بالقوة العاقلة ليتمكن من تميز النبي ص من غيره وهكذا غيره ثم ارسل رسوله
الخ ليهديهم بما لم يعرفه القوة العاقلة لان حصول العرفان انما هو فيما لم يكن معلوما واما فيما كان العقل مستقلا فالعرفان حاصل ولو لم يكن ظاهرا فيما ذكر لم
يكن ظاهرا فيما ذكره ويسقط الاستدلال به مع انه من الاحاد ومنها المروي في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما
لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته ع اليه لم يكن له على
الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان وجه الاستدلال ان قوله ع ولم يعرف يستفاد منه مع عدم معرفته ولاية ولي الله ودلالته ع لم يكن مؤمنا
ولم يكن له ثواب ان تصدق بجميع ماله وقام تمام ليله ولا ريب ان هذين الامرين مما يستقل به العقل في ادراك استحقاق فاعلهما الثواب لا يقال المستفاد من الحديث
ان المعرفة والموالاة وكون جميع الاعمال بدلالته ع شرط لترتب الثواب يلزمه بالسلب الوارد على المركب عدم ترتبه بانتفاء بعضه ومنه عدم كون بعضه
بدلالته ع وان عرفه ويواليه مع ان عدم كون بعض اعماله بدلالته ع اعم من ان يكون بدلالة غيره او العقل ولم يكن فيه دلالة له اصلا كالجاهل المؤمن

[illegible]

قاصرا او مقصرا ولازمه عدم ترتب الثواب على الاعمال المذكورة فى الحديث والاعمال التى كانت بدلالة الائمة ع وهو خلاف الاجماع لانا نقول الظاهر من الحديث
كون معرفته وولايته ولى الله وموالاته شرطا لترتب الثواب بحقق الايمان ممن لم يعرف سواء عرف غيره او لم يوال احدا اصلا فيلزم عدم كون اعماله بدلالة الائمة ع
ومن عرفه ووالاه يلزم كون اعماله باعتقاد انه منه ومن الائمة والنبى ص سواء كان بلا واسطة او بالواسطة المعتبرة او غيرها كالجاهل العامل بقول ابيه
لانه باعتقاد انه حكم ولى الله فذكره استطرادا من باب اللزوم فى الاغلب لا يكون محط النظر مدخلية اخذ جميع الاحكام منه بلا واسطة شرطا لترتب الثواب
او شرطا لتحقق الايمان للاجماع على تحققه بالاعتقاد بالله والنبى والامامة الائمة من دون مدخلية اخذ الاحكام منه بلا واسطة او بالواسطة المعتبرة
او غيرها بل مع عدم العمل اصلا واجيب عنه بوجوه منها ما ذكره بعض من ان المقصود التصدق لغير المقبولة مثل التصدق على المخالفين وفيه ان الظاهر بل البديهة
من الحديث نفى الثواب بمحض عدم معرفة ولى الله بان عمله ما يوجب الثواب بذاته وما ذكره ليس ثواب بذاته ومنها ان الحديث انما يدل على نفى ترتب الثواب وهو
لا يستلزم نفى الاستحقاق والعقل يدل للثانى لا الاول وفيه ان استحقاق الثواب مع عدم اعطاء الله له قبيح ولا يمكن الاحالة على عدم الاستحقاق لانتفاء شرطه
اعنى معرفة الامام ع كما هو الظاهر من الحديث مع انه لو كان كذلك فلا يكون منافيا للعقل لانه لا يجوز عدم ترتب الثواب ومنها بانه ينفى الثواب و
هو ظاهر فى امتثال الاوامر ولا يلزم منه نفى حجية العقل فى ادراك المبغوضات وفيه ان الثواب المترتب على ادراك العقل اعم من امتثاله بالمحبوبات التى يدركها
او بترك المبغوضات التى يدركها والحديث ينفى مطلق الثواب مع انه لا قائل بالفرق قطعا مع ان الظاهر من الحديث هو عدم الاعتناء بدون معرفتهم او
بغيرهم لائمة ع فى ترتب الثواب ومنها ان العقل انما يدل على الثواب بمعنى مطلق الاجر لا الدخول فى الجنة والحديث ينفى الثواب بمعنى الدخول فى الجنة المتبادر
عند الاطلاق وفيه ان الحديث ظاهر فى نفى الثواب المطلق ومنها ان العقل يحكم باستحقاق الثواب ان لم يكن فاعله مرتكبا للافعال القبيحة الموجبة للدخول
فى النار والا فلا يكون مقتضيا للثواب الا تخفيف العذاب وذلك واضح لان العقل كما يحكم بان فاعل رد الوديعة مستحق للثواب كذا يحكم بان فاعل الظلم مستحق
العقاب فاذا ارتكب الفاعل للامرين معا فلا يكون حاكما بمقتضى الامرين كما هو بل حاكم بحصول التخفيف فى كل منهما وفيه ان ظاهر الحديث عدم الثواب للعمل
من حيث هو بانتفاء المعرفة لا لارتكابه عملا اخر قبيحا ومنها انه من الاحاد ولا يكون معتبرا فى نحو هذه المسائل وعلى فرض اعتباره لا يكون قابلا للمعارضة
مع الدليل العقلى والشرعى اللذين ذكرناهما والحق فى الجواب عنه ما قدم من الوجوه الاربعة ومنها الاخبار الدالة على كون اهل الفترة واشباههم معذورين
وتكليفهم يوم الحشر بالاقدام على النار بعد احضاره وهى مطلقة شاملة لمن كان مطيعا لما حكم به عقله ام لا والجواب عنه اولا بانه معارض بما دل على تعذيب الكفار وشركهم
وكفرهم الشامل لاهل الفترة وغيرهم والجمع لبين الا بحمل الاول على القاصرين كالاطفال والمجانين والسفهاء وامثالهم والثانى على المقصرين الا على ما ذكره بعض
من لا تحقيق له من تسليم حجية العقل فى الاصول دون الفروع بحمل الاول على الفروع والثانى على الاصول لضعف هذه عدم الفرق فى الحسن والقبح فيما يحكم العقل
بين الاصول والفروع كالظلم مثلا سواء كان الفاعل هو العبد او النبى ص فاذا سلم فى الاصول ثبت فى الفروع فيما يستقل به العقل سلمنا التعارض وحصول
الاجمال معه يسقط عن درجة الاستدلال مع انه غير مقاوم للمعارض مع ما ذكرنا وثانيا بان المعذورية ظاهرة فى صورة الجهل وعدم المعرفة ومنه يظهر
الجواب عن اخبار اخر منها ان على الله بيان ما يصلح للناس وما يفسد ومنها ان الزمان لا يخلو عن امام معصوم ع ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم الى اخر
بقى الكلام فى الثمرة المتفرعة بيننا وبين الاخباريين والاشاعرة وهى تحقيقية وفرضية اما الاخيرة فلا تحصى واما الاولى فكثيرة ايضا منها المؤمنون القاصرون
من الوصول الى الشرع وسماع الاحكام التى يستقل فيها العقل كالظلم والكذب والتصرف فى مال الغير وامثالها كالعاجزين بالاخفاء او العمى او الفقر او غلبة العيال
والاطفال مع عدم تمكنهم من الوصول الى الشرع وواسطته كبعض الالوار والاتراك والاعراب فى البادية وغيرهم ممن يسكن القرى النائية عن البلاد التى فيها
اهل الشرع فعلى فرض الحجية يستحق العقاب فى مخالفته عقلا بالكذب والظلم واخذ مال الغير وهكذا وعلى فرض عدمها لا يستحق سواء كان فى زمان الفترة ام لا و
المراد بالفترة هنا هو زمان خفاء الحجة لغلبة الكفار وخفاء احكام الشرع لهجومهم على المسلمين لا زمان الجاهلية المفسرة بزمان فوت النبى ص الى زمان بعثة نبى
اخر وزعم خلو ذلك الزمان من الحجة وخلوه عن الشريعة لانه لا وجه له للزوم خلو الزمان من الحجة وهو باطل لانه لا بد فى كل زمان امام من نبى او وصى وعلى فرض
خلوه منهما لا يخلو من الشرع بل يجب عليهم متابعة شرع السابق الى ان يتحقق الشرع اللاحق ومنها المقصرون وهم المتمكنون من الشرع فى غير الاستقلالات كما ذكرنا
من الالوار والاعراب فى البلاد البعيدة عن الشرع مع تمكنهم من الوصول الى الشرع مع علمهم بالتكاليف فى الشرع من الصوم والصلوة وامثالها مع عدم سماعهم من
الشرع وجوب تحصيلها من المجتهد او العادل مع عدم جواز الاخذ من غيرهما فعلى فرض الحجية مع احتماله الوجوب يكون معاقبا على تركه لان الرجوع اليه والنظر
واجب بالعقل ومنها المخالفون للحق كاهل التسنن من الشافعى الخ والزيدية والناووسية والكيسانية والواقفية وهكذا والكافرين كاليهود والنصارى الموجودين
الان وغيرها المقصرة المحتملين لثبوت النبوة والامامة لهم على فرض النظر فى ادلة اهل الحق من الكتاب والاحاديث وغيرها لان على فرض حجية العقل يحكم بوجوب
النظر فيتركه معاقب بخلاف ما لو لم يكن حجة ومنها وجوب مقدمة الواجب على ما اخترناه من ترتب العقاب فى زمان ترك المقدمة على تارك ذى المقدمة وكذا وجوب
وجوب ترك الضد للمامور به لعدم الدليل الشرعى على الوجوب بهذا المعنى لا من الاجماع ولا من الكتاب ولا من السنة وكذا عدم استلزام عدم الامر بالضد ومنها
امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط فى بعض ثمراته التى لم يكن دليل على نفيه اثباتا ونفيا كالتيمم لواجد الماء مع انتفائه قبل اتمام الوضوء ومنها اجتماع الامر والنهى
ومنها ترك الاستفصال وافادته العموم لانه يتم بحكم العقل بانه لو كان الحكم مختصا بواقعة السؤال لا غيره لجمل عند المعصوم ع لاستفهمه من السائل ومنها اخذ
اقل القيمتين فيما لم يكن له دليل سواه ومنها حجية ظن المتجزى بالدليل الرابع لنفسه وكذا المقلد فى بعض الصور على فرض عدم حجية الخبر الواحد فى المسئلة الاصولية
لعدم الدليل الشرعى من الاجماع والكتاب والسنة الا خبر ابن حنظلة فان صريحه حكما وهو خبر واحد لكنه لما كان محصلا للظن بحجيته يحكم العقل بوجوب اخذه لبطلان
غيره من الجمع والطرح الخ وكذا قول الميت وغير الاعلم فيما كان قوله مظنونا على التفصيل الاتى بناء على عدم حجية الظن الحاصل من الخبر والاجماع المنقول فى الاصول

كما هو

كما هو الحق ومنها كون الاصل فى الظن حرمة العمل على مذهب القائل بكون الظن الكتاب ظنا مطلقا لعدم صلوح الا العقل الحاكم باصالة التوقيفية ولا
طرح الظن وبناء الاصول العقلية كما حقق فى موضعه ومنها حجية الظن المطلق للمجتهد بعد انسداد باب العلم المبنى على بطلان التحكم وبطلان ترجيح المرجوح
على الراجح ولو لم يكن اجماع وعدم لزوم الفحص عن تحققه لو كان الاجماع فى الواقع بل عدم لزوم الفحص عن سائر الادلة فيما كان العقل مستقلا فى ادراك الصفات
الواقعية ومنها معارضة النص او الملاقاة او عمومه مع العقل فيما لم يكن الدال على خلافه سواه ومنها الاصول العملية فيما لم يكن مدركه ظن خاص مع عدم حجية
الظن المطلق فيه مع استقلال العقل فيها كاصالة البرائة والاحتياط والاستصحاب والتخيير ومنها وجوب استفراغ الوسع وتاخير المجتهد بعد حصول الاقتدا
ومنها التسامح فى ادلة السنن والكراهة بناء على ضعف الاخبار فيه او عدم حجية الاحاد فيه ومنها الظن الغير المعتبر فى الموضوع الصرف فى صورة دوران الامر بين الصلوة ع
اخذه والتخيير كالقبلة فى ضيق الوقت ومنها التخيير فى المحذورين بناء على عدم حجية الاحاد فيهما لكون خبر التخيير من الاحاد وكذا فى القولين لعدم شمول الاخبار لهما او
منها نفى التخيير فى غير المحذورين والرجوع الى الاصل وهكذا واما الثمرة بيننا وبين الاشاعرة فكثيرة كاشتراط العصمة فى النبى ص والوصى ووجوب اللطف وامثالها
ما ذكره بعض بعدم الثمرة لان كلما حكم به العقل ورد به الشرع من الاجماع والكتاب والسنة كالكذب والظلم وامثالهما فاسد جدا **المقصد الثانى** فى ان كلما
حكم به الشرع حكم به العقل اولا وهو ان احكام الله تبارك وتعالى هل تكون تابعة للصفات ام لا وعلى الاول هل تكون ذاتية ام لا وعليهما هل يجوز خلو واقعة من الحكم
ام لا وتحقيق المقال فى هذا المقام يقتضى التكلم فى مقامات ثلثة الاول فى الايجاب الكلى اما الجزئى فقد ثبت من المقام الاول والمراد بالكلى هو كون احكام
الله تابعة للصفات لا عن جزاف بمعنى كلما لا يستقل به العقل فادراك الصفة الخاصة ولكن حكم به الشرع فيحكم العقل اجمالا بانه كانت صفة خاصة مقتضية
لهذا الحكم الخاص هو المعبر عنه بقولهم كلما حكم به الشرع حكم به العقل يعنى ان العقل بعد اطلاعه على حكم الشارع فى شئ يحكم بان فيه صفة مقتضية لهذا الحكم
لاجلها حكم الشارع فيه بالحكم الخاص بحيث لو ادرك العقل هذه الصفة بالتفصيل يحكم العقل به ايضا من دون الاحتياج ببيان الشارع ولا يكون معنا
كلما حكم به الشارع وان لم يصل الى الخزانة او الينا او لم نطلع عليه ولم نعرض الاطلاع عليه يحكم به العقل وذلك لكونها مخالفا للضرورة لانا نرى بالبداهة
والوجدان ان عقولنا غير مستقلة فى ادراك اغلب الاحكام بداهة والمخالف هو الاشاعرة واما الاخباريون فموافقون لنا والدليل على هذا المطلب امور الاول الدليل
العقلى توضيحه موقوف على مقدمات الاولى ان الاشياء اما ان لا تكون متصفة بالصفات اصلا او تكون وعلى الثانى فاما ان يكون الكل متصفا بالصفات اصلا
او تكون وعلى الثانى فاما ان يكون الكل متصفا بالصفات المقتضية للفعل بالعاصد الوجوب او للترك بالعاصد الحرمة او التفصيل بكون بعضها متصفة بالصفة
المقتضية للفعل وبعضها للترك وبعضها غير متصفة باحد الوصفين الثانية انا نرى كون احكام الشارع فى الموضوعات مختلفة بعضها واجبة وبعضها مندوبة
وبعضها مستحبة وبعضها مكروهة وبعضها مباحة وبعضها محرمة الثالثة ان اختلاف الاحكام فى الموضوعات لو كان لا لاجل كون كل واحد من الموضوعات
متصفا بالصفة الخاصة المقتضية لذلك الحكم فهو المطلوب والا فيلزم الترجيح بلا مرجح لو فرض عدم الاتصاف اصلا او تجويز القبيح لو فرض اتصافها بما يكون
مخالفا للحكم بان يكون الحكم واجبا مع كون الصفة مقتضية للترك او العكس وبطلان كل منهما بديهى واورد على الاستدلال بوجوه الاول ان بطلان الترجيح
بلا مرجح مسلم لو كان من باب الترجيح واما لو كان من باب الاختيار فلا توضيحه انه لو تحقق القدحان من الماء متساويين من جميع الجهات مع لابدية اخذ احدهما
للعطش يكون اختيار احدهما من باب الاختيار والتخيير لا من باب الترجيح والمقام كذلك لان ترك الخلقة او ترك اظهار الاحكام مناف للمقصود على اظهار
اللطف والجود واعطاء ثمرة الاستحقاق وهو موقوف على الخلقة والتكليف حتى يتميز المنقاد من غيره بالاطاعة والمخالفة واتمام الحجة والامر بان الكل مستلزم
لاختلال النظام والامر بترك الكل كذلك والتفصيل بين المكلفين مستلزم للاختلال ايضا سيما فى المعاملات والامتحان بامر او بعض الاوامر لا يصح بالنسبة
الى اغلب المكلفين لاختلافهم فى الاستعداد والغرض فرب تارك للمكلف ببعض الاوامر الشاقة المنافرة لطبعه يخالف مولاه فيها ولكنه يأتى بغالب الاوامر
المستلزمة لجبر ذلك فلم يكتف فى الامتحان بامر واحد لطفا فلذا لم يبق سوى التخيير باختيار الامر فى البعض فعلا وفى البعض تركا وفى البعض تخييرا او اباحة او
استحبابا او كراهة لعدم التضييق على العباد او كون الاستحباب والكراهة اشد فى الامتحان ولما كان الامتحان يحصل بالامر بالمنافرات والنهى عن الملايمات يجعلها
كذا مع ان الترجيح لا يختص بالحسن والقبح لجواز كون المرجح غيرهما والجواب ان المقصود لو كان محض الامتحان لكان التكاليف كلها او اغلبها امتحانية والتالى
باطل باتفاق الطرفين والضرورة وبانه لو كان كذلك لما صح فى الصوم مثلا تعيين شهر الخصوص فى السنة لان الامتحان انما يحصل بالامر الشاق والايام الشاقة
فى الصوم هو ايام قلب الاسد ولو كان مقصودا لسهل الامر بالصوم فى كل سنة شهرا متوالية او متفرقة فتعين الشهر الخصوص فى مجموع السنوات لا بد من صفة مقتضية
لحكم المعين مع ان الامر بترك الصوم من يوم العيد العقيب لرمضان لا يناسب الامتحان لانه امر بترك ما يكون تركه ملايما للطبايع وكذا النهى عن كثير من المحرمات يكون
تركها ملايما للطبايع كالخبائث وبانه يكفى امر او امور معدودة ولا يحتاج فى الامتحان الى الاحكام المستمرة الى يوم القيمة وفى كل مكلف الى انهاء غير المحرمات
بحو ثابت فى الشريعة فتدبر وبانه لو لم يكن فى الامتحان الى الاحكام المستمرة الى يوم القيمة وفى كل مكلف لاجل الصفات لما كان وجه لكون بعض
اشد من بعضها وكذا الواجبات وكذا المبالغة فى بعض المستحبات وبعض المكروهات مع الاهتمام فى الصلوة وغيرها من حيث الاجزاء والشرايط والاركان
والموانع وتعيين الوقت الخاص وكذا غيرها الثانى ان من الامر ما هو الامر التوطينى والكل متفقون على نفى الحسن فى المامور به ومجرد التوطين يحصل
بكل امر شاق والجواب ان فى الامر التوطينى وان لم يكن حسن فى نفس ما تعلق به الامر ظاهرا لكن الحسن موجود فى مقدمات ما تعلق به الامر والا فلا معنى
باختيار الامتحان فى شئ خاص الثالث الاية الشريفة الدالة على نفى الصفات منها قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات الخ وجه الاستدلال
ان التحريم انما حصل بسبب الظلم الحاصل منهم لا بسبب الصفة الحاصلة فى نفس الشئ والجواب عنه بان الاية لا تدل على نفى الصفات والقول بكون الصفات
بالوجوه والاعتبار فكان الشئ باعتبار حصول الظلم منهم متصفا بالصفة المقبحة بل الدلالة على الصفات اظهر لظهورها فى كون العلة هو الظلم المقتضى

ومنها

ومنها قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وجه الاستدلال انها دلت على انحصار الداعي في الامر بالعبادة والانقياد على وجه الاخلاص ولا نظر نفي الصفات الا ان القائل بالصفات يجعلها الداعية لصدور الامر والجواب عنها اولا ان كون الداعي هو اتيان ما امر به المخصوص على وجه الاخلاص لا ينفي الصفة المقتضية لتميز الاحكام لجواز كون اتيان الشيء المخصوص كالصلوة على وجه الاخلاص متصفا بالحسن دون الشيء المخصوص الاخر كالخمر فان اتى على وجه الاخلاص وثانيا ان الظاهر هو انحصار الدواعي المختارة الراجعة الى فعل المكلف والصفات دواعي تبعية وثالثا بان الشيء قد يعلل بالداعي الموجب للحكم المخصوص من الحسن وقد يعلل بالغاية المترتبة عليه وقد يعلل بشيء اخر يوضحه ان اصل المحبوبية ورفع المانع بانضمام اللطف يكون داعيا لصدور الامر حتى يحصل العمل الموجب لحصول المحبوب في الخارج من المكلف تقربا الى المولى وح فالشيء يصح تعليله بكل منها فيقال ما امروا الا ليعملوا او لكونه محبوبا وحسنا او ليقربوا الي او لكونهم عبادي وهكذا والتعليل بواحد منها لا يوجب نفي غيره من الدواعي وقد يجاب بان نفس التعبد وموافقة امر المولى ايضا حسن ويتصف بالحسن ولا ينفيه الاية والجواب ان القائل بالصفات لو كان منظوره هذه الصفة اعني الحسن الحاصل من نفس التعبد فيقول به الاشاعرة ايضا ولا ينفي الخلاف لان التعبد في الكل مشترك الورود فتخصيص الامر بالبعض والنهي بالبعض تحكم وجزاف لا بد من صفة موجودة في نفس المامور به غير الصفة الموجودة في المنهي عنه حتى يحصل المرجح فتدبر وقد يجاب بان التعبد على قسمين قسم يكون المقصود هو مجرد الامتثال باتيان ما امر وقسم يكون المقصود هو الاذلال والانكسار والخضوع والخشوع والاول ممنوع في المقام والثاني مسلم لانه محبوب في حد ذاته امر لم يؤمر وهو السبب الخفي لخلقة بني ادم لان المقصود الاصلي من التكاليف ليس الا هذا ولكن الموارد التي ورد التكليف فيها والافعال التي نحن مكلفون بها فعلا وتركا على قسمين قسم منها لا يكون المقصود فيه الا محض ذلك التعبد كالصلوة وامثالها وقسم ما يكون فيه مصلحة غيره بل فيه مصلحة ومفسدة يامر وينهى لاجلها لينتظم العالم وهذا القسم وان كان راجعا الى تحصيل ذلك التعبد بالاخرة لكن تكون بعض منها تابعة لمصلحة هذا التعبد وبعض اخرى تابعة لغيره وان كان راجعا اليه بالواسطة وهذا الجواب ايضا فاسد لان الاذلال والانكسار ان كان من حيث هو محبوبا باي وجه وشيء امر وجاريا في كل الاشياء فلا بد في كون الاذلال في الشيئين اللذين امر بالخصوص متصفا بالحسن سابقا على الامر وكان داعيا لصدور الامر مع عدم وجود هذا الحسن في اذلال الظالم بوجه وهذا ثابت بالعيان لان الاذلال قد يكون حاصلا بطريق الملامية وقد يكون حاصلا في الصلوة ولا ريب في قبح الاول وحسن الثاني فالحق في الجواب هو ما ذكرنا وبانها غير قابلة للمعارضة مع العقل الحاكم بوجود الصفات في المامورات الثاني الايات التي سبقت كقوله تعالى انما حرم ربي الفواحش وغيرها وجه الاستدلال انها تدل على انحصار الحرمة بالقبائح وعدم تعلقها بغيرها سواء كان حسنا او لا حسنا ولا قبيحا وقوله تعالى ويحل لكم الطيبات لان الظاهر كل ما يكون طيبا في الواقع يحل والطيب ما لا يكون فيه جهة قبح لا كان فيه جهة حسن وح لو كان مختصا بالقبائح فهو المطلوب ولو تعلق بغيرها يلزم اجتماع الحلية والحرمة في شيء واحد واذا ثبت انحصار القبائح بالمحرمات يثبت تبعية غيرها بالاجماع المركب وضرورة عدم الفرق الثالث القطع الحاصل من تراكم الظنون منها ما مر فانه لو لم يفد القطع فلا اقل من افادة كل واحد منها الظن ومنها ملاحظة حسن اكثر المامورات وقبح اكثر المنهيات مع عدم وجه الخلاف والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومنها التتبع في الاحاديث الكثيرة الدالة في بيان علة الاحكام من الائمة بعد السؤال او لا اذ في كل موضع سئل عن الائمة السبب والعلة عن حكم من الاحكام اجابوا بتقرير العلة الكاشفة عن الصفة ولم يجيبوا قط بان الله يامر الاشياء وينهى بلا سبب يوجب ذلك ومنها الاخبار منها ما ورد من قوله في خطبة حجة الوداع معاشر الناس ما من شيء يقربكم الى الجنة ويباعدكم عن النار الا امرتكم به وما من شيء يقربكم الى النار ويباعدكم عن الجنة الا وقد نهيتكم عنه ومنها ما مر من الاخبار والايات السابقة كقوله تعالى قل امر ربي بالقسط الخ وقوله ان على الله بيان ما يصلح للناس وما يفسد ولا ريب انه من مجموع ما ذكرنا يحصل القطع بوجود الصفات المقتضية للاحكام على وجه الكلية مع انه بعد فرض ثبوت الشرع فالاطاعة لازمة باتفاق الخصم ولا ثمرة معتدة بها بين القول بالصفة وبعدمها **المقام الثاني** في انه هل يكون المقتضي للحسن والقبح ذات الفعل كالظلم او الوصف الذاتي له او الوجوه والاعتبارات من الاوصاف والاحوال العارضة للمكلف المكلف به والامكنة والازمنة والمعدمات الخارجة والاستلزامات كقتل النبي بالنسبة الى الصدق وغيرها او الحسن ذاتي دون القبح فالاول ما الاحج في تعلقه هو ذاتي يكفيه عدم عروض ما يقبحه والاكثر بالثالث مع جواز الاولين في غيره اقوال من المعتزلة والامامية توضيح المطلب يقتضي رسم امور الاول في بيان المراد بالذاتي والصفة اللازمة كما في بعض العبارات او الوصف اللازم كما في بعضها والوجوه والاعتبارات اعلم ان الذاتي قد يطلق على المقابل للشرعي كما يق الحسن والقبح ذاتيان او شرعيان وقد يطلق ويراد بها الماهية المركبة من الجنس والفصل المقابل للوصف اللازم اعني الفصل والمقوم وما يعتبر دخوله في الذات وقد يطلق ويراد بها المقابل للامور الخارجة من الوجود والاعتبارات والاضافة اي مع قطع النظر عن جميع الحيثيات الخارجة عن الذات كما يقال في نفسها حكمها كذا وباعتبار كونها مجاورا للدار فلان حكمها كذا سواء كانت الاضافة بالنسبة الى المكلف نفسه او حالته وصغره وعلمه وجهله والازمنة والامكنة او بالنسبة الى المامور به نفسه وحالته او بالنسبة الى المامور به الاخر كفقد الواجب والمنهي عنه كفعل الضد بالنسبة الى المامور به وهكذا غير العلم والجهل بناء على التخطئة وامثالها والمراد بالوصف الذاتي وبالصفة الذاتية والوصف اللازم على اختلاف العنوانات يحتمل ان يكون هو جزء الماهية من الجنس والفصل كما يظهر من بعض العبارات منها انه لو كان وصفا ذاتيا لما اختلف لان الصفة الذاتية كالحيوانية بالنسبة الى الانسان لا يتبدل بالنسبة الى الازمان والاحوال والاوضاع ومنها ان الوصف الذاتي ما يكون داخلا في الذات كالناطق فانه يقال انه وصف نفسي ذاتي للانسان وح فالوصف الذاتي للصدق هو ما يميزه عن الكذب اعني المطابقية لا النفع والمراد بها هنا لا يكون هو الاول لان الكلام فيه تقدم مضى مع الاشاعرة والكلام انما هو بين الامامية والمعتزلة والحق ان يراد بالذات هو نفس موضوع الحكم عرفيا كان كالماء طاهر او عقليا كاجتماع الضدين محال او شرعيا كنكاح المحارم حلال او حرام سواء كان هو نفس الفعل المطلق في مقابل الترك او فعلا مخصوصا من الافعال الخاصة كما مر كالصلوة بالنسبة الى سائر الافعال وسواء كان هو الماهية

في ان هل يكون المقتضي للحسن والقبح هو ذات الفعل او الصفة اللازمة له او الوجوه

النوعية المركبة من الجنس والفصل او الهوية الشخصية فيما صارت موضوعة للحكم كما في هذا الدار بناء على كون الاحكام متعلقة بالافراد فيختلف باختلاف ذكر الموضوع في مقام تعلق الحكم به والمراد بالاوصاف اللازمة المقومات من الفصل والتشخصات فيما كان الموضوع شخصا وما يؤخذ من الذات بالحيثية التقييدية على سبيل الجزئية او الشرطية للموضوع وان لم يكن جزءا وشرطا للموضوع عرفا كقولك الماء من حيث كونه متغيرا نجس او من حيث كونه مضافا كذا والضرب من حيث كونه موجبا للتاديب كذا والقتل من حيث انه يتعلق بما يستحق كذا والمراد بالوجوه والاعتبار هو ما لاحظ الذات بالنسبة الى الامور الخارجة عن الذات كالصدق بالنسبة الى قتل النبي او فعل الضد بالنسبة الى ترك المامور به وغيرها كما مر وح الصدق من حيث كونه كلاما مطابقا للشيء والمطابقة صفة لازمة له وكونه موجبا للنفع والضرر امر خارج عنه يكون من باب الوجه والاعتبار فيكون الكلام في ان الصدق من حيث هو حسن والحسن كان في الصفة الذاتية اعني المطابقة او بالنسبة الى كونه موجبا للنفع فعلى هذا الوجه فالصدق لا يكون حسنا والمطابقة كذلك بل بالنسبة الى كونه موجبا للنفع وعلى ما ذكرنا على فرض الذات كلما تحققت الذات اعني الموضوع من الفعل المطلق في مقابل الترك والفعل الخاص من الطبيعة كالسجدة ونكاح المحارم او الفرد فيما كان هو موضوعا للحكم تحقق الحسن او القبح وح قد يكون الوجه العارض له مما امر متصفا بالصفة الموافقة لها كالصدق النافع والكذب الضار او المخالف كالتبديل ومعه يحصل التعارض بين الذاتين والحكم يتبع الاقوى ان كان والا فيخير لان الصفة مقتضية للحكم ولا تكون علة تامة والحكم موقوف على وجود المقتضي ورفع المانع فلو كان المانع موجودا فلا يتعلق الحكم كما مر وعلى الثالث لا يحصل التعارض بل بهذه الجهة وكونها موجبة لحصول كذا كالظلم بالجهة الموجبة للتاديب متصف بالصفة الواحدة فلا حسن ولا قبح من جهة الذات حتى يحصل التعارض بل يلزم كون حسنها ح عرضيا واعتباريا كمقدمة الواجب كذا القبح لا في نفس الذات ولا مع الوصف الداخل في الذات عقلا او عرفا او بنظر الشارع بنحو الجزئية او التقييدية نعم قد يكون الذات بوجوه واعتبارات متعددة متصفة بالصفات المتعددة بالعرض موافقة او مخالفة بالقياس الى المضاف اليه وليس لا اتصاف بالحسن او القبح موجبا لحسن الذات او قبحه من حيث هو وكيف كان فالبطلان الذاتي بمعنى الماهية من حيث هو على وجه الكلية امور الاول انه لو كان الحسن والقبح ذاتيين يلزم امتناع النسخ والتالي باطل لوقوعه في الشرع والعرف بالضرورة بيان الملازمة ان اختلاف الحكم كحلية نكاح المحارم في زمان ادم ع وحرمته بعده وكوجوب الارث بالهجرة في اولها وحرمته بعدها يقتضي اختلاف الصفة وح الصفتان المختلفتان الموجودتان لو كانتا في نكاح المحارم من حيث هو يلزم اتصاف الشيء الواحد بالصفتين المتضادتين او عدم كون الشيء الواحد واحدا ويخرج عن كونه ناسخا ومنسوخا لاشتراط اتحاد الموضوع فيه والتالي بالحل فالمقدم مثله واجيب عنه او لا يجوز كون الصفتين في الذاتين المختلفتين فكان نكاح المحارم من حيث هو متصفا بالصفة المقبحة ومن جهة كونه موجبا لتكثير النسل متصفا بالصفة الحسنة بالاضافة اليها وكان هذا الحسن اشد من قبح الاول فصار الحكم تابعا له فصار حلالا وبعد حصول التكثر صار القبح اقوى او بلا مانع فصار الحكم تابعا له وحراما اذ ليست الصفات علة تامة بل مقتضيا كما مر ولو قيل نكاح المحارم يكون ح قبيحا مع تحقق كثرة النسل فيه فيه نه حسنا باعتبار كونه موجبا لها فيما لم يتحقق بدونه وهو عين المذهب بالوجه وقيل في الجواب لا نسلم كون نكاح المحارم ح حسنا بل قبح غايته عدم ترتب الاثر والحكم وفيه انه يرد عليه ان عدم الحرمة واثبات حكم الحل له اما ان يكون باعتبار صفة مغايرة للقبح اولا وعلى الثاني يلزم عدم تبعية الحكم للصفة وعلى الاول يلزم اجتماع الصفتين الا ان يق بذاتية القبح وعرضية الحسن وهو المطلوب لان المراد بالذاتي انه لا يخلو الذات من حيث هي من صفة وان اتصف بضدها بالعرض بالجهات لا بالذات ولا يلزم ح بطلان الذاتي ولا اجتماع الصفتين المتضادتين في شيء واحد نعم يلزم لو كان المراد الذاتي ان كل صفة توجد لو من الجهات والاعتبارات كانت في الذات من حيث هي صارت متصفة بها كما يشعر به الاستدلال على بطلان الذاتي بلزوم اجتماع الصفتين في النسخ في قوله ولا كذبن غدا وفساده غني عن البيان لان حسن الشيء باعتبار امر خارج حسن عرضي بالنسبة اليه لا يوجب حسن الذات من حيث هي كما يق الدار في نفسها حكمها كذا وبالمجاور للمسجد حكمها كذا والصفة في الاول في نفس الذات وفي الثاني بالعرض لا يق لو كان قبيحا لكان فاعله مستحقا للذم والتالي باطل لانا نقول القبح يقتضي استحقاق فاعله الذم لو لم يكن له مانع اقوى يقتضي اثباته وكذلك الامر في كل ناسخ ومنسوخ فيما اختلف حكم الماهية بعروض الاحوال كالقتل فهو من حيث هو قبيح لكن بعد عروض الاستحقاق كان واجبا الا الحسنة تابعا عرضيا مع كونه اقوى من القبح وكذا الكذب المستلزم لعصمة دم نبي او وصي او مؤمن فان حفظ النبي حسنه اقوى من قبح الكذب فصار الحكم تابعا له ولا ريب في كون القائل بالكذب لنجاة النبي ممدوحا لا مذموما لا يق ما اورد على الذاتي من اجتماع الصفتين يلزم على الوجه ايضا لان الحيثية تعليلية على هذا المذهب والحيثية التعليلية لا يوجب تعدد الموضوع ولا يرفع التناقض لانا نقول ولا قد مر كون الصفة بالجهة عرضية لا ذاتية فلا يحتاج الى تعدد الموضوع لعدم التناقض بين الذاتي والعرضي وثانيا بما ذكره بعض المحققين بانه يمكن ان يق ان الفعل المنسوخ طبيعة كلية قابلة للتحصلات المختلفة بحسب اختلاف العلل والاسباب والقوابل والشرايط فلعل اختلاف الاسباب ادى الى ان كان تحصل الفعل بفصل حسنا وبالاخر قبيحا ومنه الزمان السابق واللاحق غاية الامر ربما كان المعيار الشرعي في نظر المكلف امرا خارجا عن حقيقة الفعل لغة وعرفا وكان داخلا في ذات الفعل جزءا او شرطا بنظر الشارع ولا بعد فيه اذ الشارع ربما اناط التميز بين الافعال بامور خارجية يستبعد عند العقل تاثيرها بحسب الخارج في ذات الشيء مثلا المذبوح الذي يبقى بالمذكى يستبعد ان يكون للتسمية مدخلية في التسمية وفي كيفية اللحم وقد ورد ان علة حرمة الميتة افساد امزاج الانسان واضرارها به والحاصل انه يجوز ان يكون الذات في نظر الشارع هو المركب من الكلي والتشخصات من الاوصاف والاحوال والازمنة والامكنة او بعضها فيكون الذات في المنسوخ هو الكلي مع شيء اخر وان كان هو الزمان الاول وفي الناسخ هو الكلي مع الزمان اللاحق وان كان الزمان بحسب العرف واللغة خارجا وبناء على ذلك فيكون الفرق ح بين الذاتي والوجه هو دخوله في الذات على الذاتي وخارجا على الوجه والاعتبار وهو وان صح القول به في بعض الماهيات كالماهيات المخترعة يكون المطلوب مركبا من كل ما له تاثير عند الشارع على سبيل الجزئية والشرطية والمانعية او الماهية من حيث تقييدها بما ذكر ان كان على مذهب الاعمي لكون الذات المطلق

لزوم اجتماع الحسن والقبح
بطلان الذاتية

متصفة لا ما صدق عليه الاسم الا انه لا يصح في بعضها كالقتل ونكاح المحارم والارث لضرورة كون الحكم معلقا على الذات من دون لفظ دال على تقييدها بالاستحقاق وابقاء النسل فهو خارج عن الذات ولو عن المطلوب بكونها علة لتعلق الحكم بالذات لان اللفظ الوارد هو ان نكاح المحارم حرام وفي هذا الزمان حرام وكذا الامكنة والارث في اول الهجرة واجب صرف الظواهر الى ما يدخل في الذات ولو بالحيثية مجاز بلا دليل مع انه لو كان كذلك لكان المنسوخ ح عين الناسخ وبالعكس وهذا لا يبقى نسخا الا بجعل المراد من كون الناسخ والمنسوخ شيئا واحدا عرفا ولغة مع اختلاف الزمان والحال وان كان بنظر الشارع متعددا بالزمان او الحال وهو خلاف الظاهر وثالثا بانه على فرض تسليم تماميته يتم في ابطال الذاتي المطلق لا في الجملة ولا الوصف اللازم الثاني ان في الذاتين المتعارضين كالصدق الضار اما ان يكون التكليف بمقتضى الصفتين باميا(?) او تنفك احدى الصفتين عن احدى الذاتين او لا يتعلق الحكم بجامع بقاء الصفة وعلى الاول يلزم التكليف بما لا يطاق وعلى الثاني يلزم الذاتي وعلى الثالث يلزم عدم تبعية الحكم للصفات والجواب عنه باختيار تخلف الاخير ومنع تبعية الحكم للصفة حتى فيما كان مانع اقوى الثالث انه لو كان ذاتيا يلزم التناقض والاتصاف بالصفتين المتضادتين في قول القائل لاكذبن غدا لكون صدقه مستلزما الكذب بالكلام في الغد المستلزم للقبيح فيقبح مع انه صادق وحسن ويلزم منه الاتصاف بالمتضادين او عدم كون الحسن ذاتيا فلا يكون الصدق من حيث هو حسنا بل بالاعتبار فيقبح والاول باطل والثاني هو المطلوب وبتقرير آخر الكذب في الغد اما حسن او الصدق والاول قبيح بالذات ايض لانه كذب وهو تناقض وعلى الثاني فيقبح ايض لانه مستلزم لكذب كلام الامس المستلزم للقبيح فيقبح وهو تناقض والجواب عنه بان المستلزم للقبيح قبيح بالعرض كحركة جالس السفينة لا بالذات ولا تناقض مع ان في الاول اخبارا عن عزمه بالكذب يجوز الرجوع عنه كيف ولولا ذلك يلزم التناقض على الوجه ايض فيما تحققت الجهتين المتضادتين كما في قوله لاصدقن غدا وكان صدقا لغد مستلزما لقتل النبي ص الا ان يق يكون الجهات علة لحسن الذات بشرط عدم عروض جهة اخرى اقوى ومع عروضها يرتفع الحسن لا ان يبقى وهو في غاية السخافة لجواز اجتماع الجهتين كقتل زيد بالنسبة الى عداوته واحبائه وكذا الصلوة في الدار الغصبي مع ان الاضافة الى الغير لا يوجب اتصاف الذات من حيث هي كما مر لو لجب كذا في القبح الرابع ما يستفاد من قول المفصل بين الحسن والقبح ومن المورد عليه كما سيجيء وهو انه لو كانت الذات على تقدير خلوها من جميع الجهات والفصول المميزة مما لا يصلح لاقتضاء شيء منهما لو كانت متصفة بالقبح لكان بالذات اعني الفعل المطلق ويلزم منه قبح فعل الله تع وكذا فعل النائم والساهي ولو كانت متصفة بالحسن يلزم كون فعل العاصي وكذا النائم والساهي ولو كان كل منهما ذاتيا يلزم التناقض والتالي باطل ومبنى الاستدلال على ما ذكره بعض المعتزلة من تساوي الذوات في الفعلية اعني الفصول المميزة فلو قبح الفعل لذاته من غير ملاحظة نسبته الى المكلف به والفصول المميزة بين الانواع فيكون من حيث انه فعل في مقابل الترك لكونه عدما غير قابل سواء كان الفاعل هو الله او البشر والفعل شرا او لواطا او غيرهما لكون الفصول المميزة خارجة عن نفس الفعل المطلق ويلزم منه المحذور المذكور وكذا في الحسن او على ان الشيء لو كان متصفا بالذات لكان الفعل المطلق ايض متصفا لكونه ذاتا من الذوات وهي اما قبيحة او حسنة ويلزم منه المحذور المذكور والجواب عنه ان الكلام لا يكون في الاشياء من حيث انها ايجاد وفعل من الافعال حتى يق انه حسن بالذات او قبيح بل الكلام في الطبايع المتمايزة المتنوعة والمتفصلة بالفصول الخاصة كالظلم والكذب والصدق فيجوز ان يكون الفعل الخاص كالصدق المركب من القول المطلق والمطابقة مع قطع النظر عن الجهات والاوصاف متصفا بالحسن سواء كان الفاعل هو الله او غيره والكذب متصفا بالقبح كذلك ولا يلزم كونه من النائم والساهي وامثالهما كذلك لجواز مدخلية القصد ودخوله في الذات مع ان القبح ثابت في فعله كالوزغ او لاطة او اكل العذرة وامثالها وان لم يكن مكلفا لمانع اقوى من التكليف بما لا يطاق وكذا لا يلزم كون فعل العاصي في المعصية حسنا لاتصاف المركب بالصفة المقتضية لحسن الايجاد وقبحه يتبع متعلقه وموجده من الطبايع فان كان حسنا فحسن وان كان قبيحا فقبيح فلا يرد كون فعل الله قبيحا لا يق الايجاد والفعل المطلق لو لم يكن حسنا ولا قبيحا يلزم ارتفاع النقيضين عنه لان الحسن ما لا حرج في فعله والقبيح ما فيه حرج لانا نقول الفعل والايجاد المطلق بين الايجادات الحسنة حسن وبين الايجادات القبيحة قبيح والقدر المشترك بين الايجاد بين حسن وقبيح بالنسبة لا يق كون الاصل في الاشياء هو الاباحة يقتضي كون الحسن ذاتيا حتى يعلم القبح لانا نقول الكلام فيه في الاباحة الظاهرية فيما لا يعلم حسنه ولا قبحه في الواقع وكلامنا هنا في الحسن والقبح من حيث الواقع لا يق كون الاصل في الافعال هو الاباحة يقتضي كون الحسن ذاتيا لانا نقول الكلام فيه في الاباحة الظاهرية فيما لم يعلم قبحه وحسنه والنزاع في ان الحسن والقبح هل هو بامر الشارع ولا يكون في الشيء قبل امر الشارع حسن ولا قبح او امر متقرر في نفس الفعل في ما قبل امر الشارع اعم من ان يكون ذلك الامر المتقرر مخلوقا لله تع اولا ووجه بعض بان الحسن لما كان عدميا لانه عبارة عن عدم استحقاق الذم فيكفي فيه عدم سبب القبح ولا يحتاج الى صفة اخرى بناء على ما ذكر وامر ان عدم المعلول مستند الى عدم علته ولما القبح فهو وان كان اعتباريا بالكنه وجودي لكونه عبارة عن استحقاق الذم فيحتاج الى علة وصفة وجودية ولا يجعل عدم سبب الحسن علة لاستحقاق الذم لسلب المقال والحسن يكفي فيه عدم موجب القبح وفيه ان الحسن لو فسر بما يمدح فاعله فهو ايض وجودي يحتاج الى علة وجودية ومعه جاز خلو الذات عنهما معا وكان مباحا ولو فسر بما يشمل المباح اعني ما لا حرج فيه فيرد عليه ان الحسن والقبح لصفة على فرض الذاتي او الوجه والاعتبار لا تكون امرا مستقلا محتاجا الى صفة على حدة بل هي حادثة بحدوث متبوعها وعدم العلم بها لا يستلزم العدم حتى يق ان عدم الصفة القبيحة يكفي في حسن الذات اقتصارا في التمسك باصالة العدم لا يجوز اما اولا فلكونه شكا في الحادث من انه صفة محسنة او مقبحة اوحدوث المتبوع والذات يكفي في حدوث صفتها او في بعض الاشياء كان وفي بعضها لم يكن كالتمسك باصالة عدم العلاقة في اثبات الاشتراك كما مر واما ثانيا فلان الاصل يثبت الامر الظاهري في مقام الجهل وكلامنا في الواقعي ولبطلان الوجه والاعتبار الكلي وجوه الاول انه لو كان كذلك يلزم التسلسل لان الكذب ح حسن لكونه مستلزما لعصمة دم نبي وعصمته اما حسن لذاته او لوجه آخر لكونه حافظا للشرع او منزلا من الله تع وعلى الاول يثبت عدم الكلية في الوجه والاعتبار وعلى الثاني ننقل الكلام فيه وهكذا فيلزم التسلسل او الانتهاء الى الذات الثاني انه لو كان بالوجه لما انتقل الى القبح بمحض سماع الكذب الظلم والغصب الا بعد معرفة الجهة فيه ولما حصل التعارض

في الكذب النافع والصدق الضار عرفا ولما تعلق الخطابات الشرعية في اغلب المقامات كالميتة نجس والبول كذا والاحسان كذا ورد الوديعة واجب والتالي باطل بالوجدان بل الضرورة فالمقدم مثله الثالث ان الحسن لو فسر بما لا حرج فيه فيلزم على تقدير خلو الذات عنهما وكون الحسن والقبح بالوجه ارتفاع النقيضين هذا ان اريد بالجهات غير العلم والجهل ولو اريد بها العلم والجهل سواء قال بتحقق الصفات بالعلم والاعتقادات فقط ولاختلافها بتعددها بحسب آراء المجتهدين او قال بها مع سائر الوجوه فيلزم التصويب وسيجيء بطلانه في الاجتهاد والتقليد ولا يلزم الاشاعرة القول بالتخطئة كما لا يلزمهم القول بالتصويب لجواز كونهم قائلين بوحدة الحكم في كل واقعة وعدم تبدله بالعلم والجهل وجواز كونهم قائلين بالتبعيض بما ذكرنا ظهر ان الحق هو القول بالقدر المشترك ففي بعض المقامات يكون بالذات وفي بعضها يكون بالوصف اللازم وبعضها بالوجوه والاعتبار غير العلم والجهل ويعرف ذلك في المستقلات العقلية بوجود التعارض عند اجتماع الذاتين كالصدق الضار والكذب النافع وعدمه وفي غيرها بخطاب الشارع فان تعلق بالمهية من حيث هي مع عدم ما يقيدها فيكون من باب الذات ولو قيد بوصف كقوله نكاح المحارم جائز ان اوجب كثرة النسل او الخمر حرام ان اوجب السكر فيعرف كونه من باب الوصف ولو تعلق بجهة مع تعليله بوجه او علم استلزامها الشيء فكان بالوجه بقي الكلام في الثمرات المترتبة على الاقوال وهي امور منها التخطئة والتصويب فالاول يترتب على الذاتي والوصف اللازم والوجه والاعتبار غير العلم والجهل لخروج الاعتقاد عن الموضوع فكان معدما ومرآتا ويلزم التخطئة في الثاني يتفرع على الوجه والاعتبار من العلم والجهل لدخول الاعتقاد في الموضوع ويلزم التصويب واما الوصف الذاتي فان اريد به ما يقيد الذات بالاعتقاد بالحيثية التقييدية فيلزم التصويب ولو اريد به غيره فيلزم التخطئة ومنها جواز اجتماع الامر والنهي فعلى القول بالوجه والاعتبار لا يجوز لوحدة الوصف لان الصلوة بالنسبة الى الكون الغصبي اما حسن او قبيح وعلى غيره يجوز لا يق على الاول ايض يجوز لجواز حصول الجهتين المقتضيتين للامر والنهي كالكون من جهة كونه محصلا للغصب مبغوض بالعرض ومن جهة كونه محصلا للصلوة محبوب بالعرض ولا ضير فيه ومنها لزوم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص لبيان(?) وبيان فساده على الوجه والاعتبار لوحدة الصفة وهما لقبح لاستلزامه ترك المأمور به وهو حرام ولا يجوز حسنه ذاتا على المذهب اصلا حتى يصح الامر وكان صحيحا بخلاف غيره لجواز حسنه وصحته ومنها القول بعدم مقدمة الواجب لبيان حسنها على القول بالوجه دون غيره من الذات وبالوجه لانها واجبة وحسنة بالعرض ويجوز ان يكون قبيحا بالذات ومنها الفساد العبادات المكروهة او نفي الكراهة فيها او حملها على غير معنى المصطلح على القول بالوجه لوحدة الصفة عليه فتقتضي حكما واحدا اما الوجوب او الكراهة دون غيره لجواز الصفتين المقتضيتين للحكمين عليها وجعل بعض منها جهة الظنية على الوجه مستلزما للتصويب لكون الاشياء متصفة بالصفات من حيث كونها معتقدات واختلاف الصفات باختلاف الاعتقادات بخلاف غير الوجه فان الصفات الواقعية في ذوات الاشياء من حيث هي او بجهة غير الاعتقاد لا يتغير بالاعتقاد وفي الاول ان الظن بعد حجيته يكون من الاعتقادات التي يكون الحكم تابعا لها على فرض التصويب لا ان يكون مستلزما للرجوع الى الوجه ويجوز ان يكون مستلزما له مع ان الوجه يجوز ان يكون غير العلم والجهل بكون الشيء من جهة غير الاعتقاد متصفا بالصفة والاعتقادات المختلفة في النوع كانت مقتضية لمراتبه ومتصفة بالصفات العرضية والمرآتية وحجية الظن كالقطع والعلم يكون من باب المقدمة والمرآتية ح ويلزم التخطئة نعم ان قلنا بكون الاعتقادات من باب الموضوعية وجزء الموضوع او كان قيدا للموضوع وكان الحكم تابعا له يلزم التصويب **المقام الثالث** في بيان ان لله تع في كل واقعة حكما لا والظاهر كون الكلام في الوقايع التي تحتاج اليها العباد ويرتبط بهم ويرد عليهم ولو بالنسبة الى واحد من العباد لا مطلق الوقايع حتى ما لا يرتبط بفعل المكلف كالسماء لعدم الثمرة فيه والمسئلة كلامية لعدم ارتباطها بفعل المكلف والدليل لمعنى اللفظ وبالاندراج وكيف كان فذهب بعض الى ان الاحكام صدرت من الله تع جميعا ونزلت على رسوله وهو بلغ الى اوصيائه وهم بلغوا الينا جميعا المصالح هم عرفنا اما الاول فيمكن الاستدلال به من وجوه الاول الضرورة التي ادعى بعض الثاني الاخبار الكثيرة الثالث دليل اللطف لان الحسن والقبح ان كانا بمعنى ما لا حرج في فعله وما فيه حرج فواضح لعدم خلوه عن احدى الصفتين والا لزم ارتفاع النقيضين وان كانا بمعنى ما يمدح فاعله او تاركه او يذم فلان الشيء اما ان يكون مما يمدح او يذم او يخلو منهما وهو المسمى بالمباح وعلى اي منها ارشاده واجب على الله تع من باب اللطف اما ما يمدح وما يذم فواضح واما الخالي منهما فيجب ايض لرفع الحيرة في العمل والفتوى وحصول التوسعة للعباد واما وصول حكم كل واقعة منهم الى كل واحد منا فباطل بالضرورة والا يلزم عدم الاختلاف في الاراء والتصويب وكلاهما باطلان وهذا لا يكون من باب عدم المقتضي بل يكون لاجل السوانح والموانع واضمحلال القرائن وامثالها واما وصوله منهم ع الينا في الجملة اعني فيما لو فرض انتفاء المانع من التقية وامثالها فهو مسلم والا لزم تقصير الائمة في ايصال الاحكام والابلاغ العياذ بالله وبطلان التالي بديهي مع كثرة شفقتهم على شيعتهم حتى بذلوا دماءهم في سبيلهم وسبيل الدين والاخبار الكثيرة دالة عليه ودلت على ان الاحكام مخزونة عند اهلها والقول باهمالها وارده في مقام رد العامة وابطال طريقتهم من قولهم بعدم العصمة وعدم كون الاحكام كلها عندهم وعملهم بالقياس فيمنع بان ظاهرها ان الاحكام عند الاوصياء فمن تركهم وعمل بالقياس وغيره فقد حرم نفسه عن الحق وكان في ضلال **المقصد الثالث** في اثبات جواز انتفاع عباد الله قبل الشرع وبعثة الرسول ص بالاشياء التي خلقت لهم مع الاضطرار اليها والضروري للتعيش فيها لا يستقل العقل في ادراك حسنه وقبحه واقعا والاذن فيها او حرمته فيقع الكلام فيها في مرحلة الظاهر وفي مقام الجهل من انه قبل ارسال الرسول الظاهري والباطني وعدم ادراك العقل واقعا لا يكون له حكم اصلا فلا منع كافعال البهايم حتى يرد الشرع والرسول كما يقول به الاشاعرة بناء على مذهبهم من عدم حسن او قبح في الشيء قبل ورود الشرع او يكون له حكم بحكم العقل من الاباحة او الحظر كما يقول به الامامية والمعتزلة بناء على مذهبهم من كون الصفات في الشيء من الحسن او القبح قبل ورود الشرع ومقتضيا لحكم خاص يدركه العقل او يبينه الشرع ففي المجهول يحتمل الحسن او القبح والاذن والعدم ففي الظاهر هل يحكم العقل بلزوم الاحتراز لاحتمال القبح في الشيء وقبح التصرف بدون الاذن حتى يرد الشرع ويبينه او لا اعتناء بهذا الاحتمال الناشئ فيحكم بالاباحة حتى يرد الشرع على خلافه والعلماء اعلى الله مقامهم

عنوانا بان الاشياء المشتبهة قبل ورود الشرع هل تكون محكومة بالاباحة كما ذهب اليه السيد المرتضى والعلامة واكثر اصحابنا والمعتزلة البصرية او تكون محكومة بالحظر كما نسب الى بعض علمائنا والمعتزلة البغدادية او تكون على التوقف كما نسب الى الشيخ المفيد من اصحابنا وابي بكر الصيرفي من العامة او لا يكون فيه حكم اصلا كما نسب الى الاشاعرة توضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في بيان المراد من لفظ قبل الشرع فنقول يحتمل ان يكون المراد به الافعال الموجودة الحقيقية قبل ورود سنخ الشريعة حتى شريعة ادم ع ويحتمل ان يكون الافعال الموجودة الان لو فرض كونها موجودة قبل سنخ الشريعة حتى شريعة ادم ع ويحتمل ان يكون الافعال الموجودة الحقيقية قبل ورود شريعة نبينا ص ويحتمل ان يكون الافعال الموجودة في الان لو فرض كونها موجودة قبل ورود شريعة نبينا ص ويحتمل ان يكون المراد قبل العثور على الدليل الشرعي والاول فاسد لكونه كذبا لعدم وجود الافعال حقيقة قبل شريعة ادم ع حتى يقع انه مباح او لا مع انه لا ثمرة له الا في اثبات الاباحة بالاستصحاب في افعالنا وجريانه ممنوع لانتفاء موضوعه لان اعني افعال الادميين قبل شريعة ادم ولاختلافات شتى في الاستصحاب واباحة هذه الافعال اتفاقية بين المجتهدين ولحصول القطع الاجمالي برفع الاباحة السابقة في بعض الافعال مجملا بعد تحقق الشرايع ومعه لا يصح التمسك بالاستصحاب مع ان اعتبار هذا الاستصحاب بعد نسخ شريعة ادم وغيره ممنوع وكذا الثالث لانه باطل بما مر الا الاول واما الثاني والرابع فيرد عليهما ما يرد على الاول الا الاول والثاني واما الخامس فهو باطل [illegible] الظاهر لانه لا يحتاج الى عنوانين قبل الشرع وبعده لانه يكفي عنوان واحد ونثبت الاباحة بقاعدة لا تكليف الا بعد العلم بالبيان بفرض عدم خلو الواقعة عن الحكم والا فلا حاجة الى انضمام الاباحة العقلية مع انه يكون منافيا للفظ قبل ورود الشرع لان الظاهر منه قبل ورود سنخ الشرع لا قبل العثور على الدليل الشرعي وكذا لا يكون مناسبا لاختصاص النزاع بما فيه منفعة مع خلوه عن امارة المفسدة ولا يكون مناسبا لاستدلال الاشاعرة اذ لا شرع فلا حكم لان المفروض ان بعد الشرع وقبل العثور فيه حكم غايته عدم علمنا به لكن الحق في المقام هو الاحتمال الثاني او الرابع والايرادات غير واردة اما الكذب فواضح لكون الافعال فرضية لا حقيقية واما الاستصحاب فالمراد به هو الاستصحاب لعكس اعني اصالة عدم ورود النهي لان بعد اثباتنا الاباحة في افعالنا لو فرض كونها قبل الشرع فبعد الشرع الشك فيها انما يحصل من الشك في ورود النهي واصالة العدم تنفيه ويبقى الاباحة والاستصحاب العدمي حجة اجماعية فلا يكون منافيا للاتفاق على الاباحة واما القطع الاجمالي فلا ممنوع بعد وضع المناهي الثابتة لانه شك في المقدار والزيادة على المناهي الثابتة والاصل عدم ورود المنع والنهي زائدا على ما ثبت فيه وثانيا سلمناه لكن لا يكون مضرا لانه من باب شبهة القليل في الكثير لان المناهي الواقعة بين الشبهات قليلة في جنب المباحات وهي لا تكون مضرة بالاصل والا لم يصح التمسك بالاصل اصلا خصوصا في الموضوعات الصرفة وجوديا كان كاستصحاب بقاء الحيوة او عدميا كاستصحاب عدمها للقطع بوجود شخص في كل يوم وموته كذلك وما يتوهم من امكان اثبات الاباحة بقاعدة لا تكليف الا بعد العلم بالبيان بفرض عدم خلو الواقعة عن الحكم مدفوع بان ثمرة استصحاب الاباحة في محل الشك بالنسبة الى من لم يسلم القاعدة كالمخاطبين في الشبهة التحريمية او كانت القاعدة ماخوذة من ادلة كثيرة منها الاستصحاب

المقام الثاني في ان النزاع هل يكون في جميع الافعال او بعضها والحق هو الثاني لان الاشياء اما ان تكون مما لا يتعلق به فعل المكلف كالسماء وذات الباري او تكون مما يتعلق به فعل المكلف والاول لا ربط له بفعل المكلف حتى يتصف بالاباحة او الحظر والثاني اما ان تكون اضطرارية كالنوم والجلسة في بعض الاوقات او اختيارية والاول لا يكون قابلا للاتصاف بالحرمة حتى يقع النزاع فيه والثاني اما ان يكون ضروريا للتعيش كالاكل بقدر سد الرمق والشرب كذلك وكذا غيرهما او لا يكون ضروريا للتعيش كالاكل والشرب والنوم والتكلم بقدر المتعارف والاول ايضا لا يكون قابلا للاتصاف بالحرمة لكونه منافيا لخلقة الادميين ولقبح التكليف بما لا يطاق عقلا وشرعا عند الامامية وشرعا عند الاشاعرة والثاني اما ان يكون العقل مستقلا في ادراك حكمه الواقعي كقبح الظلم وحسن رد الوديعة او لا يكون كذلك والاول لا معنى للنزاع فيه بعد فرض كون العقل مدركا له والثاني اما ان تكون مع المنفعة الدنيوية خالية عن امارات المفسدة الدنيوية الراجعة الى نفسه من البدن او العرض او المال او الى الغير والاخروية من العقاب كشرب المسكر والنظر بشهوة كشم الورد واكل الفاكهة والامارة هي الاسباب الغير المعتبرة كخبر الفاسق والمجهول الحال بل العادل وقول الفقيه والخبر الضعيف وغيرها والفرض قبل الشرع بل يستلزم كون احتمال المفسدة مسببا من الامكان الذاتي دون الامارات لانتفاء قول الفقيه وغيره قبل الشرع واما ان تكون خالية عن المنفعة والامارات كحركة اليد بلا داع ومضغ النبات الغير اللذيذ مع ظن الضرر بها او تكون مع كليهما والنزاع انما هو في الاول كما صرح به ويدل عليه استدلالهم على الاباحة بانها مع المنفعة الخالية عن امارات المفسدة والاذن في التصرف معلوم عقلا فيكون حسنا عند العقل

المقام الثالث في ان النزاع هل يكون في الاباحة الواقعية او الظاهرية او كليهما وعلى الثاني هل يكون المراد به مطلق الرخصة في مقابل الحرمة او يكون المراد به الاباحة الخاصة فالحق انه واقع في كلا القسمين بمعنى ان المجتهدين رضوان الله عليهم بعد اتفاقهم على كون العقل مدركا للحكم الواقعي في الجملة من باب ادراك الصفات تنازعوا في انه هل يكون مدركا للاباحة الواقعية في الجملة او يختص ادراكه بغير الاباحة ولا يكون مستقلا في ادراك الاباحة الواقعية من باب ادراك التساوي بين الفعل والترك لاجل ادراكه عدم اتصافهما بالمدح والذم لانه لو كان مثل شم الورد واكل الفاكهة والاستظلال بحائط الغير والاستضاءة بنوره والتسخن بناره من الخلافيات بينهم فاي شيء يبقى بعد ذلك لان يتفقوا على اباحته الخاصة كما صرح على نحو ما ذكرنا المحقق القمي وان كان الظاهر من فاضل الجواد انها ايضا متفق عليها في ادراكها في بعض الافعال حيث قال الاشياء الغير الضرورية عند المعتزلة قسمان قسم يدرك العقل حسنه او قبحه وينقسم الى الاقسام الخمسة الخ وكذا اختلفوا في الاشياء التي لا يكون العقل مستقلا في ادراك حكمها الواقعي في ان العقل هل يكون حاكما باباحة هذه الاشياء بحسب الظاهر او بحسب الواقع ام لا ومرادهم من هذه الاباحة المقابلة للحظر اعني الرخصة والجواز المطلق

المقام الرابع في بيان اختصاص النزاع بين الاباحة والحظر دون الاباحة والوجوب في بعض الافعال اعني المنفعة الخالية عن امارات المفسدة اما الاول فلان الكلام انما هو قبل الشرع والرسول لما لم يكن العقل في ادراك الحسن والقبح والاذن منه كما في الاغلب في اثبات الاذن في التصرف لان الافعال والاقوال والحركات لما كان

مسبوقة بالعدم الاصلي فالبقاء على العدم اعني استمرار الترك لا يحتاج الى الدليل بل ايجادها يحتاج الى الدليل من الاذن والرخصة مثاله لو اشترى جارية او غلاما فدخل دار مولاه او اذن دخول الاجنبي في بيته او بستانه فتصرفات الجارية والغلام والاجنبي في الافعال والاقوال والحركات كالاكل والشرب واللبس وغيرها يحتاج الى الاذن لا تركها كيف بالوجوب بان يبقى الاصل الوجوب حتى يثبت الاذن في تركها لا ريب في صحة الاول وبطلان الثاني وهو بديهي ولذا اخرجوا مقطوعية الاذن من الاضطراريات وغيرها مما مر وحال ما قبل الشرع مثل دخول الجارية في دار المولى فيحتاج الى الاذن في الايجاد فاصل الرخصة مسكوكة فكيف بالوجوب وصحيح ان الكلام قبل الشرع في جواز استنفاع عباد الله بالاشياء التي خلق كما تمسكوا بالاية الشريفة خلق لكم الخ والانتفاع بالاشياء كالاكل والشرب واللبس والحركة وغيرها مما سوى الاضطراريات والضروريات للتعيش لا وجوب له ولا حسنا بالغا حد الوجوب كشم الورد وغيره بل يتصور فيه الوجوب لعدم فرض الالجاء الى الانتفاع بها فالكلام فيه يقع في الرخصة والاذن في التصرف غايته الاباحة والاذن في الايجاد في مقابل العدم الاصلي ولا يتصور الوجوب حتى يقع الكلام فيه ولا يكون الكلام في كل الافعال في محتمل العبادة والمعاملة من حيث الانتفاع الاخروي كالصوم والصلوة والحج والوضوء وامثالها من العبادات والمعاملات لعدم معرفتها عقلا وشرعا مع انا حكمنا بالفرض قبل الشرع بكون الحاصل الحرمة انما هو من حيث الشك في الاذن في التصرف لا من حيث العلم الاجمالي بفتحان بين المشتبهات حتى يتوهم العلم الاجمالي ايضا حاصل بحسبنا بالغرض حد الوجوب بين المشتبهات لفرض عدم الشرع والعقل المثبت للتكليف في جميع الافعال والاقوال وغيرها الا نادرا الذي هو المستقلات العقلية مع ان القول بالحرمة من جهة العلم الاجمالي بالقبح ممكن دون الوجوب لامكان ترك كل المشتبهات وعدم امكان اتيان كلها لكثرتها كما هو واضح وفي كون الكلام في جهة الاذن اقتصر بالافعال مع المنفعة خالية عن امارات المفسدة لعدم حكم العقل باباحة غيرها المفيدة لامكان

المقام الخامس في بيان الفرق بين هذا البحث واصالة البراءة وبيان فايدة هذا البحث بعد عنوان اصالة البراءة مع انه على الظاهر يكون بحث الاتي مغنيا عن هذا البحث لان الحكم بالاباحة مستلزم لنفي التكليف والحكم بنفي التكليف مستلزم للاباحة ويمكن الفرق بين البحثين من وجوه الاول بالعقل والشرع كما يظهر من بعض لكنه فاسد لذكر الدليل العقلي والشرعي في كلا البحثين ولان العقل لو كان حاكما بالاباحة ونفي الحرمة قبل ورود الشرع من باب قبح التكليف من غير بيان لكان حاكما بعد الشرع وقبل العثور على الدليل الشرعي ولو كان حاكما بلزوم دفع الضرر المحتمل قبل ورود الشرع وقبل العثور على الدليل الشرعي وكذا اخبار البراءة لو كانت اقوى من اخبار الاحتياط لكانت حاكمة بنفي التكليف ما لم يعلم ورود الامر سواء كان قبل ورود الشرع او قبل العثور ولو كانت اخبار الاحتياط اقوى من اخبار البراءة لكانت حاكمة بلزوم الاحتياط في محل الريب سواء كان قبل ورود الشرع او قبل العثور الثاني بالاجتهادي والفقاهتي اعني كون الكلام في هذا البحث في الاباحة الواقعية وفي البحث الاتي في الاباحة الظاهرية كما يظهر من بعض لكنه فاسد لان الكلام في هذا البحث لو كان في هذا لكان استدلالهم على نفي المصلحة والمفسدة في الواقع مع انا لكنا قائلون باحتمال المفسدة في الواقع ولانه لو كان كذلك لما جاز الحكم بنفيه بعد ورود الدليل الظني على الحرمة لعدم مقاومة الظن للقطع بنفي المفسدة مع انه ليس كذلك وايضا لو كان كذلك لما جاز رفعه على الاطلاق بعد ورود الدليل الاجتهادي على الحرمة بل لا بد من ملاحظة الترجيح كما في ساير الادلة الاجتهادية مع انه ليس كذلك الثالث باختصاص النزاع في هذا البحث بالشبهة التحريمية ونفي التحريم واثبات الرخصة المطلقة وفي البحث الاتي بالشبهة الوجوبية ونفي الوجوب كما يظهر من بعضهم منهم صاحب الحدائق حيث قال ان البراءة الاصلية على قسمين احدهما انها عبارة عن نفي الوجوب في فعل وجودي الى ان يثبت دليل وهذا مما لا خلاف فيه وثانيهما انها عبارة عن نفي التحريم في فعل وجودي الى ان يثبت دليله الى ان نقل هذه الاقوال لكنه فاسد لانه لو كان كذلك لكانوا متصدين لجميع الشبهات التحريمية في هذا البحث من الشك في التكليف المكلف به مع انه ليس كذلك وايضا لو كان كذلك لكانوا متصدين لجميع الافعال التي يحتمل التحريم في هذا البحث مع انهم خصوا بالافعال التي لها منفعة خالية عن امارات المفسدة وايضا لو كان كذلك لما كانوا متكلمين لذكر الشبهة التحريمية في البحث الاتي مع انهم يذكرونها ايضا كثيرا كالتتن واللحوم وشبهة المحصور ويتفقون فيها المجتهدون على نفي الحظر في هذه المسئلة لا يكون نفي الحظر اتفاقيا بينهم بل ادعى عليه الاجماع الشيخ ثم مع انه من المتوقفين هنا وايضا لو كان كذلك فلا معنى لاختصاص النزاع هنا بقبل الشرع الرابع باختصاص النزاع هنا بما لا نص فيه وفي البحث الاتي بتعارض النصين الشاملين للقولين وهو ايضا فاسد لانه لو كان كذلك لكان عنوان اصل البراءة لغوا لكفاية هذا البحث لما لا نص فيه ومبحث التعادل لتعارض النصين وايضا لو كان كذلك لكان المشهور قائلين بالتخيير في مبحث اصل البراءة او يتفقوا في مبحث التعادل مع انه ليس كذلك لاتفاقهم على نفي التكليف في مبحث البراءة وكون اغلبهم على التخيير في تعارض النصين وايضا لو كان كذلك لا ترتكبوا جميع اقسام ما لا نص فيه في هذا البحث وليس كذلك لعدم تصديهم للمجملات العامة للشبهة الوجوبية والتحريمية مع انه لا يكون مناسبا للفظ قبل ورود الشرع الخامس بان المقصود من هذا البحث هو اثبات الاباحة ومن البحث الاتي نفي التكليف وهو ايضا فاسد لان كل واحد منهما مستلزم للاخر باللزوم البين بالمعنى الاخص فيكون ذكر احدهما لغوا نعم لو كان اللازم خفيا لكان للازم ذكر على حدة وهذا ليس كذلك وايضا لو كان كذلك لذكروا جميع الشبهات بالنسبة الى جميع الافعال في كلا البحثين وليس كذلك في هذا البحث وايضا لو كان كذلك فلا وجه لذكر لفظ قبل الشرع في هذا البحث السادس باختصاص النزاع في هذا البحث بالاعيان الخارجية كشم الورد واكل الفاكهة وفي البحث الاتي بالافعال كالضحك والبكاء والغناء وهو ايضا فاسد لانه لو كان كذلك لما كان وجه للتكلم في الاعيان ايضا في البحث الاتي كثيرا كالتتن واللحم المشكوك في كونه مذكى ام لا مع انهم يتكلمون فيه وايضا لا يكون مناسبا للفظ قبل ورود الشرع وايضا لو كان كذلك لا ترتكبوا جميع الشبهات من الوجوبية والتحريمية بالنسبة الى جميع الاعيان في هذا البحث سواء كان مع المنفعة وامارات المفسدة ام لا وايضا لو كان كذلك لكان جهة الاستدلال على نهج واحد وليس كذلك لان الظاهر من كلماتهم هنا اثبات الاذن في بعض الاشياء وفي البحث الاتي يكون الظاهر منهم نفي التكليف في جميع الافعال مع ان الدليل على الاباحة او على الحظر مشترك لما لورود وكذا في الافعال والاعيان كما ان كلماتهم مطلقة فلا وجه للتخصيص بالثاني دون الاول وهذا العكس في البحث الاتي السابع باختصاص النزاع هنا باحتمال المفسدة الدنيوية الى نفسه وغيره كالتسخن بنار الغير ثم باحتمال المفسدة الاخروية وهو ايضا فاسد جدا لان احتمال الضرر الدنيوي لو كان ناشيا من الامارات

فيجب دفعه عقلا واجماعا وضرورة ولا يكون العقل حاكما بالاباحة هنا كما لا يكون العقل حاكما بالبراءة في اصل البراءة ان كان ناشيا من محض الامكان الذاتي
فلا يجب دفعه كما سيجيء في ذيل اصل البراءة سواء كان قبل الشرع او بعده فلا يناسب قبل الشرع وبعده ايضا مع انهم مثلوا هنا بشم الورد واكل الفاكهة ولا يكون
فيه مفسدة دنيوية والحق ان الفرق بين البحثين اختصاص النزاع في هذا البحث بقبل ورود الشرع في المستقلات العقلية من انه يحكم العقل بجواز الانتفاع
بالاشياء اكلا وشربا ولبسا وحركة وغيرها ابدا على الاضطرار بان والضرورى للتعيش فانه مندفعة عدم امارة المفسدة والضرر الدنيوى او الاخروى بل
محض احتمال المفسدة ناشيا من الامكان الذاتي او لا فعلى مذهب الاشعري من عدم الحسن والقبح في الشيء وكونه بامر الشرع والرسول فيلزمه عدم الحكم والمنع قبل الرسول
كافعال البهايم وعلى مذهب الامامية بفرض حجية العقل وكون الحسن والقبح في الشيء قبل الشرع والرسول فيما له منفعة دنيوية مع عدم امارة المفسدة الدنيوية والضرر
الراجع الى العبد او الى الغير بفساد ماله او عرضه وهكذا الاخروية كشم الورد واكل الفاكهة وامثالهما لا كل الافعال من العبادات والمعاملات لعدم معرفتها
عقلا وشرعا كما مر فيمكن القول بالحظر كما قال به بعض لقبح التصرف حتى يرد الاذن او لاحتمال المفسدة دنيوية او اخروية ويمكن القول بالاباحة كما قال
بعض بثبوت الاذن في هذا القسم كما سيجيء واختصاص مبحث اصل البراءة بعد الشرع والرسول وبيان الاحكام للنبي ص ووصوله الينا قولا وفعلا وغيرهما من
المباحات والمستحبات والواجبات والمحرمات عبادة ومعاملة وعدم وصول بعضها الينا بعد الفحص مطلقا وان كان فيه امارة المفسدة كقول الفقيه بوجوب غسل
الجمعة او حرمة شرب التتن وامثالها فيما يحتمل كونه مباحا او واجبا او حراما في حق النبي ص واحتمال المفسدة والضرر اخروية باعتبار العقاب على الفعل او الترك
ناشيا من الامارات هل يحكم العقل بلزوم الاحتياط في الظاهر او يحكم بالبراءة فيما كان احتمال المفسدة والضرر الدنيوى الراجع الى العبد او الى الغير ناشيا من الامارة
مع عدم كونه دفعه موجبا لضرر اخر فيجب دفعه قبل الشرع وبعده ولذا خصوا النزاع بما له منفعة خالية عن امارات المفسدة واتفقوا على حرمة غيرها لا بقاعدة لزوم
اللغوية في احد العنوانين بالنسبة الى هذه الافعال لكون الحكم بالاباحة او الحظر قبل الشرع مستلزما للحكم بهما بعد الشرع لانا نقول لا يكون كذلك لان القول
بنفي الحرمة قبل ورود الشرع وصدور الحكم من الله تعالى مع كون احتمال المفسدة فيه ناشيا من محض الامكان الذاتي لا يستلزم الحكم بنفي الحرمة بعد ورود الشرع
مع كون احتمال المفسدة فيه ناشيا من الامارات كقول الفقيه والخبر الضعيف لامثالهما وكذا القول بنفي التحريم قبل ورود الشرع في المشتبهات باعتبار القول
بالتحريم موجبا للاكتفاء على القدر الضروري من التعيش المنافي للطف لندرة المستقلات العقلية لا يستلزم القول بنفي التحريم فيما لم يكن القول بالتحريم موجبا
لكذا البيان حكم اغلب الوقايع بعد الشرع وندرة المشتبهات وكذا القول بنفي التحريم قبل الشرع باعتبار عدم كشف الخطاء لا يستلزم القول بنفي التحريم بعد ورود
الشرع مع كشفه عن حرمة بعض ما حكم به العقل باباحته كالفقاع وشرب الخمر الغير المسكر وهكذا وكذا القول بنفي التحريم قبل ورود الشرع مع القطع بعدم
البيان سنخا لا يستلزم القول بنفي التحريم فيما يقطع بالبيان المنبي ص للابلاغ مع عدم وصوله الينا مع انه قد مران هذا البحث انما هو في الاذن والعدم في المشتبهات
الكثيرة ومبحث اصالة البراءة بعد بيان الرخصة والاذن في الاغلب اباحة واستحبابا ووجوبا وكراهة وانما الشك في البعض ما لم يصل الينا فان قلت احتمال
الفرق وان كان موجودا لكن يبعد كون بناء الاصحاب بكلا على جواز الاقدام والاباحة في كلا البحثين ويكفي عنوان اصل البراءة لكونه اعم من حيث الافعال والشبهة
قلت قد مر عدم استلزام الاباحة قبل الشرع لها بعده وان اتحد اتفاقا مع مخالفة القول في المسئلتين لكون الشيخ ره من المتوقفين هنا وبعض علمائنا على
الحظر هنا مع قولهم بالبراءة في اصل البراءة وكذا الاتفاق في البحث الاتي نوع لكون اغلب الاخباريين في المسئلة الاتية طائفة قائلا بالاحتياط في الشبهة
التحريمية بل بعضهم في الوجوبية ايضا فذكروا البيان الاختلاف وتحقيق الحق وكان ذكرهم هذا العنوان لاثبات الاباحة حتى حكموا بالاباحة بعد ورود الشرع
باستصحاب عدم الدليل وعدم العقاب **المقام السادس** في الثمرة وقد ظهر مما سبق انها هي التمسك باصالة عدم الدليل وعدم العقاب في المشكوك
بعد الشرع فيما لم يصل الينا فيه **المقام السابع** في تاسيس الاصل والحق انه مع القائلين بالحظر ولكن المراد بالحظر هو الحكم المجعول من جانب الشارع
حتى يقال انه خلاف الاصل بل المراد منه هو مجرد احتمال المبغوضية ويمكن تقرير هذا الاصل من وجوه ثلثة الاول ما قرره بعض وهو ان كل واحد من هذه
الافعال يكون محتمل الضرر الراجع الى العبد لاجل احتمال المبغوضية وان كان خاليا عن الامارات الدالة عليه لكن الخلو عن الامارة لا يستلزم نفي الاحتمال
في الواقع ودفع احتمال الضرر لازم للقوة العاقلة وبناء العقلاء فيجب تركه لا يقال دفع احتمال الضرر لازم لو كان الاحتمال مسببا من الامارات العقلائية
واما مطلق الاحتمال وان كان ناشيا من محض الامكان الذاتي فهو ممنوع الا ترى ان التحرز من تحت البناء المحكم والجدار المستقيم بعيد سقفها ومذموم
عند العقلاء وينسبوه الى اصحاب الجنون والسوداء وهذا ايضا كذلك لفرض خلوه عن اماراتها لانا نقول المذمة في هذا انما هو لاجل كون هذا الاحتمال
معارضا بمثله او اقوى منه ويكون مفضيا الى اختلال نظام العالم وتعيش بني ادم واما لو فرض خلوه عن هذه المحذورات فلا ريب في بناء العقلاء على
لزوم التحرز فمقتضى القاعدة الاولية لزوم دفعه حتى يثبت المانع وفيه تامل لجواز كون عدم تحرز العقلاء فيما كان احتمال المفسدة ناشيا من الامكان
من باب عدم المقتضي كما هو الظاهر وسيجيء في دفع الضرر في ذيل اصالة البراءة ومعه لا يكون دليلا الثاني ان التصرف سواء كان في الاجساد بالنسبة الى
افعاله وحركاته وامواله او اموال الغير او العبيد بالنسبة الى اموال مواليهم سواء كان في ابدانهم او غيرها بانهم يكون على اقسام قسم منها يكون ماذونا سواء
كان بتصريح المالك كادخل داري او بقضاء العادة كالجلسة بقدر ساعة في ارض وسيع من مال الغير من دون تضرر المالك وقسم منها يكون غير ماذون
سواء كان بتصريح المالك او بقضاء العادة او بحكم العقل كقطع العبد يد نجار وقسم منها يكون مشكوكا والحكم في الاولين واضح واما الثالث فلا
ريب ان القوة العاقلة حاكمة بقبح التصرف ما لم يحصل الاذن من عدم الاذن وان كان التصرف محبوبا في الواقع لعدم العلم به ظاهرا قال بعض ولو علم بكونه
محبوبا لكن يحتاج الى الاذن وفيه انه مع القطع بكون اكل الفاكهة محبوبا عند الله فهو الاذن بالكل ولا يتصور العلم بالمحبوبية عند الله مع الشك في الاذن
من الله فالشك في الاذن انما هو مع الشك في كونه محبوبا او مبغوضا فان الشك في الثاني يستدل بالوجه الاول ومن الشك في الاول اعني الاذن يستدل

فمنها تنبيه الاصل

بالوجه الاول ومن الشك في الاول اعني الاذن يستدل بالوجه الثاني وبهذا يظهر الفرق بين هذا الوجه والوجه الاول وبناء العقلاء على ذلك ايضا
والسفاه ايضا كذلك لفرض احتمال المفسدة الراجعة الى العبد في الواقع دنيويا او اخرويا فلا يرد ان عدم تضرر المالك يقينيا هنا فيكون الاذن مقطوعا
لمنع القطع بالاذن الثالث ان المشتبهات قبل ورود الشرع كثيرة في غاية الكثرة لندرة المستقلات العقلية وبعد احتمال المبغوضية في كل واحد
منها يحصل القطع الاجمالي بكون بعضها مبغوضا في الواقع فيكون تركه لازما للزوم التحرز عن المبغوض عند المولى وان كان حصول القطع من امر خارج لا بتصريح
المولى وتركه لا يحصل الا بترك المشتبهات كلا لا يقال نمنع اولا حصول القطع الاجمالي ثانيا نمنع اعتباره لانه من باب شبهة القليل في الكثير لانا نقول منع حصول العلم
الاجمالي مع ندرة المستقلات العقلية لكون الكلام قبل ورود الشرع خلاف البداهة وخارج عن جادة الانصاف لكثرة المشتبهات فيحصل القطع بان الاشياء بعضها
متصفة بالمفسدة فتكون مبغوضة مجملة في البين واما منع اعتباره فانما هو فيما كان الشبهة من قبيل شبهة القليل في الكثير والمقام ليس كذلك للقطع بالمبغوضات
الكثيرة في البين مع ان عدم اعتباره في الاول انما هو لاجل الدليل الوارد اعني لزوم العسر والحرج ونحن في مقام تاسيس الاصل الاولي فتامل وهذه الوجوه جارية
بعد ورود الشرع وقبل ورود الشرع وقبل الاطلاع على الدليل فتدبر **المقام الثامن** في تحقيق الحق ويقع الكلام فيه في مقامين الاول في ان العقل هل يكون
مستقلا في ادراك الاباحة الواقعية في الجملة من باب ادراك عدم المدح والذم وعدم المفسدة والمصلحة الواقعية كما يكون مستقلا في ادراك الاحكام في الواقع
في بعض الوقايع وذلك كالظلم في الحرمة ورد الوديعة في الوجوب والاحسان في الاستحباب والنظر بالكراهة على المؤمنين في الكراهة او لا يكون كذلك والحق هو الاول
وذلك كغمض العين وفتحها في بعض الاحيان وكذا القيام والجلوس والنوم والنظر والحركة المباحة كالسفر لتحصيل المال الزايد على القدر الواجب والمستحب فيما
لم يكن فيه ضرر لضرورة العقل على عدم المدح والذم ومثلوا ايضا بالاستظلال بحائط الغير والاستضاءة بنوره والتسخن بناره مع عدم تضرر صاحب
الحائط والنور والنار مستدلا بانه لو منعه لكان مذموما عند العقلاء ولو لم يكن مباحا لما كان صاحب المال في منعه مذموما وفيه ان الذم انما هو لاجل
البخل لا لاجل عدم التسلط على المنع ولذا لو منعه لحاجة اليه او حال بينه وبين النور لا يكون مسلطا على منعه وما ذكر بعض من النظر الى الاجنبية في المراة لو اراد
منعه لحاجة اليه او حال بينه وبين النور لا يكون مسلطا على منعه وما ذكر بعض من النظر الى الاجنبية في المراة الخ في مثال الاباحة فهو خارج عن جادة التحقيق
لان الحكم بالاباحة اما ان يكون مع ملاحظة ورود الدليل على حرمة النظر الى الاجنبية او يكون مع قطع النظر عنه وعلى الاول يكون العقل قاطعا بالحرمة الواقعية
حتى فيها ايضا من باب ادراك المناط القطعي ولو لم يكن قاطعا فلا ريب في كونه ظانا فيه من باب ادراك المناط الظني وعلى الفرضين فالحكم بالاباحة فاسد
اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان المراد بالاباحة اما ان يكون هو الاباحة الظاهرية او الواقعية والاول فاسد خارج عن محل الفرض لانه
يكون مع امارات المفسدة وهو التنقيح للمناط الظني وكذا الثاني لاحتمال المفسدة وكونه مبغوضا عند الله وللاتفاق على عدم كون العقل مستقلا في ادراك
الاباحة الواقعية وعلى الثاني يكون النظر الى الاجنبية بلا واسطة المراة كالنظر فيها فان كان العقل حاكما بالاباحة في الثاني كان حاكما في الاول ايضا ولو لم يكن
حاكما في الثاني لم يكن حاكما في الاول ايضا فلا وجه للتخصيص بالثاني **المقام الثاني** في ان الافعال التي لها منفعة خالية عن امارات المفسدة قبل ورود الشرع
مع عدم كون العقل مستقلا في ادراك اباحتها الواقعية هل يكون حاكما باباحتها بحسب الظاهر ام لا ويكون الشرع على طبقه ام لا وذلك كشرب التتن والفقاع
الغير المسكر والنظر على الوجه الحسن للذة وان ثبت حرمة بعضها بعد ورود الشرع والحق في المقام هو الاول وان كان مقتضى الاصل الاولي حرمتها وذلك
لوجوه الاول ان الحكم بالحرمة في هذه الافعال مستلزم للحكم بالحرمة في غيرها مما لا يكون فيه منفعة او يكون مع امارات المفسدة او كليهما بالاولوية القطعية
والحكم بالحرمة في الكل مستلزم للقول بالاكتفاء على القدر الضروري من التعيش لندرة المستقلات العقلية وهو مستلزم للعسر والحرج الموجب لاختلال نظام
العالم او اختلال التعيش لبني ادم او يكون مما لا يتحمله اغلب الناس وكلها تكون منافية للطف وبالعقل القطعي وبناء العقلاء الا ترى انه لو كان للمولى
بستان عظيم وقال لعبده ما اكون راضيا في الاكل الا بالقدر الذي لا تموت يكون مذموما عند العقلاء سيما فيما كان البستان من الله الرحيم العطوف
الثاني ان كل واحد من هذه الافعال له منفعة مع كونه خاليا عن امارات المفسدة وان كانت المفسدة محتملة في الواقع وكلما كان كذلك فهو ماذون عقلا
ولا يكون منهيا عند العقل ما لم يرد دليل على نفيه اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فلان الموجب للحرمة هنا ليس الا احتمال المفسدة الراجعة الى العبد
احتمالا ناشيا مسببا من الامكان الذاتي وهذا الاحتمال لم يكن مضرا للقوة العاقلة الحاكمة بكون المتحرز عنه من اصحاب الجنون والسوداء وبناء العقلاء ايضا
على ذلك فان كان هذا من باب عدم الاعتناء بهذا الاحتمال سنخا كما هو الحق سواء كان مع المعارض ام لا فيثبت المطلوب وكذا لو كان من باب كونه معارضا
بالمثل او الاقوى لان التحرز عنه هنا مستلزم للتحرز عن مثله اعني ما لم يكن له منفعة واقوى منه ما له منفعة وفيه امارة المفسدة وهو موجب لما ذكرنا في الاول
وهو بديهي الفساد الثالث الاولوية القطعية بيانها ان الحق في الشبهة التحريمية بعد ورود الشرع نفي التحريم في الظاهر وان كان مع امارة المفسدة من قول
فقيه او خبر ضعيف بالدليل الشرعي والعقلي كما سيجيء وادعى عليه الاجماع وبعد القول بنفي التحريم بعد ورود الشرع مستلزم للقول بنفي التحريم قبل الشرع
بالاولوية القطعية لان الحكم بالحرمة بعد ورود الشرع لا يستلزم الاكتفاء على القدر الضروري من التعيش الموجب للعسر والحرج لندرة المشتبهات بخلاف قبل الشرع
ولا ريب ان العقل لو كان حاكما بنفي التحريم فيما لم يكن القول بالتحريم موجبا للعسر مع تسبب احتماله من الامارة لكان حاكما بنفيه فيما كان القول بالتحريم موجبا
له مع تسبب احتماله من الامكان الذاتي ايضا والعجب من بعض الفحول من اصحابنا حيث قال بالتوقف هنا وادعى الاجماع في المسئلة الاتية على نفيه وعن
بعض اخر منهم حيث ذهب في هذه المسئلة الى الحظر وفي المسئلة الاتية على نفيه الرابع نفس الادلة الدالة على نفي التحريم في المسئلة الاتية فانها منطبقة على
الذي ابتنا منها ما رواه ثقة الاسلام في الكافي كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي لان الحق انصراف النهي الى المعلوم كما سيجيء مفصلا مع الجواب عن الايرادات
الواردة عليه وكذا على فرض الانصراف الى نفس الامر ايضا لان قبل الشرع يكون عدم البيان قطعيا ومنها ذهاب الاكثر اليه ومنها الايات وما كان معذبين

ومن جملة الافعال التي لها منفعة حال الشبع من الطعام هل يكون الغسل مباحا ام لا

٥٢

حتى يبعث رسولا ومنها العقل الحاكم بقبح التكليف من غير البيان ومنها قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وجه الاستدلال انها وردت في مقام الامتنان ولو كان
للشئ منفعة واحدة او متعددة يحمل عليها او لا يحمل على العموم ولو كان له منافع مع عدم تعاند بعضها يحمل على العموم لان ارادة المنفعة الخاصة مع عدم معلومية
للمخاطب ينافي الامتنان ومنفعة الاشياء المذكورة اما ان تكون منحصرة بالجهة التي ذكرناها كالشم في الورد والاكل في الفاكهة وهكذا او تكون هي المتعارفة
بين المنافع او لا وعلى الاولين يتعين الحمل عليها وعلى الثالثة لا بد من الحمل على العموم ومنه هذه الجهة واورد على الاستدلال بوجوه الاول انه على ما قاله بعض
المحققين من ورود التفسير للاية الشريفة بان المراد خلق لكم ما في الارض جميعا للتعبر والا يرتبط بها للاستدلال بها على ما نحن فيه وفيه او لا كونه من الامام ممنوع
وثانيا بانه لا يجب ذكر جميع العلل لجواز ان يكون للشئ منافع ويعلل بواحد والتعبر من حيث النظر الى الانتفاع بالاشياء كل على وجه مخصوص كالشم في الرياحين والاكل
في الفواكه والشم وغيرها كما يحصل من النظر اليها الثاني ان الاجمال لا يكون منافيا للامتنان في بعض المقامات بيانه ان الاشياء تكون لبعضها منفعة يكون الانتفاع
بها موقوفا على العلم والبيان وبعضها تكون لها منفعة جهتية تكون لها ربط في نظم العالم وتعيش بني ادم ولا يتوقف استنفاعها على العلم بها وذلك كالحيتان والفارة
والديدان والسباع وكذا غيرها فالاجمال في هذا القسم لا يكون منافيا للامتنان واذا ثبت ذلك ظهر عدم صحة الاستدلال لجواز كون هذه الاشياء
من القسم الثاني وفيه انه لا يتم فيما له منفعة او منافع ظاهرة كالفواكه للاكل والرياحين للشم وهكذا للقطع بان المراد منها من حيث هذا الانتفاع لا الاعم
بالمنفعة القهرية الثالث ان حمل الاية الشريفة على هذا مستلزم لخروج اكثر الاصناف والافراد وهو لا يكون اولى من ساير التصرفات منها الاضمار اي خلق لكم ما في
الارض جميعا للتعبر او فيه منع كونه مخصصا للنصف او الاكثر لان العبرة بالانتفاع به من جميع الحيثيات الا الجزئية فخروج بعض الافراد او بعض
الاصناف في بعض الاحوال لا يكون مضرا لبقاء الاغلب بل اغلب الاحوال والوجه الرابع يجري بعد الشرع ايضا دون الاول والثاني والثالث اما الاول
فلعدم كون القول بالحرمة بعد الشرع مستلزما للاكتفاء على القدر الضروري من التعيش لبيان حكم اغلب الوقايع بعد الشرع واما الثاني فلكون احتمال
المفسدة قبل الشرع مسببا من الامكان الذاتي من دون امارة بخلاف بعد الشرع نعم بعد الشرع اعم واما الثالث فلان الاصل في المقام بعد الشرع وثبت
قبل الشرع ولا يكون القبل اصل اخر وكان هو فرعه حتى يثبت فيه بالاولوية اذا عرفت وجه الاستدلال على الاباحة من الوجوه المذكورة فقد عرفت
عدم صحة التمسك بالوجوه التي ذكرناها للحظر اما الاول فلان الدليل الدال عليه اما ان يكون هو القوة العاقلة وبناء العقلاء او يكون هو اخبار
الاحتياط اما الاولان فقد عرفت انهما حاكمان بجواز التصرف بل العقل حاكم بالذم عن التحرز عن هذه الامور واما الثالث فلما سيجيء في مبحث البراءة
من فساد التمسك بها في مقام الشك في التكليف خصوصا اذا كان التحرز موجبا للعسر ومنافيا للطف كما ذكرنا واما الثاني فلان ما ذكرنا للاباحة
هو دليل للاذن وورد على الاصل الاولي اما الثالث فلانه لو سلم حصول القطع الاجمالي بالمبغوضية في البين مما يوجب التحرز عن المشتبهات لو لم يكن
المشتبهات كثيرة ولم يكن التحرز موجبا للعسر ومنافيا للطف وفي المقام ليس كك كما ظهر مما ذكرنا ظهر لك ان الاباحة الثابتة في المقام هي الاباحة
الظاهرية من حيث كونه مجهول الاذن والقبح لعدم كون حكم العقل بالاباحة من باب ادراك نفي المدح والذم في الواقع ويكشف عن ذلك اتفاق العقلاء بتقرير
على احتمال المفسدة في الواقع ومن قال بكون الاباحة اباحة واقعية اما ان يكون مقصوده انه مباح واقعي من باب ادراك نفي المدح والذم والمصلحة والمفسدة
او بان بعد فرض الجهل يكون حكمه الواقع هذا كما يظهر الاخير من صاحب شرح الوافية ونسبه الى السيد والاول خلاف الوجدان والاتفاق على احتمال المفسدة
في الواقع والثاني مستلزم للتصويب وقد حققنا فساده بقي الكلام في ان الاباحة الظاهرية هل هي الاباحة الخاصة او العامة المقابلة للاحكام
الاربعة الظاهر من استدلال المجوزين هو رفع الحظر وجواز الاقدام بحيث يشمل الاول والثاني والظاهر في الثاني مع عدم تعرضهم وبيانهم من انه
الاباحة الخاصة او العامة لكن الظاهر هي الاباحة الخاصة الظاهرية لعدم حكم العقل في التصرف في الاشياء بمدح ولا ذم ما لم يظهر مصلحة راجحة في فعلها
بالغة حد الوجوب كما لو كان موجبا لصحة البدن او الاستحباب كما لو كان موجبا للتفريح بمباح او قضاء حاجة عبد او تاليف قلب او في تركها حتما كما لو كان
مضرا او رخصة كالاكل على الاكل موجبا لكسالة ونشاط والمانع يحكم بالكراهة الظاهرية فيما يحتمل المبغوضية من غير جهة الشك في الاذن لان الكلام
في دوران الامر بين الاباحة والحرمة يحكم العقل بحسنها كما سيجيء في اصل البراءة **المقصد الرابع** في الحكم الظاهري في المجهولات بعد الشرع ويقع
فيه في مسئلتين **الاولى** في الاشياء المشتبهة البدوية بان لم تكن لها حالة سابقة علم حكمها بحيث يمكن اجراء الاستصحاب فيها وكانت لكن مع قطع
النظر عن الحالة السابقة التي علم حكمها بناء على فرض كون الادلة اللفظية عامة شاملة للبدئية والاثنائية وان قلنا بتقديم الاستصحاب من حيث هو
في مورد الجمع والتعارض لما سيجيء وحيث نقول الاشياء المشتبهة بحسب الحكم مع احتمال الوجوب او التحريم او كليهما بحسب الواقع بعد ورود الشريعة وبيان
الحكم في الوقايع مع عدم وجداننا الدليل المعتبر من العقل او الشرع او كليهما على تعيين الحكم بعد الفحص والجهد هل يكون مقتضى القاعدة
ثبوت التكليف فيها مطلقا بحسب الظن ولزوم الاحتياط حتى يثبت الدليل على نفيه او يكون مقتضاها نفيه بحسب الظن مطلقا حتى يثبت الدليل على
اثباته او يكون مقتضاها التفصيل احتمالات بل اقوال كما سيجيء وقبل الخوض في المطلب لا بد من تنبيه ذكر مقدمات ثلثة اما **التنبيه** فان المدرك
لهذه القاعدة ان كان هو العقل القطعي فيلزم ان يكون حجة لغير المجتهد ايضا كساير العقليات القطعية كقبح الظلم وحسن رد الوديعة ويلزم ايضا
ان يكون حجة قبل الفحص كساير القطعيات ويلزم عدم صحة التخصيص فيها كساير العقليات مع ان الظاهر ان القاعدة لا تفيد الا الظن بنفي التكليف
بحسب الواقع وان كان هو العقل الظني فالظن الحاصل من العقل لا يكون حجة بالاتفاق خصوصا في مثل هذه المسائل ولا اقل من كونه خلافيا
مع ان حجية اصل البراءة في بعض الموارد كالشبهة الوجوبية الراجعة الى الشك في التكليف اتفاقية بينهم وان كان هو الشرع فذكره في الادلة العقلية
غير مناسب مع ان اغلبهم يتمسكون بالعقل ايضا والجواب انه من باب العقل والشرع ايضا مطابق له ولا يرد عليه ما ذكر لان ادراك العقل على قسمين قسم يكون

بالاولوية ع

الواقعة

الواقعية كقبح الظلم وقسم يكون ادراكا للحكم الظاهري في مقام الجهل معلقا على عدم الاطلاع بالحكم الواقعي والاول يكون العقل حاكما في الصغرى اعني كون
هذا الشئ متصفا بالصفة المعتبرة والكبرى ايضا اعني كلما كان كك يكون حراما بخلاف الثاني فان العقل حاكم في الكبرى اعني عدم التكليف في الظاهر
في كل ما لا يعلم التكليف فيه لا في الصغرى اعني هذا مما لم يكن فيه دليل التكليف وهذه الصغرى لا ريب في انها لا تكون قطعية بل تكون ظنية ولازمه عدم
الحجية الا بعد الفحص وكذا عدم الحجية الا للمجتهد للاصل والاجماع ولما كان حكم العقل في الكبرى معلقا على عدم الدليل ففيما وجد الدليل على الحكم
لا يكون حكم العقل شاملا له لاجل عدم تحقق الصغرى فلا يكون من باب التخصيص اعني الاخراج من الكبرى مع تسليم تحقق الصغرى بل انما هو من باب التخصص
وهو مرجع الى نفي الصغرى كما في ساير العقليات مثلا لو ورد دليل من جانب الشارع على وجوب اللطم للتاديب فنقول انه باعتبار هذه الصغرى لا يكون قبيحا
بناء على كون الصفات بالوجوه والاعتبار او باعتبار اقوائية حسن التاديب على قبح الظلم بناء على كون الصفات في الذات ولا يكون حكم العقل بالظلم شاملا
لهذا المورد فيكون من باب التخصص لا التخصيص ايضا فنقول ان ادراك العقل على قسمين قسم يكون العقل مستقلا في الادراك وجدانا من دون الاحتياج
الى ملاحظة بناء العقلاء كالظلم وقسم لا يكون كك بل لا يكون حاكما الا بملاحظة بناء العقلاء كالصدق الضار وحجية الثاني موقوفة على تشخيص طريق
العقلاء وهو لا يكون حجة الا للمجتهد بل لا يحصل له كما في فهم المعاني من الالفاظ مثلا اختلفوا في معنى الامر من انه الوجوب او الاستحباب او القدر المشترك
ولا ريب ان هذا الاختلاف انما هو باعتبار الاختلاف في تشخيص فهم العرف وهذا التشخيص لا يكون وظيفة العرف وان كان عملهم على الوجوب لكن لو سئل
منهم لكانوا متوقفين والمقام ايضا كك لان العقل قد يحكم وجدانا كقبح الظلم وقد يحكم بعدم اللزوم باعتبار كون بناء العقلاء على عدم اللزوم في صورة
عدم البيان او باللزوم باعتبار كون بناء العقلاء على لزوم دفع الضرر المحتمل ولا ريب ان الحكم في هذا القسم موقوف على تشخيص طريق العقلاء وهو لا
يكون وظيفة للعقلاء وان كان عملهم على ذلك من باب الجبلية الذاتية لكن اذا سئل منهم يكونوا متوقفين فيه فلهذا اختصت الحجية للمجتهد فقد بسر
المقدمة الاولى في تحرير محل النزاع ويقع الكلام فيه في جهات الاولى في الاجمال الموجب لجريان الاصل وتوضيحه يقتضي ذكر اقسامه وهو ان الاجمال اما ان
يكون ناشيا من جانب الامر كان يذكر لفظ المشترك مع عدم نصب القرينة وهو المسمى بالاجمال الذاتي واما ان يكون ناشيا من حصول الموانع والسوانح الباعثة
لاضمحلال القراين الموجودة في حال الشفاه وهو المسمى بالاجمال العرضي والكلام في الاول من امكان التكليف به او لا والتفصيل قد حقق في مقامه في المجمل و
المبين وفيما حكمنا بصحته يكون كالمجمل العرضي من البراءة والاحتياط وغيرهما فنقل الكلام في الثاني وهو ان الاجمال والشبهة الحاصلة في الحكم اما ان يكون
باعتبار عدم وجدان الدليل المعتبر سواء وجد غير الدليل الغير المعتبر كقول الفقيه والخبر الضعيف ام لا واما ان يكون باعتبار الاجمال الحاصل في معنى اللفظ
باشتراكه كالصعيد من انه وجه الارض او التراب الخالص او يكون باعتبار الاجمال الحاصل في المراد كالمشتركات اللفظية او المعنوية مع تعدد القدر المشترك او
المجازات المتعددة فيما كانت الحقيقة متعذرة مع عدم وجدان القرينة للتعيين او يكون باعتبار وجود المعارض مع عدم الترجيح في البين او يكون باعتبار الشك
في الاندراج مع كون الحكم ومعنى اللفظ والارادة معلومة كالشك في ان هذا الشئ الخارجي هل يكون كلبا او شاة وان كانت الشاة والكلب حكمهما معلومين من
كون الاول نجسا والثاني طاهرا والاول والثالث والرابع يسمى عند الفقهاء بالشبهة الحكمية والثاني بالشبهة في الموضوع المستنبط والاخير بالشبهة الحكمية
المسببة عن الشك في الموضوع الصرف لكن ما سوى الاخير يسمى عندنا بالمجمل العرضي المرادي والاخير بالمجمل العرضي المصداقي وعلى اي منهما اما ان يكون الشك
في الوجوب دون احتمال التحريم كغسل الجمعة او يكون بالعكس كشرب التتن او يكون في كليهما وعلى اي منها اما ان يكون الشك في كل واحد من الخصوصيات
مع عدم حصول العلم الاجمالي في البين او يكون مع حصول العلم الاجمالي بين الوقايع او يكون مع حصول العلم الاجمالي في الواقعة الخاصة وعلى الاخير اما
ان يكون التكليف الثابت فيه مرددا بين الامرين المتباينين فصاعدا والمراد بالمتباينين هما الشيئان اللذان لا يكون بينهما قدر متيقن اما المرادي كدوران
الامر بين الظهر والجمعة والمصداقي كما في جهات القبلة او في دوران الامر بين الظهر والعصر بعد القطع بفوات احدهما واما ان يكون مرددا بين الاقل والاكثر وهذا على
قسمين لان الاقل اما ان يكون اتيانه كافيا في الامتثال بقدره وان كان الاكثر مطلوبا كالشك في مطلوبية وحدة الصلوة وتعددها في الاجمال المرادي والشك
في ان الفائتة هل تكون هي الظهر او الظهر مع العصر في الاجمال المصداقي او لا يكون كافيا على فرض كون المطلوب هو الاكثر كالشك في وجوب السورة في الصلوة
في الاجمال المرادي والشك في ان الفائتة هل تكون هي السجدة الواحدة او المتعددة في المصداقي والاول يسمى بالاقل والاكثر الغير الارتباطي والثاني بالاقل و
الاكثر الارتباطي وتسمية هذا القسم بالاقل والاكثر انما هو بحسب النظر ويمكن ارجاعه الى المتباينين وكل الاقسام محل النزاع الا في شبهة القليل في الكثير
اعني غير المحصور وذلك لما سيجيء في الاقوال الثانية في ان المراد بالشك في كلام العلماء هل يكون هو الاخص اعني تساوي الطرفين او يكون هو الاعم اعني عدم
القطع فيشمل الظن والوهم مقتضى اصالة الحقيقة هو الاول لانه حقيقة فيه للتبادر وغلبة الاستعمال وعدم صحة التقسيم وحصول النقض لو استعمل في الظن و
الوهم وحصول التكرار لو استعمل في تساوي الطرفين مع نصب القرينة عليه مع صحة سلبه عن الظن والوهم لا يقال انه حقيقة في القدر المشترك لكونه متبادرا من
قول القائل لست شاكا مع تصريح اللغويين بانه خلاف اليقين لانا نقول ان التبادر اطلاقي لما ذكرنا والاصالة عدم تعدد الوضع بل هو قطعي واما الثاني فلعدم حجيته
في صورة الاتحاد بين اللغة والعرف فيما كان معارضا بالامارات كما في المقام لكن الحق في المقام ان المراد به هنا هو الاعم الا الظن المعتبر وذلك لوجوه الاول
اجماعهم على عدم حجية بعض الظنون كالظن القياسي ومعه يلزم العمل بالاصل او لم يكن دليل سواه والا يلزم خلو الواقعة عن الحكم والثاني عملهم في المقام
بجريان الاصل في الموارد المظنونة الغير المعتبرة والثالث اشتراك الادلة من العقل الحاكم بقبح التكليف من غير العلم بالبيان المعتبر ومن اطلاقات الايات والاخبار
كما سيجيء لكن ارادة كل من المعنيين لا يخلو من اشكال اما الاول فلانه ينافي اقوالهم في حجية المظنة لانهم قالوا بان اثبات حجية المظنة موقوف على ابطال
التمسك بالقاعدتين ولو كان المراد بالشك المعنى الاخص لما كان توقف في البين لتعدد الموردين وثانيا بانه يستلزم الدور لان عدم صحة التمسك بالقاعدتين

في تحرير محل النزاع

ح في الموارد المظنونة موقوفة على اثبات حجية الظنون فيها لانها لو لم تكن حجة يحصل الصغرى اعني هذا مما لا بيان له ويكون مجرى للاصل واثبات حجية المظنة
موقوف على عدم صحة التمسك بالقاعدتين لانه لو صح لكان الظن بالمنافيا اصالة حرمة العمل بما وراء العلم وح يكون عدم صحة التمسك بالقاعدتين
موقوفا على نفسه وهو دور واما الثاني فلكونه مستلزما للخروج عن الدين على فرض البرائة والعسر والحرج الشديد على فرض الاحتياط لسد الادلة العلمية
وايض مستلزم للدور لان التمسك بالاصول ح في الموارد المظنونة موقوف على عدم حجية الظنون فيها لانها لو كانت حجة لكانت بيانا فلا يجري الاصل وعدم حجية
الظنون فيها ايض موقوف على صحة التمسك بالاصل من عدم لزوم الخروج عن الدين والعسر والحرج وهذا دور والجواب عن الايراد الاول مع انه يلزم ذلك لو عملنا
بالاصول في جميع الموارد المظنونة وليس كك بل يختص بالظنون الغير المعتبرة لا بالشرع ولا بالعقل بانه لو لم يعمل بها ورجع الى الاصل لا يلزم الخروج عن الدين ولا
العسر والحرج الشديد ولا التحكم ولا خرق الاجماع المركب مع ان الكلام انما هو في الاصل من حيث هو مع قطع النظر عن الانسداد الاغلبي ونظهر ثمرته في الموارد
النادرة المنسدة على فرض الانفتاح الاغلبي وعن الثاني بان الدور غير وارد لان صحة التمسك بالاصول وعدم حجية الظنون معلولان لعلة ثالثة وهو كون
الاصل الاولي حرمة العمل بالظنون مع انفتاح باب العلم في الاغلب الاحكام الموجب لعدم جريان الدليل الرابع اصلا او بالنسبة اليه على فرض الانسداد الا
كالخبر الضعيف والاولوية الظنية بانه من عدم العمل بهما لا يلزم التحكم مع كون العمل بباقي الظنون كافيا لرفع المحذور مع عدم لزوم خرق الاجماع المركب
لا يق كون الاصل الاولي هو حرمة العمل بالظنون موقوف على اصالة البرائة او الاحتياط لكونهما من مدارك الاصل الاولي وح يكون اصل البرائة
والاحتياط في الموارد المظنونة موقوفا على كون الاصل الاولي هو الحرمة وهو موقوف على الاصلين ويلزم من ذلك الدور او توقف الشيء على نفسه
كاصالة البرائة على اصل الاحتياط لانا نقول اولا يمنع توقف كون الاصل الاولي هو الحرمة على الاصلين بل انما يثبت بالاصل التوقيفي والايات
وغيرها وثانيا بمنع لزوم الدور لكون صحة التمسك بالاصل في المظنونات مع اصالة حرمة العمل بما وراء العلم ايض معلولين لعلة ثالثة وهو قبح
التكليف من غير بيان فيما لم يحصل العلم بالتكليف في البين ولازمه نفي التكليف في الموارد المظنونة وطرح الظن ولزوم تحصيل الامتثال اليقيني فيما
حصل العلم بالتكليف في البين ولازمه اتيان الموهومات والمظنونات معا لا الاقتصار على الثاني وهو طرح للظنون فتدبر وعلى فرض الاول
ايض لا يلزم الدور لان عدم صحة التمسك بالاصول وحجية الظنون معلولان لعلة ثالثة وهو الدليل الشرعي او انسداد باب العلم في اغلب الاحكام
او كون الاصل الاولي حجية الظن موقوف على اصالة البرائة عن لزوم الفحص الزائد لتحصيل العلم لكونه من مداركه كما يظهر من بعض ويلزم من ذلك
توقف عدم صحة التمسك بالاصل وهو بديهي البطلان لانا نقول اولا يمنع توقف كون الاصل الاولي حجية الظن على اصالة البرائة لان مدركه لا يختص
بها لان منه هو الدليل العقلي من قبح ترجيح المرجوح على الراجح ولزوم دفع الضرر المظنون وغيرها كما تمسكوا وثانيا بانهما ايض معلولان لعلة ثالثة اعني قبح
التكليف من غير بيان على لزوم الفحص الزائد لتحصيل العلم الثالثة في ان النزاع في هذا الاصل هل يكون جاريا في تعارض النصين وغيره او يختص بالثاني وفي
الثاني هل يكون في مطلق الشك سواء كان مسببا من الامارات الغير المعتبرة كقول الفقيه والخبر الضعيف والمسبب من الامكان الذاتي او يختص بالاول
وعلى الثاني منهما هل يختص باحتمال المفسدة الاخروية او الاعم منها ومن الدنيوية المستلزمة لاحتمال العقاب الاخروي لان كل ضرر دنيوي يجب دفعه عقلا
وشرعا فلو ارتكبه يكون مستحقا للعقاب فاحتماله يوجب احتمال العقاب على تركه والحق ان النزاع في الاول عام ويكشف عن ذلك نزاعهم في تعارض النصين
من القول بالتخيير والقول بالتساقط والرجوع الى الاصل فتخصيص النزاع بغير تعارض النصين وجعله في عنوان اخر كما عن بعض مما لا وجه له واما في الثاني
فالحق ان النزاع فيه لا يكون عاما في الشبهة الوجوبية فان النزاع فيها فيما لا امارة فيه بيانا في القول بالاحتياط لاستلزامه العسر والحرج بخلاف الشبهة التحريمية فان
النزاع فيها قابل للتعميم ويشهد بذلك نزاعهم في اصالة الاباحة قبل الشرع من القول بالحظر والاباحة واما الثالث فالحق التعميم لان النزاع في احتمال المفسدة
الاخروية من احتمال العقاب عند لا في الدنيوية كما سيجيء في الرابعة في ان النزاع هل يكون جاريا قبل ورود الشرع وبعده او يكون مختصا بالثاني والحق ان
النزاع في هذا البحث مختص بالثاني لما ذكرنا في اصل الاباحة من الفرق بين البحثين سيما في الشبهة الوجوبية فان النزاع فيها يختص بالثاني لكون القول
بالاحتياط فيها قبل ورود الشرع مستلزما للتكليف بما لا يطاق لامتناع اتيان جميع الافعال المحتملة للوجوب وهو بديهي البطلان ولا يكون قابلا للخلاف
بخلاف الشبهة التحريمية لامكان ترك الافعال المحتملة للتحريم وهل يكون هذا الاصل مختصا بالشبهة الوجوبية او يكون اعم والحق ان النزاع عام وذلك
لاطلاق عنواناتهم وكلماتهم ولاشتراك ادلتهم والخصوص بصريح امثلتهم في الشبهة التحريمية كشرب التتن وامثاله لا يق لو كان النزاع في هذا الاصل
شاملا للشك في الوجوب والتحريم مط وكذا شاملا للشك المسبب من الامارات وغيره يلزم لغوية عنوان اصل الاباحة لانا نقول لا يلزم التكرار وبظهر وجهه
مما ذكرنا في اصالة الاباحة من الفرق بين البحثين فارجع نعم في احتمال الضرر الدنيوي سيما مع كون الاحتمال مسببا من الامارات لا يكون دليل البرائة
جاريا في بعضها لا من العقل ولا من الشرع اما العقل فلحكمه بقبح الاقدام كما لو اخبر المجهول الحال بوقوع السم في الاناء والليث في الطريق وامثالهما واما
الشرع فلعدم شموله او لا ولمعارضته بقاعدة لا ضرر ولا ضرار وهذا مقدم اما في صورة القطع او الظن المعتبر بتحقق الضرر فواضح واما في صورة
الشك او الظن المسبب من الامارات فلانصراف لا ضرر الى نفس الامر ودلالته وان كانت مقدمية لكن بعد اعتضادها بحكم العقل وعمل الاصحاب وادلة
الاحتياط تكون اقوى فتدبر بل في العسر ايض بل في بعض الاخرويات ايض كشبهة اللحوم حكما وموضوعا الخالية من الاسباب الشرعية وسيجيء توضيحه في ذيل المبحث
ولا يكون مختصا بالافعال التي لها منفعة مع خلوها عن امارات المفسدة بل اعم وذلك لاطلاق العنوانات وعموم الادلة وكون الكلام فيما لم يكن فيه دليل
وان كان فيه امارة غير معتبرة كالخبر الضعيف لانه امارة للمفسدة وصريح كلماتهم في الامثلة بما فيه امارة الخامسة في تشخيص المراد بالاصل في اصل البرائة اعلم

ان الاصل

انا الاصل له معان اربعة الراجح والقاعدة والدليل والاستصحاب وغيرها يرجع اليها البتة كاصالة عدم التقييد وعدم التخصيص وقصر الحكم على مدلول
اللفظ ومجموع المسمى لانها ترجع الى الاول وكاصالة عدم الحادث عند الشك وعدم تقدم الحادث وعدم تعين الحكم الشرعي والعقلي وعدم حدوث الحكم
فانها ترجع الى الرابع وكاصالة نفي الوجوب والحرمة او نفي التكليف الزائد فانها ترجع الى الثاني وهل يكون المراد به هنا هو الاستصحاب او الظاهر او الدليل
او القاعدة يمكن ان يق بمعنى الاستصحاب لانه لو كان المراد به هو الاستصحاب لكان المراد اما الاستصحاب الوجودي اي استصحاب الاباحة الثابتة قبل ورود الشرع
او يكون المراد به هو الاستصحاب العدمي اعني استصحاب عدم الوجوب الثابت قبل الشرع او قبل البلوغ او قبل حدوث الاسباب واستصحاب عدم الجعل الخاص
فان كان المراد به هو الاول لكان اتفاق الاصوليين هنا على البرائة منافيا لاختلافهم في حجية الاستصحاب الوجودي وايض لو كان كذلك لكان اجراء
اصل البرائة مختصا بالافعال التي ثبت اباحتها قبل الشرع وهو الافعال التي لها منفعة خالية عن امارات المفسدة مع انه ليس كك جدا بل نرى تمسكهم بالبرائة
فيما لم يكن فيه دليل معتبر سواء كان مع امارات المفسدة كقول الفقيه والخبر الضعيف ام لا وايض لو كان كذلك لكان اجراء اصل البرائة مختصا بالمذهب الذي
قال بالاباحة قبل الشرع وليس كك قطعا لاتفاق الاصوليين هنا على البرائة مع ان بعضهم قائلون بالوقف قبل الشرع وبعضهم قائلون بالحظر كذلك وايض
لو كان كك لكان اجراء اصل البرائة مختصا بدوران الامر بين الاباحة وغيرها مع انه ليس كك لاجراء البرائة في صورة دوران الامر بين الوجوب والاستحباب
او الوجوب والكراهة او الوجوب والحرمة والاستحباب وهكذا في ساير الاقسام واما لو كان المراد به هو الثاني اعني استصحاب عدم الوجوب فهو ايض فاسد لان
الاستصحاب العدمي انما يكون جاريا او معتبرا في صورة الشك في الحدوث لا في الحادث والمقام من الثاني للقطع بثبوت الحكم في كل واقعة بعد حدوث الشريعة
وبعد البلوغ بناء على عدم خلو واقعة من الوقايع من واحد من الاحكام الخمسة كما هو الحق وح كما يجوز ان يبقى الاصل عدم وجوبها وحرمتها يجوز ان يبقى الاصل
عدم اباحتها واستحبابها وكراهتها وح تكون الاصول متعارضة متساقطة في البين وربما يق بانه فاسد من وجه اخر ايض وهو ان بعد ورود الشريعة او
بعد البلوغ نقطع بثبوت التكليف في بعض ما لم يكن فيه تكليف قبل الشرع وقبل البلوغ وهو مشتبه بين الوقايع ويكون الشك فيه ايض شكا في الحادث
ولا يكون الاصل جاريا لكنه فاسد لان العلم الاجمالي اما ان يكون معتبرا لكونه من باب شبهة القليل في القليل او الكثير في الكثير او لا يكون معتبرا
لكونه من باب شبهة القليل في الكثير الغير المحصور وعلى الثاني لا يرد الايراد المذكور واما الاول فكما لا يصح التمسك بالاستصحاب كذا لا يصح التمسك باصل البرائة
بل اللازم ح هو لزوم الاحتياط لو لم يكن موجبا للعسر والحرج والتفصيل بين الموارد على فرض لزوم العسر والحرج لو لم يلزم التحكم والتفصيل بين الاعتقادات بالعمل
بالظنون في المظنون والرجوع الى الاصل في غيرها لو كان الاحتياط الكلي موجبا للعسر والحرج والتفصيل بين الموارد موجبا للتحكم كما على فرض الانسداد الاغلبي
واما لو كان المراد به هو الثالث اعني استصحاب عدم حدوث الجعل الخاص بناء على احتياج الوجوب والحرمة الى الجعل الخاص بخلاف الاباحة فان حدوث الجعل العام
اعني كل شيء مطلق لها يقيني فهو ايض فاسد لانه على فرض تماميته انما يكون مثبتا للصغرى اعني هذا مما لا بيان له واما الكبرى اعني كلما كان كك فلا تكليف فيه فمحتاج
اثباته الى دليل اخر من العقل والايات والاخبار نعم يمكن جعله بمعنى استصحاب عدم العقاب السابق قبل البلوغ او الشرع او حدوث السبب بانه قبل حدوث السبب
ومنه البلوغ مثلا لم يكن له استحقاق العقاب في هذا الفعل ولا في تركه ثم بعده يحصل الشك في ان الحكم المجعول هل كان هو الاباحة والاستحباب او الكراهة حتى
يكون باقيا على عدم الاستحقاق فعلا وتركا او كان هو الوجوب او الحرمة حتى يكون مستحقا والاصل البقاء على البرائة الاصلية اعني عدم الاستحقاق ولا باس به الا
ان تمسكهم بالعقل والاجماع والايات والاخبار والاستصحاب ظاهر في القاعدة الماخوذة تمامية منها استصحاب البرائة بل صريح وكذا لا يكون بمعنى الظاهر والراجح
لان الراجح اما ان يكون المراد به هو الرجحان الحاصل في عام البلوى كما هو منسوب الى المحقق او يكون المراد به ان الراجح من الادلة نفي التكليف بحسب الظاهر وان كان
الراجح في الواقع ثبوته فان كان المراد به هو الاول فهو فاسد من وجوه الاول انه يلزم ان يكون حجية اصل البرائة من باب الوصف لا من باب التعبد وهو خلاف الاجماع
الثاني انه لو كان حجية اصل البرائة من حيث كونه كاشفا عن الواقع فيكون من الادلة الاجتهادية فلا يناسب تسميته بالادلة الفقاهية الثالث ان الدليل الدال على
نفي التكليف في العام البلوى ان كان هو العقل الحاكم بقبح التكليف من غير بيان فهو عام شامل لغير العام مطلقا ولو كان مظنونا بالظن الذي لم يثبت اعتباره في المقام
كك لان على فرض حصول الظن بالوجود او بالعدم لا يكون معتبرا لانه ظن من الغلبة من انه لو كان دليل لوصل الينا مع انه لا يتم فيما كان الظن على وجوبه كذلك
المشهور الى وجوب غسل الجمعة ولم يصل الينا دليل وان كان هو الشرع اعني كل شيء مطلق فكذلك ايض مع ان قولهم ان عام البلوى لو كان فيه تكليف لوصل الينا
فيه عدم تحصيل الظن بعدم ورود علينا ان المراد بالوصول اما ان يكون هو وصول البيان الى كل واحد من العلماء من دون عروض الاجمال والتعارض فهو منقوض
بغالب الاشياء العام البلوى مع الاختلاف فيه وحصول التعارض والاجمال بالنسبة الى بعض دون بعض وان كان المراد به الوصول بحسب الواقع فهو لا ينافي عروض
الاجمال والاختلاف بحسب الانظار وعدم الوصول الى بعض وان كان المراد به هو الثاني اعني مطلق الرجحان فيرد عليه مضافا الى ما مضى انه لو كان كك لكان نفي
كون التكليف مظنونا في الواقع بالظن الغير المعتبر كقول الفقيه والنص الضعيف والقياس والشهرة فيما افاد كل منها الظن بثبوت التكليف في الواقع اما العمل
او القول بانه لا حكم فيه او العمل بالاحتياط والاول والثاني خلاف الاجماع والثالث اما ان يكون مدركه هو العقل من باب لزوم دفع الضرر المشكوك والمظنون او
الشرع اعني اخبار الاحتياط فان كان هو الاول فهو ايض حاكم بلزوم دفع الضرر الموهوم وهو طرح للظن وان كان هو الثاني فهو ايض عام شامل للصور الموهومة
لصحة الريب بمعنى التفصيل تحكم ويرد عليه ايض انه لو كان كك يلزم ان لا يعمل باصل البرائة الا نادرا لعدم خلو غالب المشتبهات من الامارات المفيدة للظن بالتكليف
بحسب الواقع من قول فقيه او نص ضعيف او اولوية ظنية وامثالها ويلزم من ذلك الموافقة لبعض الاخباريين القائلين بلزوم الاحتياط مطلقا في الشبهة
الوجوبية ويكون لرده ما سيجيء في رد الاخباريين وان كان المراد به هو الثالث اعني ان الراجح من الادلة هو البرائة بحسب الظاهر فالجواب ان اطلاق الراجح هنا
غير مناسب لان المتبادر من الراجح هو الظن مع احتمال غيره ولا ريب ان مدرك البرائة انما يفيد القطع لانه اما ان يكون هو العقل الحاكم بقبح التكليف من غير

بيان فهو قطعي واما ان يكون هو الشرع من الايات والاخبار ولا ريب ان الايات انما تكون قطعية الحجية مع ان بعد تراكم الظنون من الايات والاخبار و
الاجماع المنقول والاجماع الظني والاستقراء يحصل القطع بالبراءة بحسب الظاهر فتدبر وكذا لا يكون بمعنى الدليل لعدم صحة الاباضمار لفظ المقتضي وهو
غير متعارف بين العلماء فيكون بمعنى القاعدة المستنبطة من العقل او الشرع او كليهما وان كان من جملة مدركها الاستصحاب وجعله بمعنى القاعدة وان
لم يصح الا باضمار لفظ المقتضي لكنه متعارف فيها **المقدمة الثانية** في الاقوال فقول بوجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية والتحريمية وهو منسوب الى شاذ
من الاخباريين وقول بالبراءة كذلك وهو الظاهر من كلام المحقق القمي ره وقول بالتفصيل بين عام البلوى وغيره بالبراءة في الاول والاحتياط في الثاني نسب
هذا الى المحقق ره وقول بالتفصيل بين الشبهة الوجوبية والتحريمية بالبراءة في الاول والاحتياط في الثاني نسب هذا الى اغلب الاخباريين وقول بالتفصيل
بين ما علم التكليف اجمالا في الواقعة الخاصة متباينا كان او الاقل والاكثر الارتباطي وغيره بالبراءة في الاخير والاحتياط في الاولين وهو عن معظم
الاصوليين وقول بالتفصيل بما مر الاحتياط في المتباين والبراءة في غيره نسب هذا الى المحقق الخوانساري ره هذا في غير تعارض النصين واما فيه فيحتمل التخيير كما
نسب الى المشهور ويحتمل التساقط والرجوع الى الاصل كما عن بعض ويحتمل التفصيل بين المحذورين وغيره بالتخيير في الاول والتساقط مع الرجوع الى الاصل
في الثاني كما هو الحق ويحتمل القول بالاحتياط مطلقا ايضا **المقدمة الثالثة** في تاسيس الاصل وهو ان تعلق التكليف بحسب الاذن في محتمل التكليف من الوجوب
والحرمة بمقتضى القاعدة الاولية هل يكون مشروطا بالعلم بالتكليف ويكون مشروطا بامكان تحصيل العلم او يكون مشروطا باحتمال التكليف وامكان
الامتثال الا ما خرج كصورة عدم القدرة والضرر والعسر يظهر من بعض كصاحب المدارك والمقدس الاردبيلي الاول في بحث لباس المصلي في صورة كونه مغصوبا
مع العلم بالموضوع والجهل بالحكم حيث قال ولا يبعد اشتراط العلم لامتناع تكليف الغافل واستحسنه الشيخ يوسف وكذا الثاني حيث حكم بمنجزية الخطاب
المشهور ونسب الى الاول الموافقة للاصحاب في غير هذا الموضع ونسب الى العلامة ره الثاني بانه لو كان مشروطا بالعلم يلزم الدور لان حصول العلم بالتكليف
موقوف على تعلق التكليف والا فكيف يحصل العلم به ولو كان الامر بالعكس ايضا يلزم الدور واختار الاخباريين الثالث مطلقا او في الشبهة التحريمية
حيث قالوا بوجوب الاحتياط ولزوم التحرز عن المشتبهات للاخبار كما سيجيء وفي الكل نظر اما الثاني فلعدم لزوم الدور لان تعلق التكليف الظاهري
مشروط بحصول العلم بالتكليف بالواقع في حق المشافهين ثم بانضمام قاعدة الاشتراك يثبت في حق من علم والعلم بالتكليف في الواقع لا يكون موقوفا على
تعلقه به بل هو موقوف على الدليل المثبت له لا يقال الكلام في حال من يتعلق به التكليف بلا واسطة كالنبي ويلزم من الاشتراط المذكور الدور لان
العلم بتعلق التكليف موقوف على العلم بالتعلق في ذمته ولو كان الامر بالعكس يلزم الدور لانا نقول لا يلزم ذلك لان العلم بالتعلق وبنفس التعلق معلول لان
للعلم بتوجه الخطاب فتدبر واما الاول فمع ان الاصل هو الامكان فالاولى بالنقض وهو انه لو لم يكن ممكنا لما كان واقعا في الشرع والتالي باطل بيان الملازمة ان العلم
لو كان شرطا للتكليف لما كان الفحص لازما للمجتهد ولا للمقلد او غيرهما في صورة عدم علمهما به كما في صورة ندرة المشتبهات مع علمهما بثبوت الحكم من الشارع
مع احتمال كونه هو الوجوب والتحريم لان العلم ح يكون من مقدمات الواجب المشروط وتحصيل هذه المقدمة لم تكن واجبا عقلا وشرعا ويلزم عدم لزوم الفحص
بالاصل والاجماع لان وجوبه مقدمي وحيث لم يتعلق الوجوب الواقعي على ذمة المكلف لعدم العلم يلزم عدم لزوم مقدمته اعني الفحص وبطلان التالي واضح
وكذا لو كان شرطا مستغنا بعدمه لما كان وقعا بين العرف والعقلاء والتالي باطل بيان الملازمة ان العبد لو ترك اشتراء اللحم والفحص عن طلب المولى بعد اخبار
مجهول الحال بان مولاك قال اشتر اللحم يكون مذموما عقلا ومستحقا للعقاب كما في احتمال الضرر الدنيوي وشبهة اللحوم كما سيجيء وثانيا بالحل وهو ان الجاهل
على قسمين الاول الغافل الصرف الذي لم يحتمل التكليف والطلب اصلا الثاني من كان شاعرا ويحتمل التكليف احتمالا مستندا الى الامارات العقلائية وهذا
القسم بعد احتماله التكليف في الشيء يحتمل الضرر في تحقيقه على تركه وعقله قاطع بلزوم دفعه وعدم العلم بالتكليف الواقعي لا يستلزم عدم العلم بالتكليف
الظاهري الحاصل من العقل القاطع بلزوم دفع الضرر المحتمل ثم بعد حكم العقل يجب عليه اما الاتيان او لو لم يكن فعله ايضا محتمل الضرر او الفحص ثم بعد الفحص
ان حصل العلم فهو المطلوب وان لم يحصل العلم فتختلف الموارد كما سيجيء فتكليفه ليس تكليفا للغافل واما الثالث فلبطلان لزوم الاحتياط الكلي كما سيجيء وخبر وبطلانه
في الموارد التي نقول بالبراءة فيها وكيف كان الكلام هنا في الاصل الاولي وهو لزوم الاحتياط وتعلق التكليف بذمة المكلف ظاهرا بمحض احتمال التكليف من الوجوب
او الحرمة مستبانا من الامارات وعدم الاشتراط بالعلم ولا بامكانه وذلك لوجوه الاول قاعدة الضرر لان من الامارة يحصل الظن بالوجوب وهو ظن بالضرر اعني
استحقاق العقاب على تركه او فعله مستبانا من الامارات مع عدم كون دفعه موجبا لضرر راجح والعقل قاطع بلزوم دفعه بل في الشك والوهم كذلك الثاني قاعدة
التحسين والتقبيح العقليين لان الصفات موجودة في الذوات مقتضية للاحكام من غير مدخلية العلم والجهل وطلب الشارع انما هو للارشاد لطفا فيلزم كون
طلبه موافقا للصفة النفس الامرية وان لم يعلمه المكلف حتى يثبت منافية الجهل واشتراط العلم الثالث الخطابات والالفاظ المثبتة للاحكام لانها حقيقة في
نفس الشيء كالكلب نجس وكذا الكافر مط سواء حصل العلم ام لا ويجب حمل اللفظ على حقيقته حتى يثبت تقييده في حق المشافهين او في حقنا وهذه القاعدة اجماعية
وعقلية وعليه السيرة من الادم الى الخاتم وبادلة الاشتراك يثبت في حقنا نفس الامر مط ومعه يجب من باب المقدمة في صورة احتمال التكليف عدم العلم حتى
يعلم عدمه بالفحص او التكليف بالابقاء او العسر او الضرر او قيام الاصل الثانوي على عدم التكليف بعد الفحص وعدم العلم او قبل الفحص كما في بعض الموضوعات
لما سيجيء الرابع لزوم الفحص اجماعا على المجتهد عن الادلة والمقلد عن قول المجتهد في كل واقعة عن حكمها فيما يحتمل الوجوب والحرمة او ما يكون موجبا لاحدهما
كالوضعيات ووجوبه مقدمي اجماعا وهو ينفي اشتراط تعلق التكليف بالعلم كما مر اذا عرفت كون الاصل الاولي لزوم الاحتياط لكنه انقلب في بعض الموارد بالاصل
الثانوي والمقتضي لكون التعلق مشروطا بالعلم كما في الموضوعات التي لا يجب الفحص عنها بمحض احتمال التكليف مط ولو ظنا كاصالة الطهارة والفراش و
سوق المسلم وفعله ويده ومشروطا بامكان تحصيل العلم ولو اجمالا انما يجب الفحص فيه كما في الشبهة الحكمية والموضوعات المستنبطة والصرفة كالرجال ونحوه

القبلة

القبلة واشتباه الماء في بعض الموارد وباق عنى حاله من كونه موقوفا على احتمال التكليف وعدم الغفلة سواء كان مع عدم العلم الاجمالي كما في اللحوم والضرر الدنيوي
وكذا مع العلم الاجمالي في الواقعة الخاصة سواء كان من باب التباين او الاقل والاكثر الارتباطي وفي شبهة الكثير بالكثير او الكثير بالقليل مؤيدا بالوجوه
التي سيجيء انه نعم فالاصل الثانوي المعتمد هو التفصيل بنحو ما قلنا وبطلان اطلاق الاقوال الثلثة مرتب من اشتراطه بالعلم او بامكانه الخ وتوضيح المطلب في
جميع هذه الاقسام يقتضي التكلم في فصول ثلثة **الفصل الاول** في الشبهة الوجوبية مط من غير احتمال التحريم وفيه مقصدان **الاول** في الاجمال المراد
اعني الشبهة الحكمية مط وفيه مطالب ثلثة **الاول** في الشبهة الوجوبية مع عدم حصول العلم الاجمالي بالوجوب في المشتبهات مط سواء كان من باب دوران
الامر بين الوجوب والاباحة او بين الوجوب والاستحباب او بين الوجوب والكراهة او بين الوجوب والاستحباب والاباحة والكراهة وفيه مقامان الاول
في غير تعارض النصين وفيه اقوال ثلثة قول بالبراءة على الاطلاق وهو من المجتهدين واغلب الاخباريين وقول بالاحتياط كك وهو منسوب الى بعض الاخباريين
وقول بالتفصيل بين العام البلوى وغيره وهو منسوب الى المحقق والحق في المقام هو القول الاول والدليل على ذلك وجوه كثيرة الاول بناء العقلاء
والقوة العاقلة وتقريره من وجوه اربعة الاول ان الموارد التي يكون الشك شكا في حدوث الدليل يكون الدليل مدفوعا بالاصل فيثبت الصغرى اعني
هذا مما لا بيان له بالاصل وكلما كان كذلك يكون التكليف فيه منفيا عند العقلاء فكذا ذلك اما الصغرى فواضح واما الكبرى فلانا نرى ان العبد لو
احتمل وجوب شراء اللحم من جانب مولاه وتفحص ولم يعلم ولم يجد الدليل وتركه لعدم العلم لا للمخالفة لم يكن على تركه مذموما ولو عاقبه المولى على الترك
لكان مذموما عند العقلاء ولو كان مجرد الاحتمال كافيا لثبوت التكليف بحسب الظاهر لكان الامر بالعكس واذا ثبت نفي التكليف في هذا القسم يثبت
في غيره اعني صورة القطع بالحدوث والشك في الدلالة او الارادة بالاجماع المركب فلا اجماع باثبات لزوم الاحتياط في هذا القسم اعني صورة القطع
بحدوث الدليل باخبار الاحتياط واثباته في القسم الاول اعني الشك في الحدوث بالاجماع المركب مدفوع بانه سيجيء ترجيح اخبار البراءة على الاحتياط في
هذا المورد سلمنا التكافؤ وح يكون حكم العقل سليما عن المعارض فتدبر الثاني بعد حصول الاجمال في الحكم مطلقا سواء لم يكن هناك دليل اصلا او كان مع
كونه مجملا يحصل الصغرى اعني هذا مما لم يحصل العلم بالطلب فيه بعد الفحص وكلما كان كك يكون التكليف فيه منفيا عند العقلاء فكذا ذلك اما الصغرى
فواضحة واما الكبرى فلانا نرى ان العبد لو جاء له خبران متعارضان يكون احدهما مثبتا لوجوب اشتراء البطيخ والاخر نافيا له او جاء له خبر مع كونه شاكا في انه
قال اشتر البطيخ او قال لا يجب عليك كذا وتفحص ولم يعلم وترك اشتراءه لا لاجل المخالفة بل لعدم الثبوت لم يكن مذموما ولو عاقبه المولى على الترك يكون
مذموما ولو كان مجرد الاحتمال كافيا للوجوب بحسب الظ لكان الامر بالعكس لا يقال يتعارض العقليان عن هذا وقد مر كون مقتضاه اللزوم بمجرد احتمال التكليف
باب لزوم دفع الضرر وحكمه بعدم العقاب مما لم يحصل العلم بالوجوب والتحريم مناقض له لانا نقول الثاني وارد على الاول لان بعد حكم العقل بعدم العقاب
في المحتمل مع عدم العلم يحصل القطع بعدم العقاب عدم الضرر ومعه ينتفي الصغرى الاولى لا يشمله العقل الاول لان يشمله ويخرجه حتى يكون من باب
التخصيص لا يقال كما ان بملاحظة العقل الثاني من عدم العقاب فيما لم يعلم الوجوب يرتفع الصغرى الاولى كك بمقتضى العقل الاول من احتمال الضرر ولزوم دفعه بالعقل
يحصل العلم بالتكليف الظاهري ومعه يرتفع الصغرى الثاني فالاول لوارد على الثاني ح وما وجه الترجيح لانا نقول بعد ملاحظة حكم العقل بالحظ
لا بامفروض الكلام وهو المحتمل للتكليف مع عدم العلم به نرى حكم العقل والعقلاء بعدم المذمة على الترك وبعد العقاب فعلم عدم حكم العقل في الاول و
عدم شموله فيكون الثاني واردا وهكذا الادلة التي سيجيء حتى الاستصحاب لان مقتضاها عدم التكليف وعدم العقاب في المحتمل سواء كان في الواقع واجبا ام لا
ومعه يرتفع احتمال الضرر وقاعدة التحسين لان الصفات لو كانت مقتضيا وبعد الدليل على نفي التكليف ظاهرا يكشف عن عدم الصفة او وجود المانع
للتعلق من الجهل وغيره وكذا تقييد الخطابات المنصرفة الى نفس الامر لان دلالتها على الوجوب في المحتمل معلقة وما ذكرنا على نفي التكليف صريح كما سيظهر وهو
مقدم مع الشك في الانصراف الى نفس الامر سيما مع اعتضاده بالشهرة بل الاجماع وكثرة الادلة وكون اغلبها عاما مع ان العمل بالخطابات مستلزم لطرح الاخبار الدالة على
البراءة او تخصيص الاكثر لندرة مورد لم يوجد لفظ مثبت للتكليف كان معبدا بالمعلوم فتدبر واستدل بعض بان القول بالاحتياط فيما لم يكن علم اجمالي كما هو
موجب للقول به في العلم الاجمالي في الوقايع وفي الواقعة الخاصة وهو موجب للعسر بالعمل فيجب القول بالبراءة هنا لانه متيقن لكنه فاسد لان الكلام في الشبهة
من حيث هي ولو كان قليلا بل واحدا كغسل الجمعة كما على فرض انفتاح باب العلم في الاغلب مع قطع النظر عن كثرة المشتبهات الموجبة للخروج عن الدين على فرض
البراءة والعسر على فرض الاحتياط كما على فرض انسداد باب العلم في الاغلب لان العمل بالاصل فيه فاسد بل يتعين فيه العمل بالظن مع ان العلم الاجمالي في الوقايع
الكثيرة وعدمه لا يجتمع لشخص واحد لان باب العلم في الاغلب اما منسد او منفتح والاول للاول والثاني للثاني واستدل بعض ايضا بان على فرض الترك فيما
يحتمل الوجوب مع عدم العلم به اما ان لا يكون له عقاب او يكون وعلى الاول يكون المطلوب ثابتا وعلى الثاني اما ان يكون العقاب على مخالفة الامر بالفعل او على
مخالفة الامر بالاحتياط او على ترك دفع الضرر المحتمل والكل باطل اما الاول فلان العقاب اما ان يكون على مخالفة الامر الكاين في الواقع مبينا او لم يبين او يكون
على مخالفة الامر الكاين في الواقع مبينا ولم يبين او يكون على مخالفة الامر المعلوم والاول قبيح عن الحكيم فضلا عن الحكم على الاطلاق والثاني خلاف الفرض وكذا
الثالث لان العقاب على مخالفة الامر بالاحتياط اما ان يكون على مخالفة الامر الكاين في الواقع مبينا او لم يبين او على مخالفة الامر المعلوم والاول قبيح والثاني
خلاف الفرض لعدم الدليل على لزوم الاحتياط واما الثالث فلان الضرر موقوف على احتمال العقاب وهو موقوف على وجود الامر وتلبسه كما بينا فليس هو ايضا
فاسد لان مع تسليم قبح التكليف على الامر الكاين في الواقع غير المبين لنا او لا والاول هو الوجه الثاني الذي قررناه ولا يحتاج الى هذا وعلى الثاني لا يتم ولا يصح
الاستدلال بهذا المنع لجواز التكليف به وعدم قبحه **الثاني** الايات الشريفة منها قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ومن المعلوم
ان المراد بالبينة هو البينة التي حصل الاطلاع عليها بعد الفحص لا مجرد وقوعها في الواقع لعدم الفرق بين عدم البيان من غير الاطلاع عليها بعد الفحص فلابد
والبيان مع

انها منصرفة الى نفس الامر فالمحصل الصغرى اعنى هذا مما لا بيان له لجواز ورودها فى الواقع مع انه يمكن نفيه من حيث الاصل كما سيجئ توضيح ذلك فى الاخبار
اذا عرفت هذا فنقول ان هذا مما لا نعلم ورود البينة فيه وكلما كان كذلك فلا هلاك فيه ولا تكليف فيه فكذا هذا ومنها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا ومن المعلوم ان المراد بالبعث من حيث ارسال البيان الذى حصل الاطلاع عليه بعد الفحص لعدم الفرق بين عدم البعث والبعث مع عدم ارسال
البيان وارسال البيان مع عدم الاطلاع عليه بعد الفحص اذا عرفت ذلك فنقول ان هذا مما لا يعلم ارسال البيان للتكليف فيه وكلما كان كذلك فلا يكون فيه
عذاب فلا يكون فيه تكليف فكذا هذا اما الصغرى فواضحة واما الكبرى فللآية الشريفة ومنها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها والمراد ما علم ايتان تكليفه
وجه الاستدلال يظهر مما سبق واما التمسك بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ففى غاية الاشكال لان التمسك به انما يصح لو لم يكن الاتيان فى تحت
قدرة العباد وهو هنا ممنوع لامكان الاتيان فيما يحتمل كونه مكلفا به بحسب الواقع نعم يتم الاستدلال لو كانت المشتبهات كثيرة بحيث لا يكون اتيانها مقدورا
وهو خلاف المفروض لان الكلام انما يكون فى الاصل من حيث هو لا من حيث ملاحظة كون الاحتياط غير مقدور او موجبا للعسر فتدبر الثالث الاخبار
منها ما رواه الصدوق فى الفقيه فى باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق عليه السلام كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى وفى خبر آخر عن الشيخ ره حتى يرد فيه امر او نهى
وفى خبر آخر حتى يرد فيه نص وتصحيح الاستدلال بكل منها اما الاول فبان هذا مما لا نعلم ورود الامر فيه وكلما كان كذلك فهو مطلق وغير مقيد بفعل ولا تركه
فكذا هذا ويمكن الايراد على صغرى وكبرى هذا الاستدلال من وجوه اما فى الصغرى فاولا بان المتبادر من ورود الامر هو الورود بحسب نفس الامر سواء
علم المكلف ام لا بمقتضى وضع اللفظ وح لا يثبت الصغرى لاحتمال ورود الامر فى نفس الامر والجواب اولا بانا نتم الصغرى فى صورة الشك فى الحدوث
بالاصل لا يقال الاصل غير جار هنا للقطع بحدوث الحكم والشك انما هو فى الحادث لانا نقول اولا قد حققنا فى السابق صحة التمسك به من حيث نفى العقاب
وثانيا بانه لم يكن المراد بالاصل اصالة عدم حدوث الوجوب بل المراد انما هو اصالة عدم حدوث الجعل الخاص بناء على احتياج الوجوب والحرمة الى
الجعل الخاص دون الاباحة لحدوث الجعل العام فيه اعنى كل شئ مطلق لا يقال الجعل العام فى الوجوب والحرمة ايضا متحقق وهو اخبار الاحتياط والشك
ح يكون فى الاندراج وهو شك فى الحادث ولا يصح التمسك بالاصل لانا نقول الامر وان كان كما ذكر لكن سيجئ ترجيح اخبار البرائة على الاحتياط
فى هذا المقام وح تكون المشتبهات التى لم يرد فيها جعل بخصوصه مندرجة تحت اخبار البرائة دون الاحتياط وح يتم الصغرى بالاصل ويثبت فى غير
هذه الصورة اعنى صورة القطع بحدوث الدليل الخاص مع الشك فى الدلالة على التكليف والارادة بالاجماع المركب وقلب الاجماع المركب بان فى
صورة القطع بحدوث الدليل الخاص مع الشك فى الدلالة او الارادة يثبت الاحتياط فكذا الوجوب فى صورة الشك فى حدوث الدليل الخاص بالاجماع
المركب مدفوع بان اجماعنا اقوى باعتبار ضميمة اعنى اخبار البرائة كما سيجئ فى مقام معارضتها باخبار الاحتياط وترجيحها وثانيا بان مقتضى الوضع وان
كان هو الورود بحسب نفس الامر لكن المراد هو العلم بالوجوه وذلك لوجوه خمسة الاول التبادر فان المتبادر من الالفاظ فى مقام التكاليف هو الانصراف
الى المعلوم كما حققه المحققون والمراد من الانصراف الى المعلوم عدم اعتبار غير المعلوم لا ان يكون العلم داخلا فى المطلوب بل المطلوب هو النفس الامرى ان
حصل العلم الثانى تنقيح المناط لعدم الفرق بين عدم الورود او الورود وعدم الوصول والاطلاع بعد الفحص الثالث سلمنا الانصراف الى نفس الامر لكن
مفهومه معارض بمنطوق روايات اخرى فى المشتبهات منها قوله عليه السلام رفع عن امتى تسعة اشياء منها ما لا يعلمون وهذه اقوى لاختصاصه هذا الظهور برفع المؤاخذة
مع عدم العلم فى موارد التكليف والمفهوم يدل على التكليف فيما ورد الامر سواء علمه المكلف ام لا واللازم تخصيصه بصورة العلم سلمنا كون ما الموصول عام من
موارد التكليف والعدم وبلزم رفع المؤاخذة فى المشتبه سواء كان فى الواقع فيه تكليف والزام او لا والمفهوم يدل على لزوم الاتيان فيما فيه امر فى نفس الامر سواء
علمه المكلف ام لا والنسبة ح عموم من وجه مادة الفرق فى الاول فيما لا يكون فيه امر مع عدم العلم به ومن الثانى فيما فيه امر وعلمه المكلف مادة الجمع فيما فيه امر مع
عدم العلم فالمفهوم يدل على لزوم الاتيان فى المحتمل والمنطوق يدل على عدم التكليف فيه لعدم العلم والمنطوق اقوى من وجوه الاول ان دلالة هذه على نفى
التكليف فى المشتبهات انما هى على سبيل النص والصراحة للقطع بالصغرى اعنى هذا مما لا يعلم التكليف فيه بخلاف رواية كل شئ فان دلالتها على ثبوت التكليف
فى المشتبهات انما هى على سبيل المقدمية لعدم العلم بورود الامر فى نفس الامر وانما هو محض الاحتمال ولا شك ان الاولى اقوى الثانى ان دلالة هذا الخبر انما
يكون من باب المنطوق بخلاف خبر كل شئ والمنطوق اقوى من المفهوم الثالث دلالة المفهوم على لزوم الاتيان فى المشتبه تكون من باب الاطلاق والمنطوق
على عدمه من باب العموم والاول تقييد والثانى تخصيص والاول اولى الرابع ان المراد بالشئ فى الحديث هو الشئ المجهول الحكم بحسب الواقع لا المعلوم وح يكون المراد
كل شئ مجهول الحكم بحسب الواقع فهو مطلق حتى يرد فيه امر رافع للجهل ولازمه العلم بورود الامر لا ورود الامر فى الواقع مع عدم العلم لكونه جهلا ومقتضى
الرواية كونه مطلقا لا مقيدا فتدبر لا يبقى على فرض تسليم انصراف الرواية الى المعلوم لاتمام الصغرى للعلم بورود الامر وهو الامر الدال على لزوم الاحتياط لانا نقول
المتبادر من الامر فى الرواية هو الامر الدال على الوجوب الواقعى الرافع للجهل به لانه غاية المجهولية بل يمكن سلب ارادة الاعم الشامل له للالتفات الى الامر بالاحتياط
من الرواية مع ان حمل الامر على الاعم مستلزم لارتكاب الاستخدام لان قوله عليه السلام كل شئ الخ معناه ان الشئ المجهول الحكم بحسب الواقع مطلق بحسب الظاهر حتى يرد فيه امر
رافع للجهل عن الحكم الواقعى ولا ريب ان امر الاحتياط لا يكون رافعا عن الجهل بالحكم الواقعى ولو جعلنا الامر اعم يلزم حمل مرجع الضمير الى المجهول المطلق سواء
كان بحسب الظاهر او الواقع وهو خلاف الظاهر على انه لو جعلنا الامر اعم يلزم عدم تحقق مصداق لاخبار البرائة اصلا لكون امر الاحتياط عاما شاملا لكل مجهول وهو بديهى
البطلان ومما ذكرنا يستفيد اطلاق الآيات فى البرائة الى صورة العلم كقوله تعالى لنا الخ وما كنا معذبين الخ الى صورة العلم وكذا يستفيد باطلاق الادلة اللفظية من
الخطابات كقوله اقيموا الصلوة واوفوا بالعقود وامثالها المثبتة للتكاليف بالنسبة الى نفس الامر سواء حصل العلم ام لا بمقتضى الوضع لكون النسبة ح عموما من
وجه وهذه اقوى لما مر واما الايرادات الواردة على الكبرى فاولا بان هذه الرواية انما تكون من اخبار الآحاد وهى لا تكون حجة فى المسائل الاصولية والجواب

ان المسئلة لا تكون اصولية صرفة ولا فرعية كذلك بل هى قاعدة كلية نابعة لصغرياتها فان كانت الصغرى اصولية فتكون اصولية كالشك فى لزوم الفحص عن الدليل
والشك فى لزوم العمل بالدليل وان كانت فرعية فتكون فرعية كالشك فى لزوم غسل الجمعة وهى ح تكون فى الثانى حجة وفى الاول وان لم تكن حجة بانفرادها لكن
بعد اعتضادها بالكتاب الكريم الذى هو من الظنون الخاصة تكون حجة بلا اشكال مع انها بعد اعتضادها به تبلغ بالوجوه الى سند يحصل القطع بالمراد
ويخلو عن الشبهة والارتياب بل يكفى فيه العقل ولو فرض نفى حجيته يكفى استصحاب عدم العقاب وثانيا بان عدم التكليف فى صورة عدم العلم بالبيان انما يسلم لو
لم يكن عدم العلم بالبيان مسببا عن سوء اختيار العباد والمقام ليس كذلك لكون العباد سببا لخفاء القائم عليه وعلى آبائه الاف التحية والثناء وهو سبب للاشتباه
وعدم العلم بالبيان فيجئ التكليف فى هذا القسم لان الامتناع بالاختيار غير مناف للاختيار والجواب بمنع كون سبب الخفاء هو العباد المؤمنين لجواز كون المصلحة
مقتضية لذلك ولجواز كون السبب هو المشركين المعاندين وعلى فرض كون العباد المؤمنين سببا لذلك فى الواقع لكن يكون غير مناف للاختيار لو كانوا
معتقدين بالمسبب اعنى بالخروج حين ظهوره عليه السلام والعياذ بالله وليس كذلك لكون الكل من المخلصين والمشتاقين الداعين لظهوره عليه السلام من غير احتمال فى حقهم
كك والحاصل انه فيما يتعلق التكليف وعدم المكلف مقدمة المعتقد بعدمه الا فيما لم يظهر الرسل المظهر للتكاليف وعاقبه لكونه سببا لعدم ظهوره
فى الواقع مع عدم اعتقاده المكلف به لا نرجح يكون من باب انى لو اظهرته لكم انا ظهرته لقتلتموه فعاقبتكم على ترك التكليف الغير الرسل وغير المظهر لقبح هذا
العقاب عقلا لعدم تمام الحجة كما لا يخفى مع انه على فرض تسليم كون العباد المؤمنين معتقدين بكونهم سببا لذلك لكن قوله غير مناف للاختيار ان كان مراده
انه غير مناف لامكان التكليف بحسب اللفظ فمسلم لكنه موقوف على الدليل الدال على وقوعه ولزومه بحسب الظاهر وهو مفقود فى البين بل عموم كل شئ دال على
عدمه وهو وارد من اخبار الاحتياط كما سيجئ وان كان مراده انه دليل على وقوعه ففيه البطلان وثالثا بان هذه الرواية معارضة بالاخبار الدالة على
لزوم الاحتياط منها قوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك وهذا الخبر لو لم يكن اقوى لم يكن اضعف وح فيتساقطان ولا يصلح الاستدلال بالرواية والجواب اولا
بان هذه الرواية ضعيفة ولا يكون لها جابر فى المقام وثانيا بانها معارضة بما دل على استحباب الاحتياط فى الجملة وهو ما روى عن كميل بن زياد عن امير المؤمنين
اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت ولا ريب ان دلالة هذا على الاستحباب فى الجملة اقوى من دلالة ذلك على عموم اللزوم والقدر المتيقن من الاستحباب
هو هذه الصورة وعلى فرض تسليم عدم القدر المتيقن يكون مقيدا بالمجمل وعلى فرض تسليم التعارض والتساقط يكون اخبار البرائة سالمة عن المعارض وثالثا بانه على
فرض تسليم صحة التمسك بها يكون الترجيح فى جانب كل شئ لكونه اخص من اخبار الاحتياط لانه يدل على عدم التكليف فى صورة عدم العلم مطلقا وهذا يدل على الاحتياط
فى موارد الريب سواء كان مع حصول العلم الاجمالى فى البين او مع عدمه وح يجب تخصيص اخبار الاحتياط بالاول ورابعا بانه لو سلمنا تكون النسبة بين المتعارضين
تباينا لكن المتعين هو تخصيص اخبار الاحتياط بغير هذا المورد لان بعد التعارض يكون الجمع بين الخبرين غير ممكن للتناقض والطرح مع امكان التصرف الذى يدل
عليه الشرع او العقل او العرف باطل فاسد والا لزم طرح اغلب الاخبار مع المعارض وهو بديهى البطلان فيلزم ح التصرف وهو باى وجه كان يكون مع العمل باخبار البرائة
فى المقام لان التصرف اما ان يكون بحمل الامر فى اخبار الاحتياط على الاستحباب او يكون بالتخصيص فى احد الروايتين دون الاخرى او بالتخصيص فى كل من الروايتين والاول
ظاهر والثانى فاسد للزوم التحكم مع انه لا يرفع التعارض واما الثالث فيمكن من وجوه الاول تخصيص اخبار البرائة بالشبهة الوجوبية واخبار الاحتياط بالتحريمية
والثانى تخصيص اخبار البرائة بالشك فى التكليف مع عدم العلم واخبار الاحتياط بصورة العلم الاجمالى والشك فى المكلف به والثالث عكس الاول والرابع عكس الثانى
وعلى الاولين يكون المطلوب ثابتا واما الآخران فلو سلمناهما مع انهما خلاف الاجماع يثبت المطلوب بالاجماع المركب لان كل من قال بالبرائة فى الشبهة التحريمية
او الشك فى المكلف به قال بالبرائة فى الشبهة الوجوبية والشك فى التكليف وخامسا بان اخبار البرائة ان سلم عدم ترجيحها من حيث الدلالة لكنها ارجح
من حيث الخارج وهو الاعتضاد بالكتاب الكريم والسنة العظيمة والاجماعات المنقولة والاجماع الظنى والاستقراء كما سيجئ ذكرها مع انه لو سلم عدم الترجيح
يتساقطان ويكون العقل الحاكم بقبح التكليف من غير بيان سليما عن المعارض مع انه لو لم يكن العقل حاكما يكفى فى المقام استصحاب عدم العقاب ومما ذكر
ظهر وجه الاستدلال برواية اخرى اى حتى يرد فيه نهى اما بتعميم النهى لطلب الترك وطلب ترك الترك واثبات نفى التكليف فى الشبهة الوجوبية بالاجماع
المركب لا يقال التمسك بهذا الخبر لنفى الوجوب للعدد ان الامر بين الوجوب والاستحباب مشكل لان المطلق اما ان يحمل على الاباحة الخاصة او المقابل للمقيد على الاول
لا يصح التمسك بنفى الوجوب للقطع بعدم الاباحة فلا بد اما من تخصيصه بدوران الامر بين الوجوب والاباحة او حمل المطلق على المعنى الثانى او حمل الامر على الاعم
وعلى الاول يخرج المقام منه وعلى الثالث لا يصلح الاستدلال ايضا لانه يجب حمل المقيد على الاعم من الوجوب والاستحباب والكراهة وعلى الثانى يصح لو كان الامر
حقيقة فى الوجوب ولا يصح على مذهب من قال بالاعم ولا يثبت به ايضا الاباحة الخاصة وعلى الثانى يرد عليه ما ذكرنا على الثانى لانا نقول معنى المطلق هو
الثانى اعنى غير محبوس عرفا للتبادر فيشمل الاباحة والاستحباب والكراهة ويثبت فى اللغة بالاصل واما فى الامر فعلى مذهب من قال بكونه حقيقة فى
الوجوب كما هو الحق فظاهر وكذا الاعم مع كون فرده الظاهر هو الوجوب وكذا على فرض عدم كونه فردا ظاهرا المتبادر الامر الوجوبى فى الحديث لان معناه ان كل شئ
مجهول الوجوب او الحكم غير مقيد بحسب الظاهر حتى يرد فيه امر رافع للجهل على تقييده وهو الامر الوجوبى مع ان على فرض انحصاره بدوران الامر بين الوجوب والاباحة يثبت نفى
الوجوب فى غيره بالاجماع المركب ومنها ما رواه الصدوق ره فى التوحيد فى الصحيح عن حريز عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتى تسعة اشياء الخطاء
والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر فى الوسوسة فى الخلق ما لم ينطقوا بشفة وجه الاستدلال
ان الرواية ظاهرها مخالف للوجدان لانا نرى عدم رفع ذات الخطاء والسهو وهكذا غيرهما فلا بد من التصرف وهو هنا باحد الوجهين ممكن الاول اضمار لفظ
المؤاخذة والثانى حمل العموم الاستغراقى فى امتى على العموم المجموعى اعنى رفع التسعة عن مجموع الامة من حيث المجموع وان كان باعتبار رفعها عن الواحد اعنى المعصوم
لدخوله فى المجموع وكل من المتصرفين لا يخلو من اشكال اما الاول فلان الرواية قد وردت فى مقام الامتنان ومفهومها يكون مخالفا للاجماع لان مفهومها

في ان اخبار البرائة هل هي معارضة باخبار الدالة على لزوم الاحتياط

ان مؤاخذة هذه التسعة لم تكن مرفوعة عن الامم السابقة مع انها مرفوعة عن جميع الامم سيما بالنسبة الى بعضها كما اضطروا والنسيان والخطاء وهكذا واما الثاني فلان
مفهومها يكون ح ان هذه التسعة لم تكن مرفوعة عن مجموع الامم السابقة من حيث المجموع مع انه ليس كذلك لدخول المعصوم ع من النبي ص او وصيته ع فيهم وهي مرفوعة عنهم
مع انه لم يكن بعضها ايضا مرفوعا عن امامنا ع كما اضطروا وما لا يعلمون في الموضوعات ويمكن الجواب عن الاشكال الاول ان مفهوم الرواية ان مؤاخذة هذه المجموع على بوجهين الاول
التسعة لم تكن مرفوعة عن الامم السابقة وهو اعم من عدم رفع مؤاخذة بعضها كالحسد والتفكر وبعض ما لا يعلمون او مجموعها لان رفع المجموع اعم من رفع جميع الاجزاء
او بعضها وعلى الاول لا يكون مخالفا للاجماع والثاني ان تحقق هذه الاشياء على قسمين قسم يكون حاصلا من التقصير وقسم يكون حاصلا من عدم التقصير والمنطوق
يدل على ارتفاع المؤاخذة عن كلا القسمين والمفهوم يدل على عدم رفع المؤاخذة عن هذا المجموع من حيث المجموع وهو محتمل من عدم رفعها في القسم الاول او الاعم والقدر
المتيقن هو الاول ولذا لا يكون مخالفا للاجماع وعن الثاني بان المراد ان هذا المجموع يكون مرفوعا عن امتي من حيث المجموع في جميع الازمنة لعدم خلوهم عن وجود المعصوم ع فيهم بخلاف
سائر الامم لجواز خلوهم عن المعصوم كامة موسى وعيسى في هذا الزمان لكن بعد صحة كل من التقريرين هل يكون المتعين هو الاول حتى يبطل الاستدلال او الثاني حتى لا يصح
والحق هو الاول وذلك لوجوه الاول التبادر العرفي بعد تعذر الحقيقة فان المتبادر هو رفع المؤاخذة كما هو المتبادر الى ذهن علمائنا الابرار حيث استدلوا بها في المقام
والثاني ان الحمل على معنى الثاني مستلزم لكون الكلام بلا فائدة لعدم الفائدة المهمة لذكر هذا الكلام بان هذا المجموع يكون مرفوعا عن امتي من حيث المجموع والثالث
ان تصرف الثاني مستلزم للاضمار ايضا لعدم رفع بعضها عن المعصوم ايضا كما انها اضطروا البشر لا بد فيه من اضمار المؤاخذة فيه ولا ريب ان تصرف الواحد اولى
اذا عرفت ذلك فالشاهد في المقام هو قوله ع ما لا يعلمون ووجه الاستدلال ظاهر لان كل مورد من الموارد المشتبهة مما لا يعلم ورود الامر فيه وكلما كان كذلك
لا مؤاخذة لفعله او تركه فكذا هذا اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فلهذه الرواية والايرادات الواردة في الرواية الاولى ترد على هذه الرواية ايضا الا ان
الاول اعني الانصراف الى نفس الامر اصرح فيه في عدم العلم والجواب ايضا هو الجواب الذي ذكرنا فارجع اليه ومنها ما رواه ثقة الاسلام في الكافي في باب حجج
الله تعالى على خلقه في الموثق عن ابي الحسن زكريا بن يحيى عنه ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ووجه الاستدلال ان الموضوع منه ظاهر في المرفوع وهو
خلاف الوجدان لان الامر في الجهل حكما وموضوعا وجود الجهل فيهما بديهي ح لا بد اما من تقدير المؤاخذة او جعله كناية عن عدم تعلق الطلب ظاهرا وان كان
في الواقع مطلوبا وعلى اي منهما يصح الاستدلال اما الاول فظ واما الثاني فلان معناه ان بمحض احتمال التكليف لا يتعلق الطلب ظاهرا وان كان مطلوبا في الواقع
ولا يرد انه لا بد من تخصيصه بالموضوعات الالزامية لعدم صحة ان يقال ان الحكم غير مطلوب للموضوع المباح غير مطلوب او مؤاخذته مرفوعة لانه ح يكون
مطلوبا ظاهرا او لا محل للمؤاخذة وح يقول ان كل مورد من الموارد المشتبهة مما حجب الله تعالى علمه وكلما كان كذلك فمؤاخذته مرفوعة عنهم وغير مطلوب فكذا ذلك
ويمكن الايراد على هذا الاستدلال من وجوه الاول ان هذه الرواية ظاهرة في الاعتقاديات كمسئلة القضاء والقدر واما الها فلا يصح التمسك بها في الاحكام
الفرعية والجواب عنه ان الموضوع عام شامل للمطلق المجهول فلا معنى لتخصيصه الثاني ان هذه الرواية تدل على نفي التكليف فيما كان سبب الحجب هو الله تعالى وهو فاسد
للضرورة لان الضرورة والاجماع قائمان على ان الله تعالى بين احكام الوقايع للنبي وهو للائمة عليهم السلام ولم يبق شئ يكون حكمه مستورا من جانب الله تعالى مع ان كل
مورد مشتبه يحتمل ان يكون سبب الستر هو الله تعالى او العباد فلا يصح الاستدلال بالرواية والجواب عنه ان المراد هو عدم وصول البيان وان كان متحققا في الواقع
لان الحجب هو الستر بعد الظهور وهو مطلق شامل لما يكون سببه سوء العباد او غيرهم الرابع ان الرواية تدل على نفي التكليف في كل حكم الزامي يكون مستورا عن كل
فرد من افراد العباد وهو غير متحقق لكون المعصوم من العباد وليس حكم مستورا منهم مع ان المشتبهات لا تكون مشتبهة لكل احاد الناس بل يكون بعضها مشتبها
لبعض وبعض الاخر مشتبها لبعض الاخر والجواب ان المتبادر من مقابلة العموم بالعموم هو التوزيع فلا يرد هذا الاشكال مع انه لو يثبت نفي التكليف فيما كان
تكليفه مجهولا عند الكل يثبت نفيه فيما كان مجهولا عند البعض بالاجماع المركب وتنقيح المناط لان المناط في الاول هو قبح التكاليف من غير بيان وهو حاصل
في الصورة الثانية فلا يرد عليه الايرادات التي ذكرناها في الحديث الاول الا الاولى والجواب هو الجواب فارجع لا يقال الحديث ظاهر في الجهل المركب لانا نقول
الحجب عبارة عن الستر وهو عبارة عن عدم العلم مطلقا سواء كان عالما بالعدم ام لا ومن الروايات قوله ع الناس في سعة ما لم يعلموا ومن الروايات قوله ع
من عمل بما علم كفاه ما لم يعلم لانه مفهوم يدل على عدم الكفاية ووجوب الاحتياط في حق من لم يعمل بما علم ويثبت في حق غيره بالاجماع المركب لانا نقول المنطوق
اقوى منه فيقدم ويثبت البراءة في الغير بالاجماع المركب ومن الروايات قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شئ والاستدلال بهذه الرواية مشكل لظهورها
في الجهل المركب واستدلوا ايضا بصحيحة عبد الله بن سنان المروية في الفقيه في موارد المعيشة عن الصادق ع كل شئ يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك ابدا حتى تعرف
الحرام بعينه فتدعه وهو ايضا في غاية الاشكال لظهورها في الشبهة الموضوعية التحريمية كما سيجئ الرابع من الوجوه الدالة على البراءة الاجماعات المنقولة منها
عن الصدوق في اعتقاداته في باب الحظر والاباحة في الاشياء المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في شئ منها نهي ظاهر ومنها عن
المحقق ره انه قال ان اهل الشرايع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شئ من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه شيئا عند
تناول شئ من المآكل ان لم يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محذورة لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى
والخامس الاجماع الظني لما عرفته من عدم المخالف في المسئلة الا ما نسب الى اهل الاخباريين بل ظهر من بعض الاخباريين عدم الخلاف فيه قال الشيخ ره في
العدة البراءة الاصلية على قسمين احدهما انها عبارة عن نفي الوجوب في فعل وجودي الى ان يثبت دليله بمعنى ان الاصل عدم الوجوب حتى يثبت دليله وهذا القسم
مما الاختلاف ولا اشكال في اعتباره لا يراد ولا يكاد الى ان الاصل الوجوب لاستلزام ذلك تكليف ما لا يطاق وثانيهما انها عبارة عن نفي التحريم في فعل وجودي الى ان يثبت
دليله وهذا هو محل النزاع فيه فالعامة كلا واكثر اصحابنا على القول بها حتى طرحوا في مقابلها الاخبار الضعيفة والموثقة باصطلاحهم والاشياء عندهم مبنية اما
على الحل او الحرام خاصة وجملة المحدثين وطائفة من الاصوليين على وجوب التوقف في الاحتياط الاشياء عندهم على التثليث حلال بين وحرام بين الخ وربما نقل

ايضا المؤلف

ايضا القول بان الاصل التحريم الى ان يثبت الاباحة وهو ضعيف انتهى السادس الاستقراء لان الغالب في الافعال والاشياء التي يتعلق بها فعل المكلف هو على حد
الاباحة فيكون محل الشك ملحقا بالغالب الحاقا للمشكوك بالاعم الاغلب السابع الاستصحاب على ان الاستصحاب البراءة الاصلية عن الاشتغال للعقاب فعلا وتركا الثابتة قبل الشرع
او قبل البلوغ او قبل حدوث الاشياء وهذا الاستصحاب عام يجري في جميع صور الشك ولا يرد عليه ما ذكرنا لما ذكرنا سابقا في معنى الاصل فارجع اليه ولا تكون حجية استصحاب
العدم خلافيا ويمكن التمسك بالاستصحاب بوجه اخر اما بالنسبة الى ما كان العقل مستقلا في اباحته قبل الشرع اعني الافعال الخالية عن امارات المفسدة
بعد ورود الشرع وعدم العثور على المنع من جانب الشارع نستصحب الاباحة السابقة ولا يرد نفي التكليف لا يثبت لان ذلك يثبوت الحكم بعد ورود الشريعة في كل واقعة
لجواز كون الحكم هو الاباحة كما نستصحب طهارة الثوب الملاقي مع الشئ المايع المشكوك في النجاسة والطهارة هذا على مذهبنا من حجية الاستصحاب الوجودي في الاشياء
التي ثبت اباحتها قبل الشرع واما فيما لم يثبت اباحتها قبل الشرع او على مذهب من لم يقل بحجية الاستصحاب الوجودي كصاحب المدارك حيث قال يجوز ان يدوم ويجوز
ان لا يدوم واذا كان كذلك فكيف يحكم بالدوام فنتمسك بالاستصحاب العدمي اعني اصالة عدم حدوث الوجوب وهذا على من ذهب الى جواز خلو بعض الوقايع عن الحكم
كبعض المخالفين فلا يرد عليه اشكال واما على مذهبنا من عدم جواز خلوها عن حكم من الاحكام الخمسة كما بينا في السابق فيرد عليه اشكال وهو ان هذا الاصل معارض
باصالة عدم حدوث الاباحة والجواب عن الاشكال انا سلمنا لكن يتضح الواقعة كافعال البهائم فيما يجوز فعله وتركه وح يثبت الاباحة الشرعية بالاجماع المركب او نتمسك
باصالة عدم حدوث الجعل الخاص للزوم نفي الوجوب لانه لو كان واجبا لكان له بيان لا يقال هذا معارض بالمثل لانه لو كان مباحا لكان له بيان لانا نقول البيان للاباحة
اعني الاذن موجود وهو العقل والاخبار العامة وبعد نفي الوجوب على ما عرفت يكون اثباته حسنا من باب قاعدة التسامح كما سيجئ توضيحه بل بالاجماع من العلماء
بانهم يقولون فيما دل الدليل الظني على نفي الوجوب بالاظهر عدم الوجوب لكن الاحتياط كذا في المقام بالاولوية سيما في دوران الامر بين الوجوب والاستحباب الاجماع
المركب بان كل من قال بعدم الوجوب قال بالاستحباب والقطع بالمطلوبية في حق المشتبهين ويثبت في حقنا انتفى الوجوب في حقنا فيتعين الاستحباب لا يقال سلب الوجوب
مستلزم لسلب جنسه والجنس الموجود في الاستحباب مشكوك فيه فكيف كان مقطوعا لانا نقول الوجوب منفي ظاهرا لا واقعا فلا يكون منافيا للقطع بالمطلوبية
الواقعية فتدبر وفي دوران الامر بين الوجوب والكراهة كذلك لكون حسن الوجوب اشد من قبح الكراهة فيقدم وكذا الكلام في تعارض النصين بعد نفي الوجوب
كما سيجئ اذا عرفت الحق والتحقيق في المقام فلا باس بذكر ادلة المحتاطين مع جوابها وهي لا تخ من وجهين الاول العقل ووجه الاستدلال ان بعد احتمال الوجوب يكون
تركه محتملا للضرر اعني العقاب وكلما كان كذلك يكون العقل حاكما بوجوب دفعه عقلا فكذا ذلك والجواب عن ذلك بمنع الصغرى اعني احتمال الضرر لانه نوع احتمال
العقاب فبعد حكم العقل بقبح التكليف من غير العلم بالبيان لا يكون محتملا للضرر حتى يكون دفعه لازما وهو انما يكون من باب التخصيص لا التخصيص فلا يرد ان حكم العقل
كيف يخصص على فرض تسليم عدم كون العقل حاكما بقبحه او عدم حجيته يكون الشرع وهو الوجوه التي ذكرنا نافيا له الثاني الشرع منها الاخبار الدالة على
لزوم الاحتياط ومنها الاخبار والايات الدالة على لزوم التوقف عند عدم العلم اما الاول فمنها ما ذكرنا من قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك ومنها ما نقل
عن امير المؤمنين ع انه قال لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت ومنها ما روي عنه ع لك ان تاخذ بالحزم والحائط لدينك ومنها مرفوعة زرارة
كما سيجئ خذ بالحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط ومنها ما روي عنوان البصري خذ بالحائط لدينك ما تجد اليه سبيلا والجواب عنه يظهر بما ذكرنا في
رواية دع ما يريبك فارجع اليه مع ان بعضها ظاهرة في الاستحباب واما التمسك برواية عمر بن حنظلة حلال بين وحرام بين الخ ورواية علي بن جعفر في كفاية
النصوص بسنده عن الحسن ع ان في حلالها حساب وفي حرامها عقاب وفي الشبهات عتاب لاثبات لزوم الاحتياط ففاسد لظهورهما في الشبهة التحريمية في الموضوع
وكذا التمسك برواية الشيخ عن الحسن بن محبوب القرص الخ ورواية علي بن السندي وبعض روايات اخرى الدالة على لزوم الاحتياط في المقام فاسد لكونها دالة على لزوم الاحتياط
بعد القطع بثبوت الاشتغال واما الثاني اعني ما دل على لزوم التوقف اما الايات فكقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وكذا ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واما الاخبار
فمنها ما روي الكليني في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى ع في جملتها وما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جائكم ما تعلمون
فقولوا به واذا جائكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفي الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون
ويكفوا عما لا يعلمون واذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه ومنها ما روي عن حمزة بن طيار في جملة حديث ان ابا عبد الله ع قال لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون
الا الكف عنه والتثبت له والرد الى ائمة الهدى ع حتى يحملوكم فيه الى القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
ومنها ما روي عن الشيخ السعيد قطب الدين الراوندي عن ابن بابويه قال اخبرني ابي قال اخبرنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع
قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ومثل ذلك
اخبار اخر كما سيجئ ذكر بعضها في تعارض النصين مع الجواب عنه مفصلا ومجملا ان الظاهر منها هو النهي عن افتاء الحكم الواقعي ولو لم يكن كذلك لم يكن ظاهرا في المطلوب
فيكون مجملا ويكون ما ذكرنا سليما عن المعارض مع ان ظاهرها هو صورة الانفتاح وان لم يكن كذا لم يكن ظاهرا في الاعم ويكون مجملا فيكون ما ذكرنا سليما عن
المعارض مع انها معارضة بما ذكرنا وهو ارجح لكونه نصا من حيث الحكم الظاهري ومن حيث الاسناد مع انها معتضدة بما ذكرنا من الشهرة والاجماع المنقول الى اخر ما ذكرنا
اذا ظهر لك بطلان القول بالاحتياط ظهر بطلان قول المفصل بما سبق في تعيين معنى اصل البراءة فارجع اليه المقام الثاني في الشبهة الوجوبية في الدليلين
الظنيين المتعارضين المتكافئين مع دوران الامر بين الوجوب والاباحة او بينه وبين الاستحباب او الكراهة وهكذا غير الحرمة والكلام اولا في جوازه ووقوعه
وثانيا في اعتبارهما لنفي الثالث وثالثا في حكمهما من جهة الاثبات اما الاول فانكره احمد بن حنبل والكرخي وجوزه الباقون والحق مع المجوزين والدليل على
ذلك وجوه اربعة الاول وقوعه في الشهادات والثاني وقوعه في الاحكام الفرعية الثالث الاخبار العلاجية الواردة في النصين المتعارضين يكون بعضها
دالا على التوقف وبعضها دالا على لزوم الاحتياط وبعضها دالا على التخيير وبعضها دالا على البراءة بحيث يحصل القطع من كثرتها بصدور بعضها عن المعصوم ع

ولو لم يكن جايزا لكان صدوره لغوا عن المعصوم لا لامر وانه لعلاج عدم منع السايل عن وقوع ذلك يكشف عن امكانه ووقوعه في الواقع وتوعد للمقلد كما في المجتهد المتساويين
في الزهد والورع والتقوى مع كون احدهما قايلا بالوجوب والاخر قايلا بالاباحة ووقوع هذا بديهي كما نرى في صيرورة بعضهم اعلم من الاخر بعد كونه افضل ولا يدع
من حصول التساوي في الانظار الا لزم الظفر مع انه امتناع وصول احد الى مرتبة الاخر اما ان يكون من جانب الشارع او من جانبه والاول قبيح والثاني لا يدل على نفي الامكان
وما تخيله الخصم لعدم جواز تعادل النصين بان الجمع بينهما غير ممكن والطرح فيهما مستلزم لصدور العبث وطرح احدهما دون الاخر مستلزم للتحكم والتخيير يرجع الى الاخذ
بالاباحة وبان اظهار المصالح والمفاسد لو امعية لطف وكل لطف واجب على الله تعالى والتخيير قد يوجب تفويت المصلحة او ارتكاب المفسدة كما لو اختار الاباحة
مع كونه في الواقع واجبا او حراما كما في دوران الامر بين الوجوب والحرمة مدفوع اولا بالنقض بوقوعه كما ذكرنا وثانيا بالحل وهو من وجوه الاول ان التخيير
لا يكون مرجعه الى الاخذ بالاباحة لان الاباحة حقيقة في جواز الترك والفعل ابدا واستمرارا بخلاف التخيير على انه يمنع وقوع التعادل بين الاباحة والوجوب والحرمة
لا التخيير مع ان المراد هو الاعم منها ومن غيرها مع كون مقصوده عدم طرحهما معا وبقائه في الجملة كما يدل بعض الاخبار من انا نلقي بينكم الخلاف الثاني ان الاخذ بالمقرر
لا يكون تحكما لاعتضاده بالاصل الثالث ان الطرح لا يكون عبثا لكونه فايدته نفي الثالث مع ان المصلحة قد تقتضي الاجمال كما في الابتلاء والتقية مع انه
على فرض التسليم يكون دالا على منع وقوع الاجمال من جانب الشارع ولا يمنع وقوع الاجمال باعتبار اضمحلال القراين باعتبار البعد عن زمان الائمة عليهم السلام واما
قوله اظهار المصالح لطف الخ فمدفوع اولا بانه قد يكون عدم الاظهار لطفا وثانيا بان وجوب اللطف لا يكون منجزا مطلقا والا لزم ظهور القائم عجل الله فرجه فيجوز ان يكون
معلقا على عدم المانع ولعل المانع كان موجودا من التقية وغيرها مع عدم طرحه رأسا كما يدل بعض الاخبار انا نلقي بينكم الخلاف واما الثاني فالحق انه لا لهما
على نفي الثالث معتبرة للاجماع لان الاقوال من التوقف والتخيير والاخذ بالناقل والمقرر والرجوع الى الاصل فيما يكون مع احد الطرفين ومعهما او لا يكون مع
احدهما كما في المحذورين كما سيجيء لا يكون خارجا عن المدلولين ولا نم كل منهما نفي الثالث بالدلالة اللفظية ولا يكون تعارض بينهما من هذه الجهة فيتبع
التكافؤ لا يكون مانعا للرجوع الى حصول الوهن في ارادة احد المدلولين لا كذب السند او احدهما للغلبة وللعرف مع كون بناء طرح احد السند موجبا
لطرح الظنين وطرح السندين موجبا لطرح ظنون اربعة من السندين والدلالتين والتصرف موجب لطرح ظن احد الدلالتين فالحمل بهما امكن على التصرف
في الدلالة اولى مع ان على فرض رجوعه الى السند ينفي احد السندين ولازمه نفيه فيتبع واما الثالث فيحتمل القول بالتساقط وهو محكي عن نهاية المأمول عن بعض
ومع يحتمل مع التساقط الرجوع الى الاصل او التخيير او التوقف في الفتوى والاحتياط في الفعل كما هو الاقوال في الخبرين المتعارضين ويحتمل القول بلزوم الاحتياط
وبالقرعة كما هو مقتضى بعض الاخبار ويحتمل القول بالتفصيل فيما اذا وجد الظن الغير المعتبر في احد الدليلين فيتعين والا فاحد الاقوال في المسألة ويحتمل
القول بالاخذ بالناقل كما هو منقول عن [illegible] وشرح المبادي وحكي عن جملة من الكتب عن الاكثر ويحتمل القول بتقديم المقرر وهو محكي عن الفوايد الحائرية وبعض
من الكتب والقول بالرجوع الى الاصل والاخذ بالمقرر واحد من حيث الحكم لان الاول يقول بالاباحة والثاني كذلك الا ان الاول يكون من حيث الدليل والثاني
من حيث الاصل ويحتمل القول بانهما ان كانا من الائمة يجب التخيير واما ان كانا من النبي صلى الله عليه وآله فاما ان يكون التاريخ معلوما ام لا وعلى الاول يجب الاخذ بالمتاخر لجواز
النسخ وعلى الثاني يجب التوقف كما عن المحقق في المعارج او الاخذ بالمقرر لاولوية التأسيس والحق في المقام هو التفصيل بين الدليلين الظنيين او القطعيين يجب
الصدور من الصادرين عنهم من النبي او الائمة عليهم السلام والمختلفين في الكلام اولا في الثاني اعني الصادرين من الائمة وهو على قسمين لان المقرر اما ان يكون مفاده
مفاد الاصل من حيث الواقع والظاهر كان يكون مفاد المقرر صحة البيع وعدم شرطية شيء في الصلوة او نفي التكليف فيما يوجب العسر كما في متعمد الجنابة فان المقرر في الاول
مفاده صحة البيع واقعا وهو موافق لقوله تعالى احل الله البيع وفي الثاني موافق لقوله تعالى اقيموا الصلوة على مذهب الاعمي وفي الثالث موافق لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر او لا يكون مفاده مفاد الاصل من حيث الواقع والظاهر او يكون مفاد المقرر الاباحة الواقعية او شرطية شيء في الصلوات في الواقع والاصل
مفاده الظاهر فان الاول موافق لاصالة البراءة في نفي التكليف لكن مفاد القاعدة هو نفي التكليف بحسب الواقع والثاني موافق لاصالة الاحتياط لكن مفاد المقرر
هو اثبات الشرطية في الواقع ومفاد الاصل هو اثبات الشرطية بحسب الظاهر وفي الاول يجب الاخذ بالمقرر لاعتضاده ورجحانه
بالاصل ولا ثمرة معتد بها وفي الثاني هو القول بالتساقط والرجوع الى الاصل لان بعد التعارض والتعادل يحصل الصغرى اعني هذا مما لا يعلم الوجوب والعقاب
والتكليف فيه وكلما كان كذلك فلا تكليف فيه مما من الاستصحاب والعقل والايات والاخبار وغيرها الا الاجماع المحقق للخلاف فهنا ولا فرق بين معلومي التاريخ والعدم
لعدم جواز العمل بهما لعدم جواز النسخ والاخبار الواردة في الاسد الا في الصغرى والكبرى بالوجوه التي مضت غير واردة لما ذكرنا سابقا فلا يحتاج الى التطويل بذكرها
فمن شاء فليرجع ولكن لما لم يمكن اثبات المقتضى كافيا لاثبات الحكم فلا بد من التصدي لرفع المانع وهو يرجع الى ابطال ساير الاحتمالات والاقوال وهو يستدعي
رسم مقامات الاول في ابطال القول بالتخيير ومدرك التخيير اما ان يكون هو العقل والشرع اما الاول فبان بعد وجوب العمل بكل من الدليلين وحصول التعارض
والتعادل فالجمع بينهما غير ممكن للزوم التناقض والطرح ايضا غير ممكن للزوم طرح الامر المقطوع والترجيح مستلزم للتحكم فلا مناص الا الاخذ بالتخيير واما الثاني
فهو من وجهين الاول اطلاق الاخبار الدالة على التخيير في المتعارضين بعد فقد المرجحات وهو على قسمين قسم منها يكون دالا على التخيير مطلقا سواء امكن الاحتياط
ام لا منها ما روي عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال قلت له يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة فقال ما جاءك عنا فاعرضه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان
يشبههما فهو منا وان كان لم يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقتان بحديثين مختلفين ولا نعلم ايهما الحق فقال عليه السلام اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت
ومنها خبر يدل على التخيير فيما لا يمكن الاحتياط وهو ما روي عن العوالي عن العلامة الحلي مرفوعا الى زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته فقلت جعلت فداك يأتي عنكم
الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول
اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان فقال انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا معا

في ابطال القول بالتخيير

موافقين

موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع قال اذن فخذ بما فيه الحايطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع
قال اذن فتخير احدهما ودع الاخر واطلاق الاول محمول على المقيد الثاني الثاني الادلة الدالة على حجية الدليل ومنه الخبر كمفهوم آية النبأ فانه يدل على وجوب العمل
بقول العادل عينا ولما كان الوجوب العيني في الدليلين المتعارضين غير ممكن فلا بد من صرفه الى اقرب المجازات وهو التخيير ولو قلنا بكون الامر حقيقة في
الاعم يكون الظاهر هو العيني فيحمل عليه وفي التعارض غير ممكن فيحمل على التخيير فان كان المدرك هو العقل فالجواب اولا باختيار الطرح والقول بانه
مستلزم لطرح الامر المقطوع مدفوع بانه انما يلزم لو قلنا بطرح الدليلين ومدلوليهما ولم نقل به بل قلنا بطرح الدليلين في مدلوليهما ولم نقل به بل قلنا بالطرح
واخذ احد المدلولين بالاصل فان قلت طرح الدليلين ايضا مستلزم لطرح الامر المقطوع للقطع بحجية احد الدليلين ووجوب العمل به قلت سلمنا القطع بحجية
احد الدليلين في الواقع غير معين لنا لكن نمنع وجوب العمل به مع عدم البيان فيه لعدم الدليل على وجوب العمل به لا من العقل ولا من الشرع اما العقل فلان حكمه بالدليل
الظني انما هو لاجل انسداد باب العلم مع كون القول بالبراءة مستلزما للخروج عن الدين والقول بالاحتياط موجبا للعسر والحرج وغايته افادة حجية الظن في الجملة واما التعميم
فيحتاج الى وجود احد المقدمات المعممة اما عدم الترجيح بين الاسباب او عدم كفاية الاسباب الراجحة او الاجماع المركب والكل مفقود في المقام اما الاول فلوجود
المرجح في غير مقام التعارض والتكافؤ الموجبين لاضمحلال الظن الشخصي في البين واما الثاني فلان التعارض مع عدم الترجيح بين الدليلين انما هو قليل في
غاية القلة فلا يلزم من عدم العمل به والرجوع الى الاصل احد المحذورين واما الثالث فلان الاجماع المركب في البين بان كل من قال بحجية الدليلين في غير صورة التكافؤ
قال به هنا ممنوع لان القائلين بحجيته في غير مقام التكافؤ اختلفوا هنا واما الشرع فلانه اما ان يكون هو الاجماع فتحققه في المقام غير معلوم بل المعلوم خلافه
واما الايات فاقواها آية النبأ وقد حققنا عدم دلالتها على انها اما ان تكون بالمنطوق او بالمفهوم فان كان بالاول فهو موقوف على صدق التبين
وادناه حصول الظن وحصوله ممنوع في المقام وان كان بالثاني فمع انه يختص بالصحيحين في محل النزاع عام والتمسك بالاجماع المركب مقلوب عليه مع ان
المفهوم انما يدل على وجوب العمل عينا والحمل على العينية في بعض والتخيير في بعض من باب عموم المجاز ليس اولى من ارتكاب التقييد بغير مورد التكافؤ بل التقييد
اولى كما حققناه وصرح به المحققون على انه خلاف الاجماع هنا لان القائلين بالتخيير يقولون به من باب الاخبار الواردة في التخيير لا من باب حمل هذا الدليل على التخيير
على ان وجوب العمل بالدليل لا يكون نفسيا بل يكون لاجل تحصيل الحكم الواقعي وبعد تعذره يرتفع الوجوب المقدمي وبما ذكرنا ظهر فساد القول بالتخيير لو كان
مدركه مفهوم الاية من باب حمله على الوجوب التخييري وثانيا باختيار المقرر والقول بانه مستلزم للتحكم مدفوع بان الترجيح موجود في جانب المقرر وهو اعتضاده
بالاصل وان كان مدركه الشرع بالوجه الاول اعني الاخبار الدالة على التخيير فالجواب اولا بانها ضعاف لا يكون حجة فيما معلوما في المقام لان المشهور في المقام يكون
بناؤهم على الاخذ بالناقل فلا يصح التمسك بهذه الاخبار وعلى فرض صحتها لا تكون في المقام حجة لكونها من الاحاد والمسألة اصولية وثانيا بان العمل بها في المقام
يستلزم طرحها لان الاخبار الدالة على الاخذ بما وافق الكتاب والشهرة ولا ريب ان الموافق للاول هو اخبار البراءة وللثاني هو الناقل فيكون مقتضاها عدم العمل بها
في المقام وثالثا بانها دالة على التخيير فيما لا يمكن الاحتياط كما في مرفوعة زرارة وهو مختص بالمحذورين فلا تكون شاملة للمقام لعدم كون محل الكلام دائرا
بين المحذورين فيلزم من التمسك بها نفيها في المقام ايضا واما الاخبار المطلقة فيجب حملها على هذا المقيد لان حمل المطلق على المقيد مشروط بحصول
القطع باتحاد التكليف وهو في المقام ممنوع لانا نقول هذا الشرط مسلم فيما بين المطلق والمقيد في المثبتين لا في المثبت والنافي لحصوله في الثاني ح مع كون المقيد
النافي اقوى لانه فيحمل المطلق المثبت عليه من غير كونه مشروطا بالشرط المذكور كما في المقام لان مرفوعة زرارة تدل على وجوب الاحتياط ونفي التخيير
فيما امكن الاحتياط وساير الاخبار تدل على التخيير مطلقا سواء امكن الاحتياط ام لا مع انه يمكن منع دلالة قوله فموسع عليك على التخيير فتدبر ورابعا بانه
يصح التمسك بها لو لم يكن لها معارض والمعارض موجود من وجوه الاول الاخبار الدالة على البراءة في مقام جريان البراءة وهو فيما
لم يحصل العلم بالتكليف مطلقا اجمالا كان او تفصيلا كما في المقام الثاني الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط في مقام جريان الاحتياط كما سيجيء في صورة العلم الاجمالي
بالتكليف في الواقعة الخاصة والثالث الاخبار الدالة على حجية الاستصحاب في مقام جريانه فان قلت الاخبار الواردة في التخيير في تعارض النصين واردة على
اخبار البراءة من وجهين الاول ان اخبار البراءة دلت على نفي التكليف فيما لم يعلم الامر والامر الوارد في التخيير من قوله عليه السلام فاذن فتخير امر فلا يجري اخبار البراءة
فيه الثاني انها دلت على نفي التكليف فيما لا يعلم الامر والامر في اخبار الاحتياط من قوله عليه السلام دع ما يريبك الى آخره فلا يجري فيه اخبار البراءة ومع ورود الامر بالتخيير
من جانب الشارع لا يبقى ريب فلا يجري اخبار الاحتياط فاخبار التخيير واردة على اخبار الاحتياط الواردة على اخبار البراءة والوارد على الوارد وارد على الثالث فلا يجري
اخبار البراءة قلت هذا فاسد اما الاول فلان الامر في اخبار البراءة هو الامر الواقعي للجهل والامر في التخيير انما هو في مقام الجهل فاذن يحصل التعارض بينهما لا الورود
اخبار التخيير اخص لاختصاصها بتعارض النصين فيقدم لانا نقول الامر بالعكس كما سيجيء واما الثاني فلان الامر بالعكس لان اخبار التخيير دلت عليه فيما لا يمكن
الاحتياط ففيما يمكن لا يجري اخبار التخيير وفيما لا يعلم التكليف لا اجمالا ولا تفصيلا لا يجري اخبار الاحتياط ويجري البراءة كما ذكرنا فاخبار البراءة فيه واردة على
الاحتياط واخبار الاحتياط واردة على اخبار التخيير والوارد على الوارد وارد على الثالث فاخبار البراءة واردة على اخبار التخيير وعلى التنزل يتعارضان فيما لا علم
بالتكليف اصلا والنسبة عموم من وجه ومادة الافتراق منها اما لا نص فيه ومادة الافتراق في التخيير بين المحذورين ومادة الجمع ما يعارض فيه النصان في غير المحذورين
والترجيح مع اخبار البراءة فيه لكثرتها واعتضادها بالكتاب المجيد والشهرة والاستقراء سلمنا التساوي والتساقط فيكون العقل مستقلا في قبح التكليف من
غير بيان سلمنا عدم حجيته فيكون استصحاب عدم العقاب سليما عن المعارض ومثل اخبار الاحتياط مقدم على التخيير ووارد عليه كما ذكرنا فيما حصل العلم الاجمالي
في البين كما سيجيء وبعد التنزل والتعارض فالنسبة عموم من وجه كما ذكرنا والترجيح معها لكثرتها واعتضادها بالشهرة وعلى التنزل فالعقل حاكم بلزوم
تحصيل القطع بالامتثال سلمنا عدم حجيته فيكون استصحاب الاشتغال سليما عن المعارض مع الوجوه الاخر كما سيجيء نعم في المحذورين في النفي يحكم بالتخيير لعدم

امكان الجمع والطرح والترجيح سواء كان ذاتيا فى الحكم او فى الموضوع كايام الاستظهار واليوم المشتبه او عرضيا كما فى اشتباه القبلة مع ضيق الوقت لان
يكون امتصحا فى البين كما فى الاولين فيقدم لما سيجئ من وروده على اخبار البرائة والاحتياط والتخيير والقرعة وسائر القواعد الفقاهية لا مثل العسر
والضرر وامثالهما كما سيجئ توضيحه ثم ان هذا حال الادلة الشرعية فى القواعد مثلة العقل فانه فيما يثبت حالة فى السابق حاكم بلزوم ابقائه وورود على غيره وفى
غيره من الشبهات البدوية فى المحذورين حاكم بالتخيير لعدم امكان غيره وفى غيرهما فيما لا علم بالتكليف اصلا حاكم بقبح التكليف من غير بيان ووارد على حكمه
بلزوم الاحتياط من باب دفع الضرر كما مر وفيما علم التكليف مع امكان الاحتياط وعدم الضرر وعدم العسر حاكم بلزوم تحصيل القطع بالامتثال ووارد
على حكمه بنفى التكليف فى المشتبه كما سيجئ فالعقل والادلة الشرعية منطبقان فى القواعد كلا فيقدم اخبار البرائة مثلا على اخبار الاحتياط فالعقل فى نفى التكليف
فيه وارد عليه وكلما العكس بعكس وهكذا فى غيرهما فتدبر فى المقام فانه من مزال الاقدام **المقام الثانى** فى ابطال الاحتياط ويظهر بطلانه مما ذكرنا فى هذا
المقام وفى غير تعارض النصين ولا يحتاج الى التطويل **المقام الثالث** فى ابطال التفصيل فيما اذا وجد الظن الغير المعتبر كالقياس وامثاله فى احد الجانبين وفيما
لم يوجد بتعيين الظن فى الاول والرجوع فى الثانى الى احد الاقوال فى المسئلة ويمكن الاستدلال من جانبه من وجوه ثلثة الاول ان بعد حصول الظن فى جانب
الوجوب يحصل الظن بكون حكم المشتبهين هو الوجوب بضميمة قاعدة الاشتراك يحصل الظن بثبوته لنا فيحصل الظن بكون تركه موجبا للضرر للظن باستحقاق
العقاب على الترك ودفع الضرر المظنون لازم بحكم القوة العاقلة فيجب فعله فان قلت هذا لو سلمنا فانما ينفى القول بالبرائة لا القول بالاحتياط لكون القائل
بالاحتياط قايلا بلزومه وان كان الظن حاصلا فى جانب الاباحة قلت بعد حصول الظن بالاباحة فى حق المشافهين يحصل الظن بثبوته فى حقه وفى حق المقلد وح
فالقول بالتضييق ولزوم الاحتياط يحتاج الى الدليل والدليل ان كان هو العقل فهو مبنى على ان الضرر الموهوم فى التضييق فى حق العباد ح ايضا يكون مظنونا الضرر
فيجب فعله وتقديمه على الموهوم وان كان هو الشرع اعنى اخبار الاحتياط من قوله ع دع ما يريبك الخ فهى ضعيفة لا يكون جبرها معلوما فى المقام مع انه يقتضى
ايض دفع ضرر المظنون الحاصل من التضييق على فرض حصول الظن فى جانب الاباحة فتدبر فان قلت لا نسلم حصول الظن بثبوت الحكم فى الغائبين بعد فرض
عدم اعتبار الظن كالظن الحاصل من القياس والاولوية الظنية والخفية والخبر الضعيف الغير المنجبر لعدم الملازمة بين حصول الظن بالواقع والظاهر كما فى الامثلة
المذكورة اذا افادت بنفسها الظن بالشئ مع عدم انضمامها باحد من الادلة واذن فبعد القطع بعدم اعتباره يحصل القطع بعدم الضرر قلت نمنع القطع بعدم
كون هذه الاشياء حجة لان الادلة الدالة على نفى الاعتبار اما ان يكون هو الاجماع فمورده اليقينى انه لا يكون دليلا واما الاخبار المانعة فظاهرها ايض نفى
كونه دليلا لا مرجحا الثانى ان الاصل فى الدليل هو لزوم العمل حتى وجد الدليل على الطرح ولم يكن دليل فى المقام على طرح الدليلين وح فيجب العمل بواحد منهما
ولما كان العمل بالموهوم باطلا فاذن يحتمل تعيين العمل بالمظنون او التخيير ولكن العمل بالمظنون مبرئ للذمة على اى حال بخلاف التخيير فيجب اخذ المظنون بقاعدة
الاشتغال الثالث ان الاصل فى الدليل هو لزوم العمل به كما مر والعمل بالمرجوح باطل والتسوية بين الراجح والمرجوح ايض باطل فتعين الراجح وهو المطلوب هذا
والجواب عن الاول من وجوه ثلثة الاول ان الدليل اعم من المدعى لان المدرك لدفع الضرر المظنون اما ان يكون هو العقل او الشرع من اخبار الاحتياط وكلاهما
غاما ان لصدق الظن والشك والوهم فلو كان معتبرا يكون معتبرا فى كلها كما يقول به المحتاطون والقول بان الحكم بالاحتياط فى صورة حصول الظن بالاباحة تضييق
فى حق العباد وهو مظنون الضرر بفرض حصول الظن بالاباحة وكون الوجوب موهوما وهو موهوم الضرر والاول مقدم فيجب دفعه بالرجوع الى البرائة
ممنوع بان القوة العاقلة لو كانت دليلا من جانب الشارع فالحكم بالاحتياط لا يكون تضييقا من غير دليل ولو لم يكن كك فكك فى صورة حصول الظن
بالوجوب من غير فرق ويلزم من ذلك القول بالبرائة على الاطلاق وعلى الثانى كما هو الحق وبيناه فى السابق باعتبار وورود دليل البرائة فهو ينفى التكليف
والضرر فى كلها سواء قلنا بكون المدرك هو العقل او الشرع الثانى ان الاجماع الحاصل من العلماء او ظهوره بعدم تمسك العلماء فى ذكره فى المرجحات وكذا الاخبار
الناهية عن العمل بالقياس لا نه يظهر منها عدم الاعتناء بشأن القياس اصلا كما لا يخفى والاطلاقات الاجماعات المنقولة على حرمة العمل تشمل ايض محل الكلام ولا ريب
ان من هذا المجموع يحصل الظن القوى بعدم كونه مرجحا بل يحصل القطع بشمولها لمنع المرجحية لانه عمل بالقياس فى الحقيقة فى اخذ احد الدليلين وكذلك الخبر
الضعيف الغير المنجبر والاولوية الظنية وغيرهما مما لم يثبت حجيته ولا مرجحيته لا بالدليل الخاص ولا بانسداد باب العلم وبعد حصول الظن بعدم كونهما مرجحة يكون
ثبوت الحكم المستفاد منهما موهوما فى حقنا ومخالفته يكون ضررا موهوما والمفروض ان الخصم لم يكن قايلا بلزوم دفع الضرر الموهوم ومعه يسقط الاستدلال
الثالث سلمنا التكافؤ بين هذا الظن الحاصل بعدم المرجحية اللازم منها عدم ثبوته فى حقنا وبين الظن الحاصل بثبوته فى حقنا بضميمة قاعدة الاشتراك
ويلزم ح التساقط والرجوع الى استصحاب قاعدة العقاب العقل الحاكم بقبح التكليف من غير العلم بالبيان وعن الثانى من وجوه الاول ان القول بكون الاصل فى الدليل
هو العمل ممنوع لعدم المدرك لهذا الاصل لان المدرك اما ان يكون هو العقل لاجل انسداد باب العلم او يكون هو الشرع من الاجماع والايات وقد ذكرنا سابقا عدم
شمولها للمقام الثانى ان المسلم وجوب العمل بالدليل لاجل تحصيل الحكم وعدم طرح المدلول لا من حيث انه دليل وهو لا يكون منافيا لاخذ احد المدلولين
فلو كان باعتبار الاصل الثالث ان هذه القاعدة معارضة بقاعدة الاحتياط فى بعض الموارد الفرعية كما لو حصل الظن بعدم وجوب السورة فى الصلوة فان مقتضى
قاعدة الاحتياط فى الاول العمل بالظن والحكم بنفى وجوب السورة ومقتضى قاعدة الاحتياط فى الثانى هو الحكم بوجوب السورة ولو لم يكن الثانى اولى لم يكن الامر بالعكس
ومعه يسقط الاستدلال لا يكون المرجع الى العقل القاطع بلزوم تحصيل القطع بالامتثال فى العمل بدعوى ان المطلوب بالذات هو الحكم الواقعى ووجوب العمل
بالدليل مقدمة له وبعد التعادل وعدم امكان الوصول اليه يقع الوجوب المقدمى وكذا معارضته بقاعدة البرائة فى بعض الموارد كما لو حصل الظن بوجوب غسل
الجمعة مثلا والثانى ارجح لما ذكرنا مع انه معارض بالاخبار الدالة على اخذ ما وافق الكتاب ان كان على خلاف الاصل وبالاخبار الدالة على اخذ ما وافق المشهور
ان كان على وفق الاصل لكون الشهرة المحكية على اخذ الناقل ومعه لا يجرى قاعدة الاحتياط الرابع ان القول بنفى احتمال تعين جانب الموهوم باعتبار بطلان ترجيح

م ٢ فى ابطال التفصيل بين حصول الظن الغير المعتبر فى احد الجانبين وعدمه

الموهوم على المظنون فاسد لان الموهوم لو لم يكن راجحا بحسب الاعتبار فهو كك واما لو كان المظنون مرجوحا بحسب الاعتبار وكان الموهوم راجحا بحسب الاعتبار لاعتضاده
بالاصل فهو ممنوع لاحتمال تعيين كل منهما فلا يجرى قاعدة الاحتياط والمقام من الثانى لان الظن الحاصل من القياس مثلا فى جانب احد الدليلين يكون مرجوحا بحسب
الاعتبار والدليل الاخر راجحا بحسب الاعتبار لكونه موافقا للاصل فيما كان الظن على خلافه فاذن كما يحتمل تعيين الاول يحتمل تعيين الثانى ولو لم يكن الثانى اقوى
لم يكن الامر بالعكس ومعه يحصل التساقط ويكون المرجع هو العقل الحاكم بقبح التكليف من غير بيان معلوم للمكلف ومما ذكرنا ظهر بطلان قوله بان التخيير
تسوية بين الراجح والمرجوح واما الجواب عن الثالث فبالاول والثانى والرابع مما ذكرنا فى الجواب عن الوجه الثانى **المقام الرابع** فى ابطال احتمال القرعة ولم
يحتمل المسئلة قايلا ومع ذلك فالحديث الدال عليها هو قوله القرعة لكل امر مشكل ضعيف لا يصح التمسك به وعلى فرض تسليم صحته يكون ظاهرا فى الشبهة الموضوعية
وعلى فرض تسليم العموم يكون معارضا باخبار البرائة والنسبة بينهما عموم مطلق لاختصاص اخبار البرائة بالشبهات البدوية التى لم يحصل العلم الاجمالى بالتكليف
فى البين فاذن يكون اللازم تخصيصها بها ولو تنزلنا وقلنا بكون النسبة عموما من وجه فالترجيح ايض مع اخبار البرائة لاعتضادها بالكتاب الكريم
وظهور الاجماع على نفى القرعة فى المقام ولو سلمنا التساوى والتساقط يكون حكم العقل سليما عن المعارض مع امكان ان يق بعد كون القاعدة مقتضية
لنفى التكليف لا يكون الامر مشكلا ويعلم مما ذكر ما يجاب عنها فى موارد تعارضها مع ساير القواعد من الاحتياط والاستصحاب والتخيير فتدبر **المقام الخامس**
فى ابطال التوقف ويمكن الاستدلال له بوجهين الاول الاخبار منها موثقة سماعة عن ابى عبد الله ع عن رجل اختلف عليه رجلان فى امر دينه كلاهما يرويه
احدهما يامره والاخر ينهاه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعة حتى يلقاه ومنها ما رواه ابن بكير فى المرسلة عن ابى جعفر ع فى حديث قال اذا
جائكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يتبين لكم ومنها مقبولة عمر بن حنظلة قال سألت
ابا عبد الله ع ان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فيما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به الى ان قال فان وافق حكمهم
الخبران جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات الثانى العمومات المانعة من العمل بغير العلم ويثبت نفى الافتاء بالاجماع المركب بالعكس والجواب عن الاول من وجوه الاول ان التوقف فى المقام له احتمالات ثلثة الاول التوقف عملا وفتوى فيما لا يعلم وهو الواقع لا الظاهر الثانى التوقف
من حيث الافتاء مطلقا واقعيا كان او ظاهريا وافتاء الاحتياط فى العمل الثالث بالعكس وبعد الاحتمالات المذكورة نقول اولا ان الظاهر من التوقف هو الاول اعنى
ما بالنسبة الى الواقع فتوى وعملا وعلى هذا الاحتمال لا يكون منافيا للادلة الدالة على تعيين الحكم الظاهرى فى العمل والفتوى لاجل التعذر عن تحصيل الواقعى من
ادلة البرائة والاحتياط والاستصحاب والتخيير وثانيا سلمنا عدم ظهوره فيه لكن لم يكن ظاهرا فى غيره فيكون مجملا وتكون الادلة المذكورة ح سليمة عن المعارض
مع ان التوقف فى احدهما من العمل والفتوى دون الاخر مخالف للاجماع وثالثا سلمنا ظهوره فيه لكن ظاهر الاخبار من قوله ع ردوه الينا حتى يتبين
لكم وقوله ع حتى تلقى امامك هو فى صورة الانفتاح وامكان تحصيل الحكم الواقعى فلا يصح الاستدلال به فى زمان الانسداد الذى هو محل النزاع ورابعا
سلمنا كونه مطلقا شاملا للصورتين لكنه خلاف الاجماع لقيام الاجماع على عدم خلو الواقعة عن الحكم الظاهرى بعد التعذر والنزاع انما هو فى تعيينه فلا بد ح
من صرفه وحمله بالنسبة الى الواقع او حمله على صورة الانفتاح وخامسا سلمنا عدم كونه مخالفا للاجماع لكنه معارض بالادلة المذكورة والترجيح مع هذه الادلة
من وجوه الاول ان الاخبار الدالة على القواعد من البرائة وغيرها فى البين نص فى اثبات الحكم الظاهرى بخلاف اخبار التوقف فانها لا تكون نصا فى الواقع
والظاهر وعلى فرض التنزل وتسليم عدم ظهورها فى الاول لعدم ظاهر فيهما واللازم ح صرف الظاهر بالنص الثانى ان الادلة المذكورة بالنسبة الى زمان الانسداد
اظهر من اخبار التوقف فاللازم ح صرفها الى زمان الانفتاح سلمنا التساوى من حيث الدلالة لكن الترجيح الخارجى مع الادلة المذكورة لظهور الاجماع الى نفى
التوقف من حيث الظاهر ومما ذكرنا ظهر الجواب عن ساير الاحتمالات بعين ما ذكرنا مع ان التفصيل بين الفتوى والعمل خلاف الاجماع لانه لو كان الاحتياط لازما
فى العمل لكان الافتاء به جايزا بالاجماع المركب بل لازما والادلة المذكورة تثبت عدم التكليف والتكليف فى الظاهر فى مقام الجهل بالواقع من دون فرق
بين المجتهد والمقلد فكما يجوز العمل بمقتضاها فكذا يجوز الافتاء به بعموم الادلة للمجتهد بالاجماع المركب اما الجواب عن الوجه الثانى فاولا بان بعد ثبوت الادلة
العلمية على البرائة او الاحتياط لا يكون عملا بما وراء العلم لان العلم موضوع للاعتقاد الجازم سواء كان بالنسبة الى الواقع او الظاهر وثانيا سلمنا ظهوره فى
الاول لكن المتبادر منه هو نفى العمل من الجهة التى لا يكون حكمها معلوما لا من الجهة المعلومة والجهة الظاهرية حكمها معلومة وثالثا سلمنا شموله للظاهر و
الواقع معا لكنه خلاف الاجماع فيجب صرفه اما بالنسبة الى الواقع او بتخصيصه بزمان الانفتاح ورابعا بانه معارض بالادلة المذكورة والترجيح مع هذه الادلة من حيث
الدلالة والخارج وهو الوجوه المذكورة فى رد التوقف **المقام السادس** فى ابطال القول بتقديم الناقل ويمكن الاستدلال من وجوه ثلثة الاول ان القول
باخذه مشهور على ما نقل فى بعض الكتب فراجح فيجب اخذه الثانى الاخبار العلاجية الدالة بتقديم على اخذ ما وافق المشهور فى المتعارضين بناء على تعميمها لمطلق التعارض
حتى القولين او الاقوال كما فى اخذ الناقل او المقرر الثالث ان اخذ المقرر مستلزم للتأكيد لاستلزامه طرح الناقل واخذ الناقل مستلزم للتأسيس والثانى اولى فتعين
والجواب عن الاول اولا بمنع ذهاب المعظم اليه وثانيا بمنع كونه مفيدا للظن لعدم صحة مبناهم لان المدرك كما صرح به هو اولوية التأسيس وسيجئ بطلانه وثالثا بمنع
كون الظن الحاصل من الشهرة حجة فى مثل هذه المسائل ورابعا بانه معارض بالاستقراء الدال على الاباحة ولو لم يكن الترجيح معه لم يكن مع الاول فيتساقطان
ويكون الاصل سليما عن المعارض واما عن الثانى فاولا بمنع عمومه لمطلق المتعارضين حتى فى الاقوال المتعارضة لان الظاهر منهما فى الدليل المعتبر او حكمه
مع انه مستلزم لاخذ قول المجتهد باخذ الناقل وهو باطل للاجماع على عدم حجية قول المجتهد للمجتهد سيما فى الاصول وثانيا بمنع شموله لمثل هذا المورد لان
المتبادر منه هو الاخذ فى المتعارضين فى المسائل الفرعية وثالثا بكونه معارضا بما يدل على لزوم اخذ ما وافق الكتاب ولو لم يكن هذا اقوى لم يكن كذلك الامر
بالعكس فيتساقطان ويكون المرجع هو العقل ولا ريب انه يحكم فى هذا المقام بقبح التكليف من غير بيان مع ان اخذ ما وافق الشهرة انما هو موقوف على تحققها فى

م ٥ فى ابطال التوقف

اخبار مع

مع كونها مفيدة للظن لان اخذ المرجحات لا يكون من باب التعبد بل يكون من باب الظن وقد بينا عدم افادتها الظن ورابعا بانه جزء واحد لا يكون معتبرا في
المقام واما عن الثالث فاولا بمنع كون اخذ المقرر مستلزما للتاكيد لكون مفاده الحكم الواقعي بخلاف الاصل فان مفاده هو الحكم الظاهري لاجل عدم الدليل
ولذا لو وجد الدليل يحصل التعارض بينه وبين المقرر دون الاصل وثانيا بانه لا يتم كلية بل يصح فيما لا يمكن الجمع بتخصيص كل بزمان كما لو كانا من الائمة ع
نعم جواز النسخ ولعل او امكن كما لو كانا من النبي ص فيكون الامر بالعكس لكون اخذ المقرر ح مستلزما لتقديم الناقل المستلزم للتاسيسين وثالثا بمنع ولو به التاسيس
على التاكيد لعدم الدليل الا ما يحتمل الخصم من غلبة التاسيس على التاكيد وهي ممنوعة لان الافعال التي يكون العقل مستقلا في ادراك الحكم الواقعي فيها يكون الغالب
فيها هو التاكيد كقبح الظلم وحسن رد الوديعة والصدق النافع وامثالها واما ما لا يستقل العقل لادراك الحكم الواقعي فيها مع ادراكه الحكم الظاهري فيها كنفي التكليف
فيها لا بيان له فالغالب فيه ايضا هو التطابق لكون الواجبات في جنب المستحبات والمكروهات والمباحات قليلا ورابعا سلمنا الغلبة لكنها معارضة بغلبة اخرى
وهو اغلبية المباحات بالنسبة الى الواجبات وخامسا بان حجيتها ممنوعة **المقام السابع** في ابطال القول بتقديم المقرر من حيث كونه دليلا ويمكن الاستدلال
من جانبه من وجوه خمسة الاول انه معتضد بالاصل فيكون راجحا فيجب اخذه الثاني ان الاصل في الدليل هو العمل واخذ الناقل موجب لتخصيص الاصل بخلاف
المقرر فيجب اخذه الثالث ان الاصالة عدم التخصيص الثالث ان الاصل في الدليل هو العمل والقول بتقديم الناقل فاسد لما ذكر فيجب اخذ المقرر والا لزم الطرح الرابع
ان طرح المقرر موجب لطرح الاخبار العلاجية الدالة على اخذ ما وافق الكتاب التخصيص فيها وهما خلاف الاصل الخامس ان اخذ المقرر موجب للتاسيسين فانه
مستلزم لتقديم الناقل بخلاف اخذ الناقل والجواب عن الاول بمنع الاعتضاد والترجيح لان مفاد الاصل هو الحكم الظاهري لاجل عدم الدليل ومفاد المقرر هو الحكم
الواقعي من حيث الدليل ويكشف عن ذلك انه لو ورد دليل على خلاف الاصل يؤخذ به من غير التوقف وملاحظة الترجيح بخلاف ما لو ورد الدليل على خلاف
المقرر فانه يلاحظ فيه الترجيح فان قلت ان المقرر للاباحة معتضد بالاستقراء فيكون راجحا قلت ان كان المراد بالاستقراء هو فيما ورد النص الخاص فهو ممنوع وان
كان المراد هو فيما لا نص فيه فهو على فرض التسليم لا يجدي نفعا الا ان الاستقراء في هذا النوع لا يوجب الحاق نوع اخر وثانيا سلمنا لكنه يصح اذا كان الاصل مقتضيا
لنفي التكليف وامّا اذا كان الامر بالعكس كما في الشك في المكلف به فالغالب هو عدم التكليف على خلاف اصل الاحتياط والمقرر له وثالثا سلمنا لكنه معارض
بالظن الحاصل من الشهرة المحكية على اخذ الناقل وح يكون الناقل موافقا للذهاب المعظم فيكون راجحا ويحصل التعارض ولا ترجيح في البين ويجب الرجوع الى
الاصل وعن الثاني بمنع كون الاصل في الدليل هو العمل لان مدرك الدليل اما ان يكون هو العقل او الاجماع او الية النبا وقد بينا في رد القول بالتخيير فساد ها
والجواب عن الثالث بعين ما ذكرنا في الثاني وعلى فرض التسليم يمكن القلب بان اخذ المقرر فاسد لعدم المدرك فيتعين اخذ الناقل والجواب عن الرابع اولا بان اخذ
المقرر مستلزم لطرح الاخبار العلاجية ايضا لان بعضها تدل على اخذ ما وافق المشهور والموافق للمشهور هو اخذ الناقل فهي معارضة بمثلها ولا ترجيح في البين ومعه
يجب الرجوع الى العقل الحاكم بنفي التكليف في المقام وثانيا بان المتبادر من اخذ ما وافق الكتاب هو اخذ الحكم الموافق للكتاب لا الدليل من حيث هو وثالثا انها لو لم تكن
ظاهرة في اخذ الحكم لم تكن ظاهرة في اخذ الدليل وعلى فرض تسليم ظهوره فيه فلا ريب ان الاخذ انما هو من حيث الظن لا من حيث التعبد وقد بينا عدم حصول الظن لاجل
اختلاف المقام مع انه خبر واحد لا يعمل به في المقام والجواب عن الخامس قد ذكرناه سابقا في رد القول بتقديم الناقل فالوجوه جارية هنا مع عكس الوجه الثاني لامكان
النسخ في زمان النبي ص فيكون اخذ المقرر موجبا لتقديم الناقل فيجوز النسخ بخلاف ما لو كان من الائمة ع لعدم جواز النسخ فيكون اخذ المقرر موجبا لطرح الناقل ويصير
تاكيدا لا تاسيسا هذا هو القسم الثاني من الاقسام الثلثة واما القسم الثالث هو ما كان احدهما من النبي والاخر من الائمة عليهما السلم فهو كالقسم الثاني في الطرح
والرجوع الى الاصل لو كان مفاد الاصل هو الحكم الظاهري ومفاد المقرر هو الحكم الواقعي واخذ المقرر لو كانا متحدين في اثباتها الواقع او الظاهر وسائر الاحتمالات
فاسدة لما مر ومجرد احتمال التقية في زمان الائمة ع لا يوجب الحكم باخذ الصادر في زمان النبي ص لكونه احتمالا بعيدا لا يصار اليه الا بالدليل واذ ليس فيكون الاصل
سليما عن المعارض واما القسم الاول وهو ما كانا من النبي ص فان علم التاريخ فيعمل بالمتاخر لجواز النسخ فيصح العمل بكل من الدليلين في زمانه فيكون كل منهما مفيدا للظن
في زمانه فيجب العمل به ولا يجوز الطرح لشمول الادلة الدالة على الاعتبار واما اذا جهل تاريخ كل منهما فالحق التساقط والرجوع الى الاصل في بعض المقامات
واخذ المقرر في بعض المقامات كما ذكرنا فيما لو كانا صادرين من الائمة ع والقول بالتخيير فاسد لما مر والقول باخذ المقرر باعتبار اولوية التاسيس ايضا فاسد
لما مر واما اذا علم تاريخ الناقل دون المقرر فيجب اخذ الناقل لا لاستصحاب بقاء حكم الناقل ومعارضة هذا الاستصحاب باصالة تاخر المقرر وترجيح الثاني اما
باعتبار كونه موضوعيا ومزيلا للاول او باعتبار اعتضاده بالاصل فاسد اما الاول فلان اصالة التاخر انما يصح جريانها اذا كان للشئ زمان خاص معلوم مع
كون الشك في بدوه وهذا ليس كذلك للقطع بحدوث المقرر والشك انما هو في زمان الواقع فيه وهو مشكوك من انه المتاخر او المتقدم فيكون شكا في الحادث
لكون كل منهما محل الشك فلا يجري فيه قوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله واما قوله ع لا تنقض اليقين بالشك ابدا ايضا فلا يجري فيه للقطع الاجمالي واما
بالنسبة الى الخصوصية فيجري في كليهما ولا ترجيح في البين ويلزم من التمسك به فيهما رفع القطع الاجمالي وهو فاسد وح يكون مجملا ويبقى اصالة البقاء سليمة عن
المعارض واما الثاني اعني اعتضاده بالاصل فهو موقوف على اعتباره واذا ثبت عدم اعتباره لم يصح من اناطة الاعتضاد واما معارضة هذا الاستصحاب بالاصل
فمدفوع بان الاستصحاب وارد على الاصل لان الاصل اما ان يكون هو اصالة البراءة او الاحتياط وح فمدرك هذه القواعد اما ان يكون هو بناء العقلاء او
الشرع فان كان الاول فبناء العقلاء على بقاء ما ثبت وجوده سابقا في زمان الشك سواء كان موضوعا او حكما وعلى الثاني سواء كان الزاميا ام لا
وان كان المدرك هو الثاني اعني الاخبار فالجواب عنه بان اخبار البراءة والاحتياط ظاهرة في الشبهات البدوية الغير المعلومة الحكم في السابق مع عروض الشك في اللاحق
وعلى فرض تسليم الاعمية فيحصل التعارض والنسبة بينهما عموم من وجه فمادة الفرق في جانب البراءة والاحتياط هو الشبهات البدوية ومادة الفرق من جانب الاستصحاب
فيما كان المستصحب غير الوجوب والحرمة كالاباحة ومادة الجمع بالنسبة الى البراءة فيما كان المستصحب حكما وجوبا او حرمة بالنسبة الى الاحتياط فيما كان المستصحب نفي

التكليف في شئ خاص مع عروض تكليف بين الشبهات البدوية مع هذا الاثنائي كالقطع بنجاسة ثوب مشتبه بين المشتبهات وكان طهارة واحد منها معلوما معينا
في السابق وح تكون البراءة في الاول نافية للتكليف والاستصحاب مثبتا له وفي الثاني يكون الاحتياط مثبتا لنجاسة مجموع المشتبهات والاستصحاب نافيا لها في الشئ
الذي علم طهارته في السابق والترجيح في جانب الاستصحاب من وجوه الاول ان شمول الاستصحاب لهذه الموارد يكون اقوى من شمول القاعدتين باعتبار ظهورهما في
البدوية دون ظهور الاستصحاب في غير التكليف في الاول وفي التكليف في الثاني والثاني ان تخصيص الاستصحاب موجب لطرحه سنخا ولغوية الاخبار الكثيرة الواردة
فيه بخلاف تخصيص القاعدتين بالشبهات البدوية اما الاول فلان الاستصحاب اما ان يكون موافقا للقاعدتين او مخالفا وعلى فرض تخصيصه بالاول وطرحه في
الثاني يكون الحكم المستفاد منه مستفادا للقاعدتين ايض ومعه لا فائدة لذكر قاعدة الاستصحاب وجعلها اصلا على حده واما الثاني اعني عدم لزوم اللغوية على
فرض الثاني نواضح وح فتخصيص القاعدتين متعين لئلا يلزم اللغوية والثالث الاستقراء وظهور الاجماع لان كل من قال باعتبار الاستصحاب قال بتقدمه عند
التعارض مع القاعدتين وعلى فرض تسليم التساوي والتساقط يكون المرجع هو طريقة العقلاء وقد بينا انه على تقديم الاستصحاب وكذلك بالنسبة الى غالب القواعد
كقاعدة الطهارة لا مثل الضرر والعسر وامثالها واما اذا كان تاريخ المقرر معلوما دون الناقل فيجب اخذ المقرر بالاستصحاب المعتضد باحدى القاعدتين والتمسك
باصالة تاخر الناقل قد ظهر فساده هذا فيما كان الدليلان ظنيين صدورا او قطعيين واما المختلفان سواء كانا من النبي او من الائمة ع او مختلفين فيجي انشاء الله
في فصل التراجيح فانه ان كان قطعية صدور احدهما منشأ للترجيح فيؤخذ به والا فهو كالاقسام المذكورة بالتفاصيل المذكورة وبعد ما ظهر لك نفي الوجوب نقول
باستحباب الاتيان من باب قاعدة التسامح لاحتمال المحبوبية المسبب من الاسباب العقلائية وكلما كان كذلك يكون اتيانه ممدوحا عند العقلاء فكذا هنا وكذا يدل عليه الرواية
التي سيجي المعتضدة بذهاب اكثر العلماء فتدبر هذا هو المقام الاول لكن بقي اشكال لم نذكره في السابق وهو ان العلماء رضوان الله عليهم ادعوا الاجماع على البراءة
في الشبهة الوجوبية ونسبوها الى معظم الاصحاب وكذا في الشبهة التحريمية واطلاق كلامهم يشمل ما لا نص فيه وما تعارض فيه النصان وفي الشك في المكلف به قالوا
بان المعظم ذهبوا الى لزوم الاحتياط وفي تعارض النصين قالوا بان بناء معظم الاصحاب على التخيير وهو اعم من القطع بثبوت التكليف في البين وعدمه كدوران الامر بين
الوجوب والاستحباب على الاول واعم من القطع بالتكليف من كونه دائرا بين المحذورين اعني الوجوب والحرمة ام لا كما في صلوة الظهر والجمعة وكذا قالوا بان المتعارضين
لو كان احدهما موافقا للاصل دون الاخر فالمشهور على ترجيح الناقل واطلاق الاصل في كلامهم يشمل اصل البراءة واصل الاحتياط وسائر الاصول كاصالة الصحة في المعاملة
واصالة نفي الحرج والضرر في الشريعة وبين ادعاء الشهرة في المقام الاول وادعاء الشهرة في المقام الثاني تعارض من باب عموم من وجه فمادة الفرق من جانب الاول
اعني البراءة في الشك في التكليف والاحتياط في الشك في المكلف به في غير تعارض النصين ومادة الفرق من جانب الثاني اعني تعارض النصين هو المحذوران و
مادة الجمع بالنسبة الى البراءة تعارض النصين في الوجوب والاستحباب او الوجوب والاباحة وبالنسبة الى الاحتياط هي صورة دوران الامر بين الظهر والجمعة باعتبار
تعارض النصين وكذا بين ادعاء الشهرة في المقام الاول وبين ادعائها في المقام الثالث تعارض من باب عموم من وجه فمادة الفرق من جانب البراءة والاحتياط
هو فيما لا نص فيه ومادة الفرق من جانب الثالث هو فيما كان احد المتعارضين مخالفا لاصالة الصحة او نفي العسر والضرر ومادة الجمع هو فيما كان احد المتعارضين
مخالفا لاصالة الصحة او نفي العسر والضرر ومادة الجمع هو فيما كان احد المتعارضين مخالفا لاصالة البراءة او الاحتياط كما في دوران الامر بين الوجوب والاباحة او دوران
الامر بين وجوب السورة وعدمه فان الشهرة في مسئلة البراءة تقتضي نفي الوجوب في الاول والشهرة في تقديم الناقل تقتضي الحكم بلزوم الوجوب في الثاني وبالعكس فان الشهرة
في قاعدة الاحتياط تقتضي الحكم بوجوب السورة والشهرة في تقديم الناقل تقتضي الحكم بنفي الوجوب وح فبعد حصول التعارض لا بد من التخصيص في احدى الشهرتين اما بتخصيص
الشهرة في تعارض النصين بالمحذورين وتخصيص المقرر والناقل بغير ما كان المقرر مقررا لاحدى القاعدتين اعني البراءة والاحتياط او بتخصيص الشهرة في قاعدتي
البراءة والاحتياط بما لا نص فيه ولكن كل منهما لا يخلو عن بعد اما الاول فلانسيا فح ذكر الاقوال الثلثة في تعارض النصين من التخيير والتساقط والتوقف
في الاحتياط الا ان الحكم بالتخيير في المحذورين اتفاقي ظاهر لعدم امكان الطرح ولعدم امكان التوقف والاحتياط وايضا شمول المقرر لما كان مقررا لاصالة البراءة
اتفاقي ظاهر واما الثاني اعني تخصيص القاعدتين بما لا نص فيه فلاستلزامه القول بكون المشهور على التخيير في مثل دوران الامر بين الظهر والجمعة وبعد وجوب السورة
في دوران الامر بين وجوبه وعدمه مع ان المشهور بناؤهم على الاحتياط ظاهرا ويظهر من بعض عدم التنافي بين قاعدة البراءة والتخيير لان بعد تعارض النصين في
الحكمين المختلفين كالوجوب والاستحباب مثلا يكون كل منهما مدفوعا باصالة البراءة فيكون الواقع مجهول الحكم وتكون قاعدة التخيير مثبتا للتخيير من غير معارض
والحق ان التنافي موجود في البين وذلك لان قاعدة البراءة تنفي التكليف الالزامي لا مطلق الحكم فلا تكون نافية للاستحباب وح فبعد نفي التكليف الالزامي بحسب
الظاهر يتعين الاستحباب بضميمة قاعدة الاشتراك بعد فرض الانحصار على فرض تسليم كون مقتضاها نفي مطلق الحكم او كان كل من النصين مثبتا للتكليف
الالزامي كما في دوران الامر بين الظهر والجمعة لكون مقتضاها نفي التكليف في صورة الشك في حدوث الحكم والوجوب واما بعد القطع بحدوث الحكم او الوجوب
فلا تكون جارية وعلى فرض تسليم جريانها تكون مقتضاها نفي التكليف مط سواء اختار المكلف جانب الوجوب فيحصل التعارض ايض وقد حققنا سابقا ترجيح
قاعدة البراءة على التخيير فتدبر ولكن الحق في دفع التنافي بان ادعاء الشهرة في الشبهة الوجوبية انما هو في غير تعارض النصين كما يظهر من بعض تخصيص النزاع فيه
وادعاء الشهرة في التخيير في تعارض النصين انما هو في غير صورة الشك في المكلف به فتدبر **المطلب الثاني** في الشبهة الوجوبية اعني صورة الشك في الوجوب
مع العلم الاجمالي بثبوت الوجوب بين المشتبهات الكثيرة والحق انه كالقسم الاول بجميع اقسامه من نفي التكليف وذلك لعدم اعتبار هذا العلم الاجمالي لان
الاعتبار اما ان يكون هو العقل او الشرع والاول مفقود في البين لان حكم العقل بلزوم الاتيان اما ان يكون باعتبار كون عدم اعتباره مستلزما للخروج
عن الدين او باعتبار كون بناء العقلاء على لزوم الاتيان وكلاهما فاسد اما الاول فلكونه خارجا عن محل الفرض لان المفروض في المقام انما هو من باب اشتباه
القليل بالكثير ومخالفة الامر القليل لا يستلزم الخروج عن الدين وعلى فرض التسليم لا يكون مثبتا لمدعى الخصم اعني الاحتياط لكونه موجبا للعسر والحرج الشديد

والتفصيل بين الموارد مستلزم للحكم المنفي بالعقل واما التفصيل بالقرعة فمنفي بالعقل والاجماع مع انها لا تكون مشكلة حتى تكون الرواية شاملة لها مع انها ضعيفة
وعلى فرض اعتبارها لا تكون مقاومة لادلة البرائة والاحتياط كما مر وسيجيء الثالث بل اللازم التفصيل بين الاعتقادات بالعمل بالظنون في المظنونات والعمل
بالاصول في غيرها وهو خارج عن محل الفرض ايضا لان المفروض فيما كان المتعين هو العمل بالاصول وعدم جريان الدليل الرابع على اعتبار هذه الظنون واما الثاني فلكون
بناء العقلاء على عدم لزوم الاحتراز في صورة العلم الاجمالي بالحرمة المستلزمة للترك كما في نجاسة موضع مشتبه من الارض الوسيع فتكون هي اعني الشبهة الوجوبية
المستلزمة للفعل هنا كذلك بالاولوية القطعية ويثبت ايضا بالاجماع المركب اما الثاني اعني الشرع فاما ان يكون هو الادلة الدالة على الاشتراك واما ان يكون هو
المفاهيم الدالة على ثبوت التكليف في صورة العلم كقوله رفع عن امتي ما لا يعلمون وامثاله واما ان يكون هو الادلة الدالة على لزوم الاحتياط وكلها فاسدة اما
الاول فلان قاعدة الاشتراك انما تتم لو كانت الحالة حالة واحدة والمقام ليس كذلك لكون حالة المشافهين حالة معلومة من غير عروض الاجمال بخلاف الغائبين
نعم لو ثبت التكليف في حق المشافهين مع فرض عروض الاجمال مع كونها لواقعة من باب اشتباه القليل بالقليل او الكثير بالكثير يثبت الاشتراك مع ان مدرك هذه
القاعدة اما ان يكون هو بناء العقلاء فقد بينا عدمه واما ان يكون هو الاجماع وهو هنا على عدمه واما ان يكون هو الاخبار وهي ايضا واردة على طريق العرف و
العقلاء وقد بينا كون طريق العرف والعقلاء على عدم الاشتراك هنا واما الثاني اعني الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط فلما ذكرنا سابقا من ترجيح اخبار البرائة
على الاحتياط واما الثالث فلان المتبادر منه هو العلم التفصيلي وعلى فرض التعميم انما يكون شاملا للعلم الاجمالي الذي كان معتبرا عند العقلاء والمقام ليس كذلك
مع انا لو سلمنا شمول المدارك وكونها مقتضية للزوم الاتيان فانما تتم لاثبات المطلب لو لم تكن معارضة بما هو اقوى وهو موجود في المقام وهو الادلة الدالة
على نفي العسر والحرج من العقل والشرع ولا ريب في انها واردة على ما دل على لزوم الاتيان من قاعدة الاشتراك او الاحتياط فتدبر هذا هو المقام الثاني المطلب
الثالث في الشبهة الوجوبية مع حصول العلم الاجمالي في الواقعة الخاصة وهي على اقسام ثلثة القسم الاول في صورة حصول العلم الاجمالي بثبوت الوجوب مرددا بين
الاقل والاكثر الغير الارتباطي وهو ما يكون اتيان الاول بدون الاكثر كافيا في الامتثال بقدر الاقل مع عدم كون صحة الاقل موقوفة على تحقق الاكثر كالقطع
بوجوب الصلوة مع الشك في وجوبها مرة او مرتين والحق فيه هو الحكم بالبرائة من الزايد سواء كان من باب اجمال الخطاب كقوله تصدق بصاع مع تحقق الاجمال
في معنى الصاع او في الارادة بناء على الاشتراك او من باب تعارض النصين واما الحكم بالبرائة فلان الزايد مما لا يعلم ورود التكليف به وكلما كان كذلك فمقتضى الادلة
من الاستصحاب والعقل والشرع نفيه اما الصغرى فواضح واما الكبرى فلما ذكرنا توضيحه في الشبهة الوجوبية مع عدم حصول العلم الاجمالي في البين ومدرك الاحتياط
لا يجري مما ذكرنا من الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط والاستصحاب وقاعدة الاشتغال والمقدمية ودفع الضرر المحتمل والشهرة اما الجواب عن اخبار الاحتياط فيظهر مما
سبق واما الاستصحاب فلم يكن جاريا لان المستصحب ان كان هو الاقل فبعد الاتيان به يحصل القطع بالارتفاع وان كان هو الزايد فالمستصحب ممنوع وان كان هو
المجمل فبان القدر المتيقن من ثبوت التكليف به في الواقع الموجب للامتثال بقدره موجود ويؤخذ به والزايد لم يثبت حتى يستصحب وكذا قاعدة الاشتغال والمقدمية
لا يجريان لما ذكرنا واما دفع الضرر المحتمل فلان بعد دلالة العقل والشرع على نفي التكليف والعقاب لا يكون محتملا للضرر واما الشهرة فعلى البرائة وكذا بناء العقلاء
وسائر الاحتمالات من التخيير والقرعة وغيرهما فاسد ويظهر وجهه مما سبق القسم الثاني في صورة حصول العلم الاجمالي بثبوت الوجوب مرددا بين الاقل والاكثر الارتباطي
وهو ما لا يكون اتيان الاقل بدون الاكثر كافيا في الامتثال بقدر الاقل على فرض كون الاكثر مطلوبا كما في اتيان الاجزاء المعلومة في الصلوة بدون اتيان
المشكوكة وتحقيقه يقتضي رسم مقامات وقبل الشروع فيها ينبغي التنبيه على الفرق بين هذه المسئلة والمسئلة الصحيح والاعم فان الكلام في كل منهما في بيان صورة
الشك في الجزئية والشرطية والركنية والمانعية واوضحنا الفرق ثمة في الصحيح والاعم واجمال الكلام هنا في بيان الحكم الظاهري في المجهولات والمجملات سواء كان
الاجمال في نفس الحكم من باب عدم الدليل او اجمال الدليل سواء كان غير اللفظ كالاجماع على وجوب الصلوة مع اختلاف المجمعين في كونها مع السورة اولا او لفظا
مجملا كالاطلاق مع انتفاء شرط من شرايطه من كونه في مقام الاجمال او كونه غير المتواطي او كان له معارض مساو فانه لو فرض بيان الموضوع كالشك في الجزئية على الاعم
الاركاني فان الصلوة بدون السورة صادقة حقيقة لا يصح الحكم بصحتها بالاجماع لكونهم مختلفين فلا اجماع عليها بدون السورة واذا صار مجملا فيحصل الصغرى اعني هذا مما
لا يعلم وجوبه لا من دليل خاص ولا من مطلق ولا غيرهما وكلما كان كذلك فاما ان يختار البرائة او الاحتياط في مقام الشبهة او سببا من الاجمال في الموضوع وان كان
الاطلاق بشرايطه موجودا لانه يثبت كلية الكبرى اعني في كل فرد وحال ووصف منها صحيح لكنه موقوف على الصغرى اعني كون هذا بدون السورة صلوة وعلى
فرض الصحيح والشك في الركنية لم يحصل الصغرى حتى يحكم بالاطلاق بصحته واذا كان كذلك فيكون حكمه من وجوب الاتيان والعدم مما لا يعلم ويرجع الى هذه القاعدة
كل على مذهبه اما الكلام ثمة فانه لو ورد لفظ مطلق مع شرايط الاطلاق دال على حكم متعلق بموضوع مستحدث من مستحدثات الشارع كالصلوة والنكاح
وامثالها فهل يصح الحكم بنفي ما يحتمل شرطيته او جزئيته او ركنيته بهذا اللفظ من باب الدليل الاجتهادي ام لا فان قلنا بالاعم مع تحقق شرايط الاطلاق مع كون
الشك في غير الركن فالصدق الموضوع بدون المشكوك والاطلاق يقتضي صحته فنقول بالاول كما في غير المستحدثات كقوله اسقني بالماء ويشك في انه مشروط بالثلج ام لا
فنقول انه بدونه ماء وكلما كان ماء يصح اتيانه لاطلاقه الامر وان قلنا بالصحيح او الاعم في الشك في الركنية فنقول بالثاني للاجمال في اصل الموضوع فلا يحصل الصغرى بدونه حتى
يحكم بصحته بالاطلاق وبعد الاجمال فيرجع الى هذه القاعدة الفقاهية وبعبارة اخرى ان الكلام ثمة وثمرته هو الاجمال والبيان في الموضوع على فرض الاعم
الاركاني مع الشك في غير الركن فالموضوع مبين بدونه والصغرى حاصل ويحكم بصحته بالاطلاق بانضمام اصالة عدم التقييد بخلاف غيره لانه مجمل ويرجع
الى هذه القاعدة والقول بالاعم ثمة لا يستلزم القول بالبرائة هنا وكذا القول بالصحيح ثمة لا يستلزم القول بالاحتياط هنا كما يظهر من بعض من جعل الثمرة
بين الصحيح والاعم بزعم ان القول بكون الالفاظ موضوعة للهيئات المستجمعة لجميع الشرايط والاجزاء يلزمه الاتيان بالمشكوكات في مقام العمل حتى يحصل له
القطع باتيان الماهية المستجمعة لانصراف اللفظ الى نفس الامر ولا يصح التمسك بالاصل واما القول بكون الالفاظ موضوعة للمعنى الاعم مع صدقه بحسب العرف

وباجماعه

او باجماعه للاركان فلا يلزمه الاتيان بالمشكوكات لاصالة البرائة وجه عدم الملازمة ان الكلام لو كان مع وجود الاطلاق بشرايطه مع الشك في غير الركن على
مذهب الاعم الاركاني فصحيح ما قال على الاعم وان قلنا بانصراف الخطابات الى نفس الامر لكون الصدق مع اطلاق الامر كاشفا عن كون نفس الامر هذه المعلومات لا الزايد
لاصالة عدم التقييد لكن لا يكون هي اصالة البرائة وان كانت موافقة لها في عدم اللزوم مع ان مفاد الاول عدمه في الواقع والثاني عدمه في الظاهر ولا يلزم
اختيار البرائة على فرض الاجمال الذي هو موردها لجواز ان يختار على فرضه يلزمه اجمال الموضوع وعدم تحقق الصغرى وعليه يجوز ان يختار انصراف الخطابات
الى نفس الامر مع عدم شمول ادلة البرائة لها او ترجيح الاحتياط عليها فيلزمه اتيان المشكوكات ويجوز ان يختار شمول ادلة البرائة النافية للتكليف عن غير المعلوم
وترجيحها على ما ينصرف الى نفس الامر ويلزمه عدم لزوم اتيان المشكوكات ومثله فيما كان الصدق حاصلا كالشك في غير الركن على فرض الاعم مع كون الدليل
على الحكم مجملا كالاجماع والاطلاق مع انتفاء شرط من شرايطه فيجمل الصغرى لان الصدق غير مستلزم لها على فرض الاعم ومعه يلزم الرجوع الى قاعدة الفقاهة ومعه يجوز
ان يختار البرائة الى اخر ما قلنا واما على فرض اختياره الاحتياط فمنافي المحل فالثمرة المصدقة بين الصحيح والاعم حاصلة على مذهب القايل بالاحتياط هنا لان على
فرض الصحيح هنا يلزمه اتيان المشكوكات لعدم صحة التمسك بالاطلاق على مذهبه لعدم تحقق الصغرى لديه واما على فرض الاعمية فيلزمه القول بعدم لزوم اتيان المشكوكات
لوجود الصغرى والاطلاق النافي للتقييد بالمشكوكات وهو وارد على قاعدة الاحتياط لكونه اجتهاديا وظهر مما ذكرنا ان على فرض الاعمية ووجود الاطلاق لا يصح التمسك
باصل الاحتياط لان الصدق والاطلاق دليل اجتهادي يقدم على الاحتياط وكذا باصل البرائة لنفي المشكوكات لان قاعدة البرائة انما يصح التمسك بها في صورة الشك
وفقد الدليل الاجتهادي في البين وعلى فرض الاعمية ووجود الاطلاق يكون الدليل الاجتهادي موجودا في المقام وهو الاطلاق النافي لتقييد الماهية بالمشكوكات
فتدبر فما ترى من تمسك بعض العلماء الكرام بها فيما ورد اطلاق مع كونه قايلا بالاعمية مما لا وجه له الا ان يراد باصالة البرائة اصالة عدم التقييد وهو خلاف الظ
من البرائة بل النسبة بينهما عموم من وجه فتدبر **المقام الاول** في الشك في شرح المدخلية وجودا او عدما بمعنى انه لو شك في مدخلية شيء في مركب باحتمال
كون تركه موجبا لفساده فهل يجب الاتيان في الظاهر بمقتضى القاعدة الاولوية المؤكدة للقاعدة الاولوية او لا يجب كالمقام الاول وفيه اقوال القول بلزوم الاحتياط
مط وهو عن المشهور من الاخباريين والمجتهد والقول بالبرائة مطلقا وهو عن المحقق القمي ره وبعض اخر والقول بالتفصيل بين الشكوك بانه لو حصل قبل الدخول
في التركيب فاللازم الاحتياط وان حصل بعد الدخول في المركب فالحق البرائة وهو عن بعض المجتهدين والقول بالتفصيل بين العام البلوى وعدمه بلزوم الاحتياط في الثاني
دون الاول وهو الظ من المحقق ره ويحتمل قول اخر وهو التفصيل بين الشك في الركنية وغيرها بلزوم الاحتياط في الاول دون غيرها ويحتمل قول اخر وهو
التفصيل بين ما يحتمل الوجوب وما يحتمل التحريم بالبرائة في الاول والاحتياط في الثاني وهو لازم الاخباريين ويحتمل قول اخر وهو التفصيل بين تعارض
النصين وغيره بلزوم الاحتياط في الاول دون الثاني والحق لزوم الاحتياط مط سواء لم يكن هنا نص معتبر اصلا او كان مع كونه مجمل الدلالة او مجمل الارادة
او كان من قبيل تعارض النصين سواء لم يحصل العلم بثبوت مدخلية شيء مرددا بين امرين او علم مدخلية شيء مرددا بين امرين والدليل على ذلك وجوه كثيرة الاول الاخبار
الدالة على لزوم الاحتياط منها قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وغيره الاستدلال الظاهر انا نقطع بثبوت التكليف باصل التركيب للمشافهين المردد عندنا بالاقل
والاكثر ونفس التركيب الثابت في حقهم مطلوب منا بما مر في الاصل الاولى من الاشتراك وبمقتضى السيرة القطعية وبناء العقلاء على تعلق التكليف بنفس الامر عند حصول
العلم الاجمالي به كما في الانائين المشتبهين من تحرزهم عن المجموع ولا بد من صرفه الى قدر ما علم الى دليل وليس كما سيجيء من بطلان ما تخيله الخصم من صرف التكليف الى ما علم في
صورة الشك في شرح الطلب بادلة البرائة مسلم واما المقام فممنوع حتى يثبت الدليل وبعد هذين المقدمتين نقول الاتيان بالاجزاء المعلومة دون المشكوكة لكونه
محلا للريب في حصول الامتثال للامر المتعلق بالشيء المردد وكلما هو كذلك يجب تركه بمقتضى صدر الرواية واما الاتيان بالاجزاء المعلومة والمشكوكة فلا يكون محلا
للريب في حصول الامتثال للامر المتعلق بالشيء المردد وكلما كان كذلك يجب اخذه بمقتضى ذيل الرواية فكذا نقول سلمنا عدم وجود الدليل على كوننا مكلفين بالتركيب
الثابت للمشافهين ولكنه يثبت ايضا كوننا مكلفين بالتركيب بالقدر الذي علم اجزائه كما هو قول الخصم فكما يحتمل الاول يحتمل الثاني وح يكون مجملا واذا كان
مكونا باتيان الاجزاء المعلومة دون المشكوكة محلا للريب فلما كان كذلك يجب دفعه الح سلمنا كوننا مكلفين بالمعلوم لكن لم يكن معلوما في البين كما سيجيء ويلزم
من ذلك عدم التكليف اصلا والمفروض القطع بثبوت التكليف والحكم بتعيين البعض دون البعض تحكم وح يكون مجملا واتيان الاقل يكون محلا للريب و
يجب صرفه ويمكن الايراد على هذا الاستدلال من وجوه كثيرة الاول منع المقدمة الاولى وهي كون التكليف الثابت للمشافهين مرددا عندنا بين الاقل والاكثر
لان الثابت في حقهم ليس الا الاقل وذلك اذا شككنا في وجوب الاشياء المشكوكة مع الشك في حدوث الدليل الدال على الوجوب في حقهم يضم الى ذلك اصالة
عدم حدوث الجعل في حقهم ويعلم بذلك الاصل عدم وجوب الاشياء المشكوكة في حقهم وبذلك يحصل العلم بان الثابت في حقهم هو المركب من الاجزاء
المعلومة اعني الاقل وبعد اتيان الاجزاء المعلومة اعني الاقل لم يكن محل للريب للاتفاق على عدم ثبوت التكليف في حقنا زايدا على ما هو ثابت المشافهين و
بذلك يسقط الاستدلال بالرواية المذكورة لعدم الريب فيه او لان في صورة الشك في حدوث الدليل نفي بيان الخاص بالاصل مسلم واما نفي العام فممنوع
للقطع بحدوث بيان العام من اخبار البرائة والاحتياط فكما يحتمل الاول في المقام يحتمل الثاني فيكون الشك شكا في الحادث ولا يجري الاصل الا ان يثبت ترجيح قاعدة
البرائة على الاحتياط في هذا المقام والامر انما هو بالعكس كما سيجيء في مقام الترجيح باعتبار التعارض فان قلت القول بثبوت جعل الدليل العام من اخبار البرائة او الاحتياط
في حقهم وشموله لهم موقوف على جواز القول بالاجمال في المرادات في حقهم وهو ممنوع لكونهم مشافهين عالمين بالمرادات ومتمكنين لتحصيل العلم او الظن المعتبر
بها قلت هذا فاسد من وجهين الاول منع عدم عروض الاجمال كليا ومنع التمكن كليا ايضا اما الاول فلانا نرى من انفسنا حصول العلم او الظن بالمراد في مجلس
الخطاب ثم يعرض لنا اجمال واما الثاني فلانا نرى عدم التمكن من تحصيل العلم بعد عروض الاجمال باعتبار عروض الموانع واقلها ضيق الوقت للعبادة فالاصل
امكانه وتحققه لهم بل نقطع بحصولهم والثاني ان عدم وقوع الاجمال لا يستلزم عدم وقوع البيان العام لجواز صدور البيان لتشخيص الحكم الظاهري على فرض

وقوعه من ادلة البراءة او الاحتياط من العقل وغيره المشافهين والغائبين وثانيها بانه لا يصح التمسك بهذا الاصل فى صورة القطع بحدوث الدليل الخاص او النص
المعتبر مع الشك فى الدلالة او الشك فى المراد باعتبار التعارض او غيره لكونه شكا فى الحادث وبثبات الصغرى ح اعنى كونه محل الريب يتم الاحتياط بالشرع والتمسك
بالاجماع المركب مقلوب عليه وهذه اعنى قاعدة الاحتياط اقوى من البراءة فى هذا المقام كما سيجيء ولو سلمنا التساوى فالتساقط فيحصل الصغرى ايضا اعنى كونه
فى محل الريب باعتبار احتمال كون الثابت للمشافهين هو تركيب الاكثر ويتم الكبرى ح بالعقل فتدبر وثالثها سلمنا عدم البيان لكن لا نسلم عدم لزوم الاتيان فيما
لا بيان له مطلقا لان عدم البيان لو كان فى التكاليف النفسية مطلقا والمقدمية مع استفادة الظهور من اطلاق الحال واللفظ على نفى المشكوكات فهو
مسلم لكنه خارج عن محل الفرض واما لو كان فى التكاليف المقدمية بعد القطع بثبوت التكليف بذى المقدمة مع كون حصول الاجمال باعتبار عروض ما يكون مانعا
عن البيان مع القطع بعدم توجه التقصير على فرض اتيانه فلا ريب ان البناء على لزوم الاتيان كما سيجيء توضيحه وح يحتمل ان يكون هذا منه ايضا الثانى منع المقدمة
الثانية اعنى كلما كان ثابتا فى حق المشافهين وفى نفس الامر كان ثابتا فى حقنا وان لم نعلمه بخصوصه وذلك من وجهين الاول منع قاعدة الاشتراك هنا وذلك
لان القدر المتيقن منها هو فيما كان حال المشافهين والغائبين متحدا كما لو كانا غائبين بكونهم مكلفين بالاكثر بخصوصه واما مع تغاير الحال لكون المشافهين عالمين
بالطلب الشىء الخاص كالاكثر ومكلفين به مع عروض الاجمال للغائبين فلا نسلم الاشتراك لعدم الدليل وح فالقدر المعلوم الثبوت فى حقهم هو الاقل فيثبت فى
حقنا واما الاكثر فلم يحصل العلم لنا بثبوته فى حقهم ومجرد العلم الاجمالى لا يكفى لثبوت الاشتراك والتكليف لنفس الامر وح لا يكون اتيان الاجزاء المعلومة بدون
المشكوكة محلا للريب لان الريب اما ان يكون بالنسبة الى الامر المعلوم او بالنسبة الى الامر النفس الامرى والاول لا يكون محل الريب وفى الثانى لا ريب فى حقنا الثانى ان
القاعدة وان كانت مطلقة مقتضية لثبوت التكليف لنفس الامر وبنحو ما هو ثابت للمشافهين وان لم نعلم بخصوصه الا انه مستلزم للتكليف بالمحال والعسر والحرج فى الاغراء
بالجهل وهذا التكليف قبيح للغائبين والمشافهين فيكون المتعين هو التكليف بالقدر المعلوم والمظنون بالظن المعتبر وح بعد اتيان الاجزاء المعلومة لا يكون الاتيان
محلا للريب معه لا يصح التمسك بالرواية والجواب عن الوجه الاول من وجوه ثلثة الاول قد حققنا سابقا عموم قاعدة الاشتراك مع كونها مجمعا عليها بين الاصحاب وموافقة
لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين ولاصالة الحقيقة فالمتبع هو الاشتراك حتى يثبت المانع الثانى سلمنا عدم ثبوت الدليل على كوننا مكلفين بالنفس الامر لكن
لا ريب عنده محتمل فيتحقق الصغرى ويصح الاستدلال الثالث سلمنا كوننا مكلفين بالمعلوم بالخصوص لكن فيما كان معلوم فى البين ولم يكن هنا معلوم لان التكليف
النفسى بالاكثر فى حقهم وفى نفس الامر كما لا نعلمه بخصوصه كذلك التكليف النفسى بالاقل بدون الزائد لا نعلم ثبوته فى حقهم وفى نفس الامر بخصوصه ويلزم من ذلك
عدم ثبوت كل منهما فى حقنا وح يلزم من ذلك عدم التكليف اصلا لا بالاقل ولا بالاكثر وهو خلاف الاجماع والضرورة وبالجملة المقدم اعنى كون التكليف مشروطا
بالعلم بالخصوص باطل وخلافه ثابت اعنى كفاية العلم الاجمالى بالتكليف النفسى الامرى مع ان الخصم لا يقول بذلك وكذا بالنسبة الى الاجزاء المعلومة لعدم العلم
بانها مطلوبة بشرط الانضمام او لا بشرط مع ان التكليف المقدمى موقوف على تعلق التكليف بذى المقدمة والمفروض انتفائه لعدم العلم بها فان قلت سلمنا اعتبار العلم
الاجمالى لكن الاجزاء المشكوكة لما لم يحصل العلم بلزومها اجمالا ولا تفصيلا فمقتضى القاعدة نفى وجوبها قلت ثبوت التكليف النفسى بالتركيب المجمل يكفى لتحقق
الصغرى وح فان قاعدة الاحتياط وكلامنا هنا انما هو فى اثبات المقتضى لا رفع المانع وسيجيء الكلام فيه ان شاء الله وعن الوجه الثانى بان التكليف بنفس الامر فى الموارد
المعلومة مع عدم مطابقته العلم للواقع سلمنا كونه تكليفا بالمحال وكذا التكليف بنفس الامر فى الموارد المظنونة بالظن المعتبر مع عدم مطابقته للواقع كونه مستلزما
للعسر والحرج لفرض انسداد باب العلم وكلامنا مع الخصم ليس فى هذه الموارد بل الكلام فيما لا يحصل العلم بنفس الامر بخصوصه ولا الظن المعتبر كك وان علمنا بالتكليف النفس الامرى
مرددا بين الاقل والاكثر وح نقول ان الخصم اما ان يكون مراده ان بعد ملاحظة قاعدة البراءة من العقل والشرع يحصل العلم او الظن المعتبر بعدم التكليف فى الاجزاء
المشكوكة فيكون هو المتعين لان التكليف بغيره ح يكون تكليفا بالمحال او العسر والحرج فهذا كلام لا طائل تحته لانا نمنع اولا جريانها فى المقام وثانيا نقول بعد ملاحظة
قاعدة الاحتياط بالنسبة الى التركيب المجمل يحصل العلم او الظن المعتبر بلزوم الاحتياط ويكون هذا اقوى كما سيجيء فى مقام التعارض واما ان يكون مراده ان على فرض
صحة قاعدة الاحتياط يكون الحكم باتيان المشكوكات وباتيانا لنفس الامر مستلزما للتكليف بالمحال او العسر والحرج مع كونه اغراء بالجهل فهذا ايضا فاسد اما الاول فظاهر
لانا نرى فى انفسنا امكان الاتيان بنفس الامر المردد بين الشيئين باتيانهما معا وفى الاقل والاكثر باتيان الاكثر واما الثانى فلما سيجيء من عدم لزوم العسر والحرج
لحالة التشبه من حيث هو واما الثالث فلان الاغراء بالجهل قبيح لو كان موصلا الى خلاف المطلوب واما الطلب الواقعى المردد بين الامرين عند المكلف لا يكون كك
لان اتيانهما معا موصل الى المطلوب ويكشف عن عدم التكليف بالمحال وعدم لزوم الاغراء بالجهل وقوعه فى العرف كقول المولى لعبده اجتنب عن المغصوب ثم علم العبد
شاة مغصوبا بين الشاتين وارتكب احديهما فلا ريب انه مستحق للمذمة عند العرف ويكشف عن ذلك ايضا وقوعه فى الشرع كما فى وجوب الجمع بين الوضوئين فى صورة اشتباه
المطلق بالمضاف لو كان المطلوب هو نفس الامر نعم عدم اتيان الغير بالنية مسلم لكنه خلاف الفرض للاتفاق على جواز اتيان المشتبه وعدم كونه مضرا سلمنا عدم ثبوت
التكليف بنفس الامر لكن لم يثبت عدمه فيحتمل ويصح الاستدلال سلمنا كوننا مكلفين بالمعلوم لكن فيما كان معلوم فى البين وليس هنا معلوم كما ذكرنا سابقا الثالث
منع المقدمة الثالثة اعنى لزوم ترك ما يحتمل الريب وذلك من وجهين الاول منع المقتضى لكون هذا الخبر ضعيفا لا يصح التمسك به وعلى فرض صحته انما هو من الاحاد
ولا يكون معتبرا فى المسائل الاصولية وفى الاول انه وان كان ضعيفا لكنه منجبر بعمل اكثر الاصحاب من الاخباريين والمجتهدين مع ان الخبر لا يكون منحصرا بذلك كما سيجيء
ذكره ان شاء الله واما قوله بان المسئلة اصولية فالجواب انها لم تكن اصولية صرفة ولا فرعية كذلك بل هى قاعدة كلية تابعة لصغرياتها لانها ان كانت اصولية كالشك فى
لزوم العمل بالدليل هل يكون مشروطا بالفحص ام لا فتكون اصولية وان كانت فرعية كالشك فى وجوب السورة فى الصلوة فتكون فرعية وفى الثانى تكون حجة واما
فى الاول فهى وان لم تكن بذاتها حجة لكن بانضمامها الى سائر المدارك تكون مظنونة او مقطوعة الحجية مع ان هذه القاعدة تكون موافقة لقاعدة الاولوية اعنى
لزوم دفع الضرر المحتمل فلا يضر عدم حجيته بنفسه مطلقا بل على المانع ان يقيم الدليل على خلافه ولكون قوله دع ما يريبك ماخوذا من الريب لا الريبة وهو بمعنى التهمة

بتصريح الجوهرى ويكون مفاد الحديث اتقوا من مواضع التهم ولا ربط له بالمقام وفيه انه ماخوذ من الريب وهو بمعنى الشك لا غير لصدق الامارات العرفية وتصريح الجوهرى
باتفاق الخصم فحمل الرواية على ما ادعى الخصم خارج عن اسلوب الكلام ولكون التمسك بهذه الرواية على وجوب الاحتياط مستلزما للتعيين فى المقام من وجوه ثلثة الاول ان
القول بلزوم الاحتياط تضييق فى حق العباد ويكون محلا للريب فيجب تركه فيلزم منه عدم القول بلزوم الاحتياط وفيه اولا ان التوسعة والقول بالبراءة ايضا محتمل
الريب وثانيا بان الحكم باللزوم لو كان من غير دليل يكون محلا يقينا واما لو كان مع الدليل فلا يكون محلا للريب ولا يكون واسطة فى البين ونحن ندعى الدليل فى
المقام وهو هذا الخبر الدال على لزوم الاحتياط وغيره وثالثا بان لزومه فى هذا المقام لا يستلزم العمل فى جميع موارد الريب لعله يكون لاجل احتمال التكليف النفسى وفى كون
الريب لاجل احتمال التكليف المقدمى بعد القطع بثبوت التكليف بذى المقدمة والقول بلزوم الاحتياط فى الثانى لا يستلزم القول بلزومه فى الاول لما ذكرنا سابقا
من ترجيح قاعدة البراءة على الاحتياط فى الشبهة الوجوبية النفسية وكذا التحريمية كما سيجيء والمقام ايضا كك لان احتمال الريب فى التضييق انما هو لاجل احتمال الحرمة النفسية
فلا يجب دفعه بمقتضى قاعدة البراءة بخلاف الشك فى الجزئية فانه يكون محلا للريب لاحتمال التكليف المقدمى وقاعدة الاحتياط هنا اقوى من قاعدة البراءة كما سيجيء فى
وجه الترجيح فيجب تركه فتدبر ورابعا سلمنا لزوم الاحتياط فى جميع موارد الريب لكن يلزم التناقض فى هذه الرواية لان مقتضاها نفى لزوم الاحتياط فى الاجزاء
المشكوكة ولزومه معا وح فيجب تخصيصها اما بالاول او بالثانى والاول مستلزم للزوم الاحتياط فى الشك فى التكاليف دون المكلف به وهو خلاف الاجماع والاولوية
القطعية فيتعين الثانى وهو المطلوب الثانى ان المشهور ذهبوا الى شرطية العلم بالوجه فى العبادة فح يكون محلا للريب ح اما ان يكون محصلا للعلم بالوجه ام لا وعلى
كل منهما يكون طرحا للرواية فى الموارد المشكوكة اما على الاول فلانه بعد تحصيل العلم بالوجه لا يكون عمله على وجه الاحتياط واما على الثانى فلانه ح يكون تاركا
لما يحتمل الشرطية وهذا ايضا طرح للرواية والجواب ان نزاع العلماء فى شرطية العلم بالوجه انما هو فيما امكن تحصيل العلم بالوجه واما فيما لا يمكن لاجل عدم الدليل
العلمى ولا الظن المعتبر ان كان بالدليل الرابع فكلهم متفقون على عدم لزوم تحصيل العلم بالوجه الواقعى لقبح التكليف بما لا يطاق مع ان الحق عدم شرطية العلم بالوجه
مع امكان تحصيله لبناء العقلاء على الامتثال على فرض الاتيان وان لم يكن عالما بالوجه ففيه فى المسئلة المفروضة يكون بطريق اولى مع ان المراد بلزوم تحصيل العلم
بالوجه اما ان يكون بحسب الواقع وان لم يكن منضما الى جهة الظاهر او يكون باعتبار انضمامه بالعلم بالوجه الظاهرى اعنى لزوم الاتيان بحسب الظاهر من باب قاعدة الاشتراك وغيره
من الاحتياط او البراءة فان كان المراد هو الاول فهو لا يجديه نفعا لعدم الملازمة بين الواقع والظاهر كما فى القياس وان كان المراد هو الثانى فمسلم وهو فى المقام موجود للعلم بلزوم
اتيان المشتبهات فى الظاهر بملاحظة قاعدة الاحتياط كما يحصل العلم بالوجه الظاهرى على عدم اللزوم بمقتضى قاعدة البراءة للقائل بالبراءة لان القائل بها ايضا لا يكون
عالما بالوجه الواقعى على ان العمل بالاحتياط دفع للريب من جهة احتمال الجزئية ومن جهة احتمال شرطية العلم بالوجه فالريب مشترك الورود بين المذهبين من البراءة
والاحتياط كما لا يخفى والجواب عنه هو الجواب عنه الثالث ان ترك نية الوجه فى العبادات يكون محلا للريب لذهاب بعض العلماء الى وجوبها او شرطيتها وهو موقوف
على العلم بالوجه ومنه يلزم نفى الاحتياط كما ذكرنا سابقا والجواب عنه قد ظهر الثانى منع صحة التمسك بالرواية لكونها معارضة بما هو اقوى منها وهو من وجوه الاول
ان هذه الرواية معارضة ببعض الروايات الواردة فى الاحتياط الدالة على الاستحباب منها ما روى عن مولينا امير المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك
بما شئت وتعليق الحكم على المشية ظاهر فى الاستحباب وهذا بالنسبة الى دلالة الامر على الوجوب اظهر فيجب صرفه الى الاستحباب ولو لم يكن اقوى لم يكن الامر بالعكس ح فيسقط
الاستدلال وفيه اولا ان المقام لا يكون من قبيل تعليق الحكم على المشية للفرق بين قوله ان شئت وفاشئت لكون الاول ظاهرا فى الاستحباب بخلاف الثانى فانه دال على
الوجوب فى المقدار الذى تعلق به المشية فالرواية دالة على الوجوب فى الجملة فى بعض الموارد وجواز الترك بالنسبة الى الزائد فتدبر كما فى الشبهة الوجوبية النفسية جواز الترك
واستحبابه فالمقام يبقى على وجوبه لعدم العلم بثبوت استحبابه مع اجماله ولا تكون منافية لما تمسكنا بها وثانيا سلمنا كونها دالة على الاستحباب فى جميع الموارد لكن دلالتها
هى من باب الظهور ويحصل التعارض بين الظاهرين ويمكن التصرف فى لفظ شئت بحمله على ما استطعتم او بحمل الامر الدال على الوجوب على الاستحباب او بحمل كل من الخبرين على
بعض الموارد من باب التخصيص ولا ريب فى اولوية التخصيص على المجاز لانا لا نسلم اولويته بالنسبة الى هذا المجاز بل الامر انما هو بالعكس لكثرة استعمال الامر فى الاستحباب
حتى قال صاحب المعالم بانه صار من المجاز المشهور قلت قد مر تحقيق ذلك والجواب عنه وحققنا اولوية التخصيص بل التخصيصين على المجاز لا طلبية حتى قيل
ما من عام الا وقد خص بل التخصيصين وكونه اقرب بحسب العرف فان قلت يلزم على هذا اعنى بقاء الامر على الوجوب اما تخصيص الاكثر او استعمال اللفظ فى المعنى الاعم
من الوجوب والاستحباب من باب عموم المجاز لاخراج الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية التى تكون مرجعها الى الشك فى التكليف وقد ذهب المحققون الى عدم جواز
الاول وكون الثانى من المجازات البعيدة قلت اخراج الموضوعات فرع الشمول وشمول هذه الروايات للموضوعات ممنوع لظهورها فى الشبهة الحكمية وعلى فرض تسليم
الشمول لا نسلم كونه من باب تخصيص الاكثر لان الشك اما ان يكون مرجعه الى الشك فى التكليف او المكلف به سواء كان فى الحكم او الموضوع ونقول باخراج الاول وعليه
لا يلزم تخصيص الاكثر بحسب النوع ولا الصنف ولا بحسب الفرد اما الاولان فواضح واما الثانى فلان الغالب فى المشكوك لو لم يكن متعلقا بالمكلف به لم يكن الامر بالعكس
فالحاصل ان التخصيص فى الروايات بعد ملاحظة اولويته فى ذاته مع كونه موافقا للعقل وذهاب المعظم يكون متعينا ووجوه التخصيص وان كان متعددة الا ان العمل باخبار
الاحتياط فى صورة الشك مع العلم الاجمالى فى البين هو المتيقن لان تخصيصها والعمل بها فى صورة الشك فى التكليف وعدم العلم الاجمالى فى البين مع انه خلاف
الاجماع يستلزم العمل بها فى صورة الشك فى المكلف به مع العلم الاجمالى بالاولوية القطعية والاجماع المركب وكذا العمل بها فى الشبهة التحريمية يستلزم العمل بها فى الشك
فى المكلف به بظهور الاجماع المركب والاولوية الظنية الجلية وكذا العمل بها فى تعارض النصين فى الشك فى المكلف به يستلزم العمل بها فيما ورد نص مجمل الدلالة او مجمل الارادة
بذهاب معظم الاصحاب بقاعدة التخيير لان الاول كما يكون منشأ للاجمال فى الحكم مع القطع بثبوت التكليف مع كون احتمال الوجوب مسببا من الامارات العقلائية
يكون الثانى كك وكذا بالنسبة الى سائر الاحتمالات العقلائية كقول الفقيه او الخبر الضعيف فتدبر وح يكون المتعين تخصيص ما دل على الوجوب بصورة الشك
فى المكلف به وتخصيص الاخبار الدالة على الاستحباب بغيره سلمنا عدم اولوية التخصيص على المجاز وح غايته الاجمال ويجب الرجوع الى المرجحات الخارجية ولا ريب

ان

ان المرجحات الخارجية من الشهرة المنقولة والمحققة وكثرة العدد والاستفاضة تكون مع ما دل على الوجوب فيجب اخذه وطرح المخالف رابعا سلمنا عدم الترجيح الخارجي ايضا وح فيتساقطان ويسقط الاستدلال ويكون المرجع الى العقل ولا ريب ان العقل حاكم بلزوم تحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بثبوت الاشتغال ولو لم يكن حاكما يجب الاحتياط بالاستصحاب ايضا بمقتضى القاعدة الاولوية كما مر في صدر المبحث الثاني ان هذه الرواية معارضة بالادلة الدالة على البراءة من العقل والشرع اما العقل فلانا نرى ان المولى لو قال لعبده ركب هذا المعجون وبين اجزائه للعبد مع كون اختراع المعجون من جانب المولى ثم حصل الشك للعبد في شيء بانه هل يكون لهذا الشيء دخلية في هذا التركيب ام لا مع كونه عالما بعدم صدور البيان من جانب المولى او كونه شاكا في خصوصيات اخر بالنسبة الى المشكوك لا ريب في ان بناء العقلاء لا يكون على لزوم الاتيان ولو تركه معتذرا بعدم البيان مع كون العبد مطيعا ومنقادا غاية الاطاعة والانقياد لا يكون مستحقا للمذمة ولو عاقبه المولى يكون مذموما عند العرف والعقلاء والمقام ايضا كذلك لانا كنا قاطعين بصدور التكليف من جانب الشارع باصل التركيب مع العلم بصدور البيان من جانبه بالنسبة الى بعض الاجزاء وشككنا في مدخلية بعض اشياء اخر مع العلم الحاصل من اصالة عدم البيان بعده لو كنا شاكين فيه واذا كان كذلك فلا يجب اتيانه هذا بالنسبة الى الاجزاء المشكوكة واما بالنسبة الى نفس التركيب فلان كلا من الاقل والاكثر لم يثبت مطلوبيته بخصوصه والعقل حاكم بقبح تكليفه ولكن يجب الاخذ باحد الامرين لئلا يلزم المخالفة القطعية واما الشرع فنهاية قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر ونهي فنقول ان هذا المشكوك مما لم يرد فيه امر في نفس الامر بانضمام اصالة عدم حدوث البيان او بانه مما لا يعلم ورود الامر فيه لما قلنا من انصراف الحديث الى صورة العلم وكلما كان كذلك فهو مطلق فكذلك فلك ان اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فللرواية وهذا اقوى مما دل على لزوم الاحتياط من حيث الدلالة لدوران الامر بين حمل الامر على الاستحباب او ارتكاب التخصيصين ولا ريب ان الاول اولى ولو لم يكن الامر بالعكس فيتساقطان ويرجع الى العقل ولا ريب ان العقل حاكم بقبح التكليف من غير صدور البيان والعلم بالبيان والجواب عن الاول من وجوه ثلثة الاول انا لو كنا عالمين بالعلم الوجداني بعدم صدور البيان من جانب المولى كما في صورة كون المخاطب مشافها مع صدور البيان من جانب المولى بالنسبة الى ما علم وسكوته من غيره بحيث يظهر من حاله الاختصار فنسلم ان بناء العقلاء على عدم لزوم الاتيان لكنه يكون من باب استفادة عدم اللزوم من الظهور الناشي من اطلاق الحال وكون السكوت في مقام البيان مفيدا للحصر كما في الظهور الناشي من اطلاق اللفظ ولا يكون هذا من باب قاعدة البراءة على فرض حصول الاجمال في الدليل والمقام انما هو من قبيل الثاني كما لا يخفى فهو خارج عن محل الفرض واما الصورة المفروضة اعني صورة القطع بثبوت التكليف من جانب المولى باصل التركيب المجمل باعتبار اجمال الدليل مع العلم ببيان بعض الاجزاء مع سكوته لما يحتمل المانعية عن البيان من التقية وغيره فيجب لو يظهر منه الاجمال او مع العلم بحدوث البيان الخاص والشك في الدلالة او الارادة او القطع بحدوث بيان العام على اخبار البراءة والاحتياط والشك في الترجيح فشك في تحقق صحته وترتب اثره بدون اتيان شيء معلوم بمجمل مدخليته مسببا من امارة مع القطع بان دخوله لا يكون مضرا بل اقله الحسن ولا ريب ان بناء العقلاء على لزوم الاتيان كما لو فرضنا حصول القطع للمريض بكونه مامورا من جانب الطبيب الحاذق بتركيب المعجون لعلاج مرضه وحصل له القطع بمدخلية بعض اشياء مع كونه شاكا في مدخلية اشياء اخر بحيث يحصل الشك في ترتب الاثر بعدم اتيان الاجزاء المشكوكة مع علمه بصدور البيان منه بالنسبة الى هذه المشكوكة مع عروض الاجمال والشك له في اصل الدلالة على الوجوب او الاستحباب او في ارادة احد الامرين باعتبار السوانح واضمحلال القراين الموجودة في مقام الشفاه مع قطعه بعدم كون دخوله مضرا بل مع قطعه بحسن دخوله ولم يمكن تحصيل العلم مع قطعه بعدم امكان اعادته وقت الحاجة فلا ريب ان بناء العقلاء على لزوم الاتيان ويكون التارك له مذموما عندهم ويعدونه سفيها وما لا مبالاة له في امره ولا معنى لوجوب الاتيان الا هذا وان شئت فافرض مثالا اخر كان يحصل القطع للعبد الغائب بكونه مكلفا من جانب مولاه كساير عبيده باتيان شيء مركب مع علمه بلزوم اتيانه بعض الاجزاء في اصل التركيب مع كونه شاكا في بعض شيئا اخر لكون الدليل الدال على الحسن مجملا من انه على سبيل اللزوم او مجرد الحسن فلا ريب انه لو اكتفى باتيان الاجزاء المعلومة دون المشكوكة التي يكون منشاء الشك في الامتثال يكون مذموما عند العقلاء ولا معنى للوجوب الا هذا وما فرض الخصم من حصول العلم من اصالة العدم بعدم البيان ففي هذه الصورة يكون بناء العقلاء على عدم لزوم الاتيان فاسد من وجهين الاول انه احتمل حدوث البيان الخاص في مجمل الدلالة او الارادة وكذا العام لاخبار البراءة والاحتياط يقينيا ولو لم يكن الثاني اعني اخبار الاحتياط في المقام اقوى لم يكن الامر بالعكس فيكون ح شكا في الحادث ولا يكون الاصل جاريا الثاني لو فرضنا جريان الاصل بالنسبة الى الاجزاء المشكوكة لكن لا نسلم كون بناء العقلاء على عدم لزوم الاتيان فيما لم يكن اطلاق لفظا او حالا يقتضي عدمه بل حاكم باللزوم كما مر سيما مع كون الاجمال حاصلا بعد كثرة السوانح واضمحلال القراين الموجودة في حال الشفاه فتدبر سلمنا عدم ثبوت بناء العقلاء على اللزوم لكنه لم يثبت على عدم اللزوم فتكون القاعدة الاولية اعني لزوم دفع الضرر المحتمل سليمة عن المعارض ولو سلمنا كون بناء العقلاء على عدم اللزوم لكنه حجة ما لم يكن دليل على اللزوم والدليل موجود وهو الوجوه الدالة على لزوم الاحتياط من الاخبار والاستصحاب وغيرهما مما سيجيء هذا بالنسبة الى الشيء المشكوك واما الجواب عن حكم العقل بنفي التكليف بالنسبة الى التركيب فيظهر جوابه والجواب عن الثاني اعني الاخبار الدالة على نفي التكليف من غير بيان او من غير العلم بالبيان بان الاستدلال بالرواية اما ان يكون بالنسبة الى التركيب من الاكثر او يكون بالنسبة الى الجزء المشكوك فان كان المراد هو الاول فهو فاسد لكون العلم موجودا ان كان المراد به الاعم من الاجمالي والتفصيلي وان كان المراد به هو العلم بالخصوص فكما انه بالنسبة الى الاكثر غير متحقق كذا بالنسبة الى الاقل غير متحقق ويلزم من ذلك نفي التكليف من كلا الطرفين ويلزم من ذلك القطع بالمخالفة وهو مخالف للاجماع والضرورة وهو باطل فالمقدم اعني حمل العلم على الخصوص مثله لكون المستلزم للبطلان باطلا وح فلا بد من حمل العلم بالتكليف في الروايات على الاعم ومعه لا يصح التمسك بها في صورة العلم الاجمالي ويكون ما دل على الاحتياط سليما عن المعارض لا ان تشمل الادلة ويرتكب في دفع مخالفة الاجماع اخذ احد الفردين لئلا يلزم المخالفة القطعية وخلاف الضرورة لانه فاسد لان لزوم المخالفة وخلاف الاجماع يكشف عن بطلان المقدم اعني حمل العلم على الخصوص فلا بد من حمله على الاعم فلا تشمل المقام ولو اغمضنا العين وقلنا باستلزامه نفي التكليف بالمرة فان لم يكن مخالفا للاجماع والضرورة فيجب اخذه وان كان مخالفا فهو يدل على ثبوت التكليف مجملا وبطلان اجراء اصالة البراءة في الكل ولا يدل على ثبوت التكليف باحد الامرين بل لا بد من تعيينه بالدليل والقاعدة الاولوية الحاصلة من قاعدة الشغل والتتبع والخطابات اللفظية والضرر واخبار الاحتياط تقتضي كونه مكلفا بالمعين لو لا قيام المستلزم للجمع في التباين

والثاني

واخذ الاكثر في المقام احتياطا لاحتماله او رجح اخذه باحدهما ظاهرا اما ان يكون على سبيل التعيين او التخيير والاول فاسد للزوم التحكم لعدم الدليل عليه وكذا الثاني لعدم الدليل الدال عليه لا من العقل ولا من الشرع اما العقل فلان حكمه بالتخيير انما هو فيما لا يمكن الجمع واتيان شيء يحصل به القطع بالامتثال كالاكثر وكذا الطرح مع عدم الترجيح في البين والطرح هنا وان كان غير ممكن لكن اتيان شيء يحصل به القطع بالامتثال موجود في البين وكذا الترجيح موجود في جانب اخذ الاكثر بما مر ويجيء واما الشرع فلانه منحصر في تعارض النصين فيما لا يمكن الاحتياط والاحتياط في المقام ممكن مع انه على فرض تسليم كون حمل العلم فيهما على العلم بالخصوص وشموله للمانع فيه يكون معارضة باخبار الاحتياط والنسبة بينهما ح يكون من باب التباين واقرب التصرفات هو تخصيص كل منهما ببعض الموارد بالتفصيل بين العلم الاجمالي والعدم وتخصيص البراءة بالثاني كما قلنا او لا ويتعين العمل باخبار الاحتياط في هذا المورد والعمل باخبار البراءة في صورة الشك في التكليف لكون صورة العكس خلاف الاجماع سلمنا عدم اولوية هذا التخصيص لكن لم يثبت اولوية تخصيص او تصرف اخر فيما ذكرنا والترجيح الخارجي من ذهاب المعظم انما هو مع اخبار الاحتياط سلمنا عدم الترجيح اصلا وح يتساقطان ويكون استصحاب التكليف والعقل القاطع بلزوم تحصيل القطع بالامتثال سليمين عن المعارض مع انه لو لم يتم فتكون القاعدة الاولوية سليمة عن المعارض واخبار البراءة ينصرف الى نفس الامر والقدر المتيقن المخرج منها هو صورة عدم حصول العلم سنخا والمقام يبقى تحت القاعدة الاولوية بل يستدل بمفهومها على ثبوت التكليف هنا مجملا وان كان المراد هو الثاني اعني الاستدلال بالرواية على عدم لزوم الجزء المشكوك بانه مما لم يرد فيه بيان في نفس الامر بضميمة الاصل او من باب عدم العلم بالبيان نظرا الى انصراف الخبر الى المعلوم فهو ايضا فاسد من وجوه اما بالنسبة الى الاول فلما عرفت سابقا من عدم جريان الاصل للقطع بحدوث البيان الخاص في بعض المقامات مع الشك في الدلالة او الارادة وبحدوث البيان العام من الاخبار البراءة والاحتياط مع كون الثاني اقوى مطلقا ويسقط الاستدلال بالرواية ويكون الاستدلال باخبار الاحتياط بالنسبة الى نفس التركيب والجزء المشكوك سليما عن المعارض لتحقق الريب في كل من الموردين واما بالنسبة الى الثاني فاولا بان الاستدلال بالرواية موقوف على العلم بعدم التكليف في نفس الامر كما هو الحقيقة والانصراف الى المعلوم في التكاليف المقدمية بعد القطع بثبوت التكليف بذي المقدمة ممنوع لعدم الدليل عليه لا من العقل ولا من الشرع وثانيا سلمنا الانصراف الى المعلوم لكن المتبادر من الاطلاق من قوله مطلقا هو الاطلاق بحسب الذات لا بالنسبة الى الغير وهو لا يكون منافيا لوجوب المقدمة وثالثا بان المتبادر من الامر من قوله حتى يرد فيه امر هو الامر النفسي اما بالتبادر الوضعي بناء على كونه مجازا في الوجوب المقدمي او بالتبادر المبين العدمي بناء على كونه موضوعا للقدر المشترك ويلزم من ذلك فيما لا يعلم ورود الامر النفسي نفي التكليف النفسي لا التكليف المقدمي ورابعا بان دلالة اخبار الاحتياط على لزوم الاتيان في الواجب المقدمي تكون اقوى من دلالة اخبار البراءة على نفيه لظهور اخبار البراءة في نفي التكليف النفسي فيجب تخصيصها به وخامسا سلمنا عدم الترجيح وح فبعد التعارض لا بد من التصرف اما بحمل الامر على الاستحباب او التخصيص في الروايتين والثاني اولى وعلى الثاني فاما ان تخصص اخبار البراءة بصورة الشك في التكليف النفسي واخبار الاحتياط بصورة الشك في التكليف المقدمي او العكس والثاني خلاف الاجماع و الاول هو المطلوب وسادسا سلمنا عدم الترجيح من حيث الدلالة لكن الترجيح الخارجي من الشهرة انما هو مع الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط فيجب اخذها وسابعا سلمنا عدم الترجيح في البين فيبقى الاستصحاب والعقل الحاكم بلزوم تحصيل البراءة اليقينية ولزوم دفع الضرر المحتمل سليمين عن المعارض الثالث من المعارضات ان هذه الرواية معارضة باستصحاب عدم لزوم اتيان هذا الشيء المشكوك قبل زمان البلوغ ولا ريب ان هذا اقوى من خبر الاحتياط لما ذكرنا سابقا من ترجيح الاستصحاب على القاعدتين عند التعارض فيجب اخذه والجواب عنه اولا ان هذا الاستصحاب لم يكن جاريا لكونه شكا في الحادث للقطع بثبوت الطلب في الجملة فكما ان الاصل عدم اللزوم فكذا الاصل عدم الاستحباب وثانيا بانه لم يكن جاريا ايضا لان المراد بعدم اللزوم ان كان هو الوجوب النفسي فلا ان مسلم لا يحتاج الى الاستصحاب وان كان هو عدم وجوب المقدمة اعني عدم جواز خالة في التركيب السابق فهو موقوف على فرض التركيب لو فرض فوجوبه في السابق ايضا مشكوك كالان وعدم لزوم اتيانه في السابق انما كان لعدم لزوم اتيان التركيب وما لو فرض لزوم اتيان التركيب في السابق لم يكن عدم لزوم اتيان هذا الجزء يقينيا فلم يكن مستصحب يقيني في البين حتى يستصحب وثالثا بانه معارض باستصحاب بقاء التكليف هو اقوى لكونه مزيلا لان الشك في لزوم الجزء والعدم مسبب عن الشك في جعل التركيب بانه ان كان هو الاكثر فيكون الجزء واجب الاتيان بعد او ان كان هو الاقل فلا يكون لازما وبتعبيره او لم يكن الامر بالعكس سلمنا عدم كونه مزيلا لكن لم يكن الامر بالعكس ايضا فبعد الاعتضاد بقاعدة الاشتغال والشهرة سلمنا عدم الترجيح فيتساقطان وتكون اخبار الاحتياط سليمة عن المعارض الرابع ان هذه الرواية معارضة بالادلة النافية للعسر والحرج لانه لا ريب على فرض لزوم اتيان المشكوكات في التركيب يلزم العسر والحرج وهي اقوى فيما كانت النسبة بينهما وبين المثبت عموما من وجه لو كان اجتهاديا كما سيجيء في اخر المبحث ففيما كان المثبت فقاهتيا كالمقام فبالاولوية والجواب عنه من وجوه الاول ان الكلام انما هو في المشتبه من حيث هو مع قطع النظر عن العسر والضرر وامثالها حتى يثمر فيما كان خاليا عن المانع كما على فرض انفتاح باب العلم في الاغلب وندرة المشتبهات وكان المتعين فيه العمل بالاصل من البراءة او الاحتياط الثاني انه يصح لو قلنا بانسداد باب العلم في اغلب الموارد وعدم حجية الظنون لكن قد حققنا حجيته في حجية المظنة على فرض الاحتياط وهذا المحظور اقوى من العمل بالظن وعلى فرض حجية الظنون في اغلب الاسباب كالخبر الصحيح والموثق والحسن والضعيف المنجبر والاجماع المنقول والشهرة والاستقراء والاولوية الجلية تكون موارد المشتبه مما لم يكن فيه ظن معتبر قليلة ولا يلزم على فرض الاحتياط العسر والحرج خصوصا على مذهبنا من صحة التمسك بالاطلاقات اما في غيرها يثبت فيه الحقيقة الشرعية فواضح واما فيما ثبت كما في الالفاظ المتداولة فلكوننا قائلين بالاعمية وح تكون هذه الاطلاقات نافية في التركيب الا فيما كان له معارض اقوى فيها على فرض الاقتصار في الاحتياط على الاحتمالات المسببة من الامارة كقول الفقيه او خبر الضعيف لا المسبب الامكان الذاتي كما سيجيء لان القول بلزوم الاحتياط فيه على هذا الفرض لا يستلزم العسر والحرج لقلة المشتبهات الثالث ان العسر والحرج لا يستلزم كثرة المشتبهات كما في الصلوة فان فيها ما يقتضي بعض تقديم السلام علينا وبعض تقديم السلام عليكم ومنها التسبيح في الاخيرتين على فرض اختياره فان بعض يوجب جهره وبعض يحرمه والاحتياط فيهما موجب لتكرار الصلوة ثانيا وهو عسر مع قلتها الثالث ان ان غاية ما يسلم هو رفع عموم الاحتياط وهو اعم من عموم البراءة ومن التبعيض اما في الشك في الركنية والبراءة في غيرها او القول بالاحتياط

الاستغاثة فقال بعض بوجوبها وبعض بتحريمها ومنها السلام

في مظنون التكليف او البراءة في غيره او القول بالاحتياط في تعارض النصين والبراءة في غيره او بين الاستصحاب بالقول بالاحتياط في مظنون التكليف في ظن كان عدم
اعتباره بالاصل كالشهرة والبناء في غيره وهكذا الا ان يقال ان هذه التبعيضات خلاف الاجماع والدليل كما حقق في حجية المطلق الخامس ان هذه الرواية معارضة بما دل
على القرعة في كل امر مشكل والجواب عنه مع انه قد سبق في الثالث من وجوه الاول انه ضعيف ولا يكون له عامل في المقام عن الاحكام الثاني ان الاشكال انما هو في
مقام التحير وبعد فرض امكان الاحتياط لا يكون المقام مقام التحير فلا يصح الاستدلال بالرواية الثالث ان النسبة بين المتعارضين انما هو من قبيل العموم والخصوص المطلق
لعدم جريان الاحتياط في مثل المحذورين وبعض صور التقاسيم بخلاف القرعة فانها تشمل جميع الموارد واللازم ح تخصيصها بما دل على لزوم الاحتياط الرابع ان الترجيح
الخارجي من كثرة العدد واصحية السند الموافقة لعمل الاصحاب انما هو مع اخبار الاحتياط الخامس بعد تسليم عدم الترجيح واللازم ح الرجوع الى العقل وهو حاكم بلزوم تحصيل
القطع بالامتثال ودفع الضرر المحتمل السادس ان هذه الرواية معارضة بالادلة الناهية عن العمل بما وراء العلم والجواب عنه من وجوه مع انه يظهر مما سبق الاول ان
هذا الاستدلال مستلزم للدور لان بطلان الاحتياط يكون موقوفا على حرمة العمل بما وراء العلم وهي موقوفة على قاعدة الاحتياط لانها من مداركها فيلزم ان يكون
بطلان قاعدة الاحتياط فيه الثاني ان بعد دلالة الادلة على لزوم الاتيان فالاحتياط لا يكون عملا بما وراء العلم بالوجه الظاهري وهو المناط الثالث انه يلزم تخصيص الادلة
الناهية بصورة امكان تحصيل العلم او الظن المعتبر بالوجه الواقعي لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق والمفروض ان المقام مما لا يمكن تحصيل العلم فيه ولا الظن المعتبر وان
كان اعتباره ثابتا بالدليل الرابع ان هذا يرد ايضا على القول بالبراءة لانه ايضا عمل بما وراء العلم فالجواب هو الجواب ومن الروايات الدالة على لزوم الاحتياط هي ما ذكرنا
في الشبهة الوجوبية الدائرة بين الوجوب والاباحة في تعارض النصين وغيرها ومنها ما روى عن الحسين بن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح
قال كتبت الى العبد الصالح يتوارى القرص ويقبل الليل ارتفاعا ويستر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا فاصلي حينئذ وافطر ان كنت صائما او
انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك ومنها ما رواه الشيخ عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن
بن الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء قال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت
ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا الامر الثاني من الوجوه الدالة على
لزوم الاحتياط الاستصحاب وهو من وجهين الاول كونه جاريا بالنسبة الى نفس التركيب وهو ايضا من وجهين الاول ان بعد ما علم ثبوت التكليف باصل التركيب في حق
المشافهين يثبت في حقنا بضميمة قاعدة الاشتراك وهو مجمل بين الاقل والاكثر وبعد القطع بثبوت التكليف واتيان الاقل يكون ارتفاعه محل الشك ومقتضى
الاستصحاب بقائه ولا يحصل اليقين برفعه الا باتيان الاكثر وهو المطلوب الثاني انه لو لم يثبت كوننا مكلفين بما ثبت للمشافهين من اصل التركيب لم يثبت ايضا
كوننا مكلفين بالتركيب بقدر ما علم من اجزائه وح يثبت التكليف بامر مجمل وبعد اتيان الاجزاء المعلومة دون المشكوكة يكون ارتفاع التكليف المجمل في محل الشك
ومقتضى القاعدة بقائه الثاني جريانه بالنسبة الى الاجزاء المعلومة بان لزوم اتيان الاجزاء المعلومة يقيني وبعد اتيانها دون المشكوكة يكون ارتفاع تكليفها في
محل الشك لان القطع بالارتفاع انما يحصل بعد القطع بارتفاع التكليف بالنسبة الى ذي المقدمة وهو في محل الشك ومقتضى القاعدة بقائه ويمنع جريان الاستصحاب
في المقام لانه اما ان يكون بالنسبة الى التركيب بقدر ما علم اجزائه او يكون بالنسبة الى التركيب النفس الامري اما الاول فبعد اتيان الاجزاء المعلومة يحصل
القطع بالارتفاع واما الثاني فبانه لم يثبت ما يمنع ثبوت التكليف في حقنا ازيد مما علم في حق المشافهين بضميمة اصالة عدم البيان او يمنع قاعدة الاشتراك
فاسد لما مر سابقا في مقام التمسك باخبار الاحتياط وكذا معارضة هذا الاستصحاب باستصحاب عدم لزوم الجزء المشكوك قبل زمان البلوغ او سائر الادلة الدالة على
البراءة من الاخبار والايات والعقل او بما دل على نفي العسر او بما دل على القرعة او بما دل على حرمة العمل بما وراء العلم فاسد يظهر الجواب عن كلها مما ذكرنا سابقا
في مقام ذكر المعارض للخبر الدال على لزوم الاحتياط بل الجواب عنها هنا يجري بالاولوية لان الاستصحاب اقوى من البراءة والاحتياط لما ذكرنا سابقا من انه مقدم
عليهما في مقام التعارض الثالث من الوجوه الدالة على لزوم الاحتياط قاعدة الاشتغال وهي من وجوه ثلثة بعين ما مر في الاستصحاب ويرد عليه الايرادات الواردة
في الاستصحاب والجواب هو الجواب الذي ذكرنا الرابع من الوجوه وجوب مقدمة الواجب بيانه ان هذا الشيء المشكوك يحتمل ان يكون وجوده مقدمة للصلوة
المأمور بها فيكون اتيانه واجبا لما حققنا في بحث مقدمة الواجب من ان تلك المقدمات الاحتمالية انما تكون كتلك المقدمات القطعية في كونه سببا لترتب العقاب
على ترك ذي المقدمة الحكمية في زمان ترك المقدمة سواء كان الاحتمال مقطوعا او مظنونا او مشكوكا او موهوما لو كان الظن المخالف من الظنون الغير المعتبرة
والايرادات الواردة على هذا الوجه مع الجواب عنها يظهر مما ذكرنا في الاستصحاب لا يقال ان الاستصحاب وقاعدة الاشتغال ومقدمة الواجب مدرك واحد فيما كان المستصحب
من الامور التكليفية فلا يحسن جعلها مدارك ثلثة لانا نقول لا تكون هذه الامور مدركا واحدا للانفكاك عن الاخر بين الاستصحاب والاشتغال فيظهر في الكلي المشكك
فان بعد ثبوت التكليف وعند اتيان المكلف للفرد الظاهر وانتفائه يجري الاستصحاب بالنسبة الى الفرد النادر دون قاعدة الاشتغال وقبل اتيان فرد الظاهر
مع امكان اتيانه يجري قاعدة الاشتغال دون الاستصحاب وفي بعض موارد اخر يجري كل منهما واما الانفكاك بينهما وبين المقدمية فيظهر فيما لم يحصل القطع
بالتكليف مع ثبوت التكليف بنفس الامر كما في اللحوم المشتبهة فان المقدمية تجري وتقتضي لزوم الترك ولا يجري القاعدتين ويظهر ايضا فيمن حصل له
الظن بعروض الموت في اخر وقت الصلوة الظهر مثلا فان المقدمية تكون مقتضية للزوم التقديم ولا يجري الاستصحاب ولا الاشتغال اما الاول فلانه يحتمل ان اما
ان يكون قبل الاتيان فعل او بعده وعلى الاول يكون قاطعا ببقاء التكليف وعلى الثاني يكون قاطعا بارتفاعه واما الاشتغال فلان مقتضاه اتيان شيء يحصل
به القطع بالامتثال ولا ريب انه لو كان باقيا الى اخر الوقت واتى به يحصل القطع بالامتثال كاتيانه في اول الوقت فلا يكون هذا من باب تحصيل القطع بالامتثال
بل انما يكون من باب تحصيل القطع بالامتثال ومقتضى قاعدة الاشتغال هو الاول لا الثاني فتدبر الخامس من المدارك لزوم دفع الضرر المحتمل والايرادات
الواردة عليه من نفي الضرر اما باخطار ادلة البراءة او منع قاعدة الاشتراك والجواب عنها يظهر مما سبق السادس بناء كل اهل العقول وجه يظهر مما سبق

والايرادات

والايرادات الواردة عليه من نفي حجيته او نفي اعتباره بملاحظة اخبار البراءة والجواب عنها يظهر مما سبق السابع الشهرة العظيمة لان الاخباريين بين القائلين
بالاحتياط في صورة الشك في التحريم النفسي بل منهم القول بالاحتياط في التحريم الغيري بطريق اولى ويقولون به ايضا بل قال بعضهم باني نرجح حاتما في المسئلة
واما المجتهدون رضوان الله عليهم فما نرى من اكثرهم في الكتب الفقهية هو الاحتياط في هذه الموارد والقول بتخصيص كلامهم بصورة تعارض النصين فاسد لكونه
منافيا لادعاء الشهرة من اغلبهم على التخيير في تعارض النصين والوجوه التي ذكرنا يكون بعضها مقطوعة الحجية بنفسها كالاستصحاب وقاعدة الاشتغال ووجوب
مقدمة الواجب وبناء كل اهل العقول ولزوم دفع الضرر المحتمل لكونها عقلية وعرفية ولو لم يكن كل واحد منها مقطوعة الحجية فلا ريب ان من اجتماع الكل يحصل
القطع بالاعتبار فيكون متبعا سواء كانت المسئلة اصولية او فرعية والادلة للقائلين بالبراءة الاخر من الوجوه التي ذكرنا من منع الثبوت في حق المشافهين
ازيد مما علم او منع الثبوت في حقنا ازيد مما علمنا باعتبار استصحاب عدم اللزوم والاخبار الدالة على نفي التكليف في صورة عدم العلم كقوله كل شيء مطلق حتى
والادلة النافية للعسر والحرج وبناء العقلاء وقد عرفت فساد كل منها فلا يحتاج الى ذكرها عليحدة هذا وجه بطلان البراءة الكلية واما التفصيل بين
المشكوك البدوية والاثنائية بلزوم الاحتياط في الاول والبراءة في الثاني فلنذكر في الاول ما ذكرناها وفي الثاني وجوه الاول ان المكلف المتيمم على الوجه الشرعي
مثلا لو وجد الماء في بدو الصلوة يصح دخوله في الصلوة اتفاقا ولانه اما ان لا يكون له تكليف اصلا او يكون وعلى الثاني اما ان يكون مكلفا بالواقع او
بالظاهر والاول بديهي البطلان والثاني باطل ايضا والا يلزم التكليف بالمحال فتعين الثالث وهو المطلوب وبعد دخوله في الصلوة مع وجدان الماء
في اثناء الصلوة يحصل له الشك في كون وجود الماء ناقضا ومبطلا لها وتكون الصحة مرتفعة او لا يكون كذلك بل تكون باقية ومقتضى الاستصحاب بقاء
الصحة وعدم لزوم الطهارة المائية مع استيناف الصلوة وكذا لو دخل في الصلوة على الوجه المعتبر ثم حصل له الشك في اثناء الصلوة في بقاء الصحة و
ارتفاعها باعتبار عروض القهقهة او باعتبار الشك في لزوم الطمانينة عقيب الحمد وعدمها وتركها فيحصل الشك في ارتفاع الصحة وبقائها مقتضى
الاستصحاب بقائها الثاني ان بعد دخوله في الصلوة على الوجه الصحيح كان اللازم عليه اتمام الصلوة وبعد عروض الشك في الاثناء باعتبار عروض احد ما ذكرنا
يحصل له الشك في لزوم الاستيناف ولزوم الاتمام مقتضى الاستصحاب هو الثاني وح تكون مامورا بالاتمام ويكون صحيحا للاجزاء الثالث ان بعد دخوله في
الصلوة على الوجه المعتبر الظاهري مع اتيانه بالاجزاء قبل عروض الشك وبعده يحصل له الشك في ان اتيان الاجزاء المأمور بها على الوجه الظاهري هل يكون
مجزيا بفقدها عن الواقع ام لا مقتضى القاعدة اعني البراءة عن التكليف زائدا على التكليف الظاهري هو الاجزاء واذا ثبت صحة الاجزاء السابقة في الواقع
يكون اتيان ما بقي من الاجزاء صحيحا للقطع بكون صحة الاجزاء ثابتة الرابع قوله تع لا تبطلوا اعمالكم بان هذا عمل وكل عمل يكون ابطاله منهيا عنه و
النهي عن الشيء مقتضي للامر بضده فيكون مامورا بالاتمام واذا كان مامورا بالاتمام فيكون العمل صحيحا لان الصحة ليست الا موافقة الامر وهذه
الوجوه واردة على ادلة الاحتياط لان مع استصحاب الصحة وغيره فلا ريب فيه فلا تشمله ادلة الاحتياط وفيه ان تلك الوجوه فاسدة وتكون ادلة الاحتياط
جارية مقتضية للزوم سالمة عن المعارض وتوضيحه يقتضي بيان اقسام الشك المتعلق بالعبادة وهو انه اما ان يكون الشك حاصلا قبل الدخول
في التركيب بفرض المسئلة كما هو قاعدة الفقيه لفرضها واثبات الحكم لها حتى يعمل في مقام الاحتياج في الوقوع او يفتي فيفرض ان المتيمم لو وجد الماء بين
الصلوة فهل لا يصح الدخول فيها كما لو وجد الماء قبلها او لا كما لو وجد بعد الفراغ او يكون حاصلا في اثناء التركيب بفرض عدم التفاته الى هذا
الموضوع او عدم استنباط حكمه والفحص عنه ثم بعد الدخول عرض الشك بوجود الماء او يكون حاصلا بعد الفراغ منه وعلى اي منها اما ان يكون المشكوك
من الاجزاء البدوية كالتكبيرة او الاثنائية وعلى اي منها فاما ان يكون المشكوك من الاشياء الغالب الوقوع كالشك في وجوب السورة او نادر الوقوع
كوجود الماء في اثناء الصلوة فاما في المشكوك البدوي كالتكبيرة ففساده واضح واما في الاثنائي كما ذكرنا مع كون الشك قبل الدخول فاما ان يكون
بعد الفحص او قبله وعلى الاول فلو رجح قوله تع فان لم تجدوا ماء فتيمموا بانه المقتضي للصحة مطلقا سواء وجد الماء بعده او لا اخرج الوجدان قبل الدخول
بقي المقام تحته صحيحا فلا يحتاج الى استصحاب الصحة ولو رجح ما يقتضي فساد التيمم بوجود الماء مفسد ولا يبقى الاستصحاب ولو كان مجملا او متعارضا مع
عدم الترجيح فلم يثبت الصحة حتى يستصحب بل يرجع الى البراءة او الاحتياط كل على مذهبه وعلى الثاني اعني قبل الفحص سواء كان قاصرا عنه او مقصرا بامكانه
الفحص عن الادلة ولا يتفحص فالتمسك بالاستصحاب في القاصر فاسد من وجوه الاول ان الصحة لم يثبت حتى يستصحب الثاني ان على فرض عدم الفحص العين فالشك
فيه سار ولا يكون الاستصحاب فيه حجة وتوضيحه في المقام ان الشك في البقاء قد يرجع الى الشك في الحدوث واقعا كما في المقام لان الشك في بقاء الصحة انما
يرجع الى ان الفاقد للماء في اول الصلوة مع وجدانه في البين هل يكون مندرجا تحت المنطوق اعني قوله تع فان لم تجدوا ماء فتيمموا حتى تكون الصحة حادثة في
اول الامر وباقية او يكون مندرجا تحت المعارض من المفهوم وغيره حتى لم تتحقق الصحة الواقعية في اول الامر وكانت هذه الصحة معتقدة غير واقعية بعدم ظهور
الماء فان رجح المنطوق في المقام لم يبق الشك في البقاء حتى يحتاج الى الاستصحاب ولو رجح المعارض لم يبق شك في الارتفاع وعدم حدوثها ولو لم يرجح احد
الامرين يكون حدوث الصحة في الواقع مشكوكا لعدم ثبوت المقتضي لها وح فكيف يحكم بالبقاء بعد ظهور الماء بالاستصحاب وبعد عدم جريانه لا من باب
استصحاب المقتضي لما عرفت ولا من باب اصالة عدم المانع لكونه شكا في الحادث للقطع بحدوث الشيء مع الشك في مانعيته مع ان اصالة عدم المانع انما
يتم لو ثبت المقتضي اما بالقطع او بالاستصحاب كما في الثوب الطاهر مع عروض الجسم المائع المشكوك في كونه بولا او ماء وهنا ليس كذلك لعدم ثبوت المقتضي
اعني الصحة مطلقا الثالث انه عمل بالاصل قبل الفحص وهو باطل اتفاقا لان الفحص لازم عند امكانه والمفروض عدمه لانا نقول المفروض امكانه لفرض كونه
قبل الدخول في الصلوة الرابع انه على فرض عدم الفحص العين ان الحكم بالاستصحاب مستلزم للدور سيما في غالب الوقوع لان التمسك باستصحاب الصحة موقوف على تحقق
الصحة السابقة واعتقاده وحكمه بدخوله في الصلوة على الوجه الصحيح موقوف على العلم بالمسائل والعلم بان الماء العارض في البين لا يكون مانعا والعلم بهذه

المسئلة ايضا موقوف على الاستصحاب فيكون استصحاب الصحة موقوفا على استصحاب الصحة وهو دور الخامس ان هذا الاستصحاب على فرض جريانه معارض باستصحاب بقاء التكليف وكلاهما معلول لعلة ثالثة لان الشك في كل منهما يرجع الى الشك في تحقق المقتضى للدخول بان المتيمم الفاقد قبل الدخول الواجد اليه هل يكون صحته لا دتبقى بادلة الاحتياط مع العقل سليما عن المعارض هذا في القاصر ويثبت البطلان في المقصر بما ذكرنا والاولوية وبالاجماع المركب هذا في المجتهد واما في المقلد لو كان المستصحب هو فبعدم حجية الاصل له في الاحكام اجماعا واما وجه بطلان التمسك باستصحاب لزوم الاتمام فبعين ما ذكرنا في بطلان استصحاب الصحة وقال البعض بانه مسلم ولكنه اعم من كون لزوم الاتمام لازما نفسيا او مقدميا لتحصيل القطع بالامتثال مع استيناف الصلوة ومعه لا يتم الاستدلال وهو فاسد لان المستصحب كان لزوما نفسيا لكنه فاسد لما مر واما وجه بطلان التمسك بقاعدة الاجزاء فمن وجهين الاول لزوم الدور لان الحكم بالاجزاء موقوف على حكمه بكون دخوله في الصلوة على الوجه المعتبر وهو موقوف على العلم بالمسائل والعلم بان الماء العارض لا يكون مانعا وهو موقوف على قاعدة الاجزاء وهو دور الثاني ان اتيان المامور به على قسمين قسم منهما يكون اتيانا للمامور به على الوجه الظاهر الشرعي المستفاد من اطلاق اللفظ والحال وقسم منهما يكون اتيانا للمامور به على الوجه الظاهري العقلي والاول لا نسلم كونه مقتضيا للاجزاء لكون الاطلاق مقتضيا للصحة وان عرض الماء او ظهر الخطاء بخلاف الثاني فان الدليل الدال عليه ح لما كان هو العقل وهو امر لبي لا يكون له اطلاق يشمل جميع الاحوال فيحمل على القدر المتيقن وهو صورة عدم وجود الماء في اثناء الصلوة فلم يكن العقل حاكما بالاجزاء في صورة فرض عروض الشك في الاثناء ومقتضى القاعدة الاولوية اعني استصحاب الامر السابق وقاعدة الاشتغال هو عدم الاجزاء والتمسك باصالة البراءة لاثبات الاجزاء من جهة القاعدة الاولوية فاسد لانا لا ندعي تكليفا زائدا بل ندعي تكليفا واحدا وهو التكليف بالواقع معلقا على الاطلاع بخلاف الظاهر ولم يكن هذا الظاهر مجعولا واقعيا الهيابل هو مامور به من حيث الاعتقاد وهو حجة ما دام بقاء الاعتقاد فكونه مكلفا بالواقع معلقا على الاطلاع لا يلزم التكليف بما لا يطاق لامكان ايجاده بعد الاطلاع واما بطلان التمسك بقوله لا تبطلوا اعمالكم فمن وجوه الاول ان المراد هو العبادات لا مطلق العمل ولا لزم تخصيص الاكثر مع انه قد ورد في التفسير بان المراد لا تبطلوا اعمالكم بالشرك ومعه لا يكون شاملة للمقام الثاني ان المتبادر هو الاعمال الصحيحة بما هو المتيقن لكون الفاسد ضايعا في نفسه لا يحتاج النهي عن تضييعه ومعه لا يصح الاستدلال بها سواء حمل على الصحيحة المعلومة او النفس الامرية اما الاول لعدم العلم بصحة هذه فلا تشمله الاية واما الثاني فلانها لم تكن دالة على الصحة لانها دالة على حرمة الابطال مقدمة لاجل احتمال الصحة لا لكون الصحة يقينيا فلا تكون منافية لقاعدة الاحتياط المقتضية للقطع بحصول الامتثال المتوقف على الاتمام والاستيناف الثالث ان على فرض تسليم كون المراد منها هو العبادات المطلقة حتى علم خروجه كالعلو الفاسد معارضة بالاخبار الدالة على لزوم الاحتياط والنسبة بينهما عموم من وجه مادة الفرق من جانب اخبار الاحتياط هي الشكوك البدوية ومادة الفرق من الاية كون المكلف بين الاعمال الصحيحة من دون عروض الشك في مدخلية شيء في اثناء الصلوة ومادة الجمع الصورة المفروضة والترجيح مع اخبار الاحتياط للوجوه التي ذكرنا في الاية وعلى فرض عدم الترجيح في البين يحصل التساقط ويرجع الى العقل الحاكم بلزوم تحصيل القطع بالامتثال ودفع الضرر المحتمل واما في صورة كون الشك حاصلا بعد دخوله في التركيب فالحكم بالصحة بهذه المدارك ايضا فاسد ويجب الاحتياط ايضا لما ذكرناه مع انه عمل بالاصل قبل الفحص لا بقاء الفحص بين الصلوة غير ممكن فلا يجب لانا نقول عدم لزوم مراعم من حجية الاستصحاب والرجوع الى الاحتياط ولو فرض اعتقاده عدم وجدان الماء ثم وجد في الاثناء فعند الدخول كان محض الاعتقاد بالصحة من باب الاشتباه بالموضوع ثم بعد ظهور الخطاء ووجدان الماء فهو محكوم بما علم سابقا قبل الدخول تقليدا او اجتهادا بكونه ناقضا اولا واما صورة كون الشك بعد الفراغ من التركيب فلا يصح التمسك باستصحاب لزوم الاتمام وقوله لا تبطلوا واما استصحاب الصحة وقاعدة الاجزاء فالجواب عنهما بعين ما ذكرنا بقي الكلام في معنى وجوب الاحتياط في المشكوك وهو اما ان يكون مما يمكن اتيانه في اثناء الصلوة بحيث يحصل القطع بالاتيان كالشك في وجوب السورة مع عدم تجاوزه عن محله او يكون مما لا يمكن كالشك في الصوم مع التجاوز عن محله او وجود الماء بينهما وعلى الاول يجب اتيانه واتمام الصلوة وعلى الثاني يجب الاتمام بدون اتيان المشكوك ثم الاستيناف مع اتيانه للشيء المشكوك فيه اما الاول فواضح لما ذكرناه واما الثاني فلما سيجيء في مقام الثاني في صورة دوران الامر بين الجزئية والركنية هذا وجه بطلان التفصيل بين الشكوك البدوية والاثنائية واما بطلان التفصيل بين العام البلوى وغيره بلزوم الاحتياط في الثاني دون الاول فقد مر فساده في معنى الاصل من عموم ادلة البراءة والاحتياط واما وجه التفصيل بين الشك في الركنية وغيره على مذهب الاعم الا ركانى بلزوم الاحتياط في الاول دون الثاني فبان الشك في الاول يرجع الى الشك في اصل حصول الماهية وطلب اصل الماهية من الشارع يقيني لان اللفظ او الاجماع على وجوب الصلوة مع كونها موضوعة للاركان يقتضي حمله على طلب ايجاد الاركان لاصالة الحقيقة والاشتغال بايجاد الاركان قد ثبت وعند الشك في الركن بدون اتيانه شك في ايجاد الاركان ورفع الاشتغال فيجب اتيانه لتحصيل القطع بالامتثال واما الشك في الثاني يرجع الى الشك في لزوم شيء خارج عن الماهية فالاصل براءة الذمة عنه وهو ايضا فاسد لان اصالة الحقيقة وان اقتضت كون التكليف باصل الماهية النفس الامرية على الاول الا انه موقوف على رفع المانع والمانع موجود وهو اخبار البراءة الدالة على نفي التكليف فيما لا يعلم وح اما ان يقول بجريانها في الشبهة الوجوبية المقدمية من الركنية وغيرها وترجيحها على الاطلاقات فيقيد الاطلاق ويكون المطلوب الماهية بعد ما علم من اركانها كما هو المناط في التمسك باصالة البراءة او لا يقول بذلك فيكون المطلوب الماهية الثابتة في الواقع سواء علمنا جميع اركانها او كان بعضها مشكوكا وعلى الاول تكون البراءة جارية في الشك في الركنية ايضا لعدم العلم بركنيته هذا وعلى تفصيل في ادلة البراءة بين الشك في الركن الموجب للاجمال في الموضوع والصغرى وبين غير الركن الموجب للاجمال في الحكم والكبرى مع بيان الموضوع والصغرى فيهما كان الدليل على التكليف مجملا او كان الاجمال فيهما معا كما في الشك في الركنية مع كون الدليل على التكليف مجملا لكن كلهما مما لا يعلم وجود خالص العبادة وادلة البراءة لو جرت وقدمت على الاحتياط غاية تجري على المجملات وكذا ادلة الاحتياط لو جرت وقدمت على البراءة وعلى الثاني اما ان يكون مع فرض اجمال الدليل الدال على التكليف لا كما نا ويكون مع فرض عدم الاجمال بفرض وجود الاطلاق الثاني المشكوكات الخارجة عن اصل الاركان وضعا والثاني خارج عن محل

الفرض لكن الاطلاق ح على الاعم نافيا للمشكوكات الغير الركنية ولا يكون المقام مقام الاحتياج الى الاصل واما الاول اعنى فرض الاجمال فكما يحتمل في الشك في الركن ان تكون الاركان النفس الامرية المطلوبة الثابتة للشارع زائدة على ما علم من اركانها فيجب الاحتياط في صورة الشك في الركنية فكذا يحتمل في الشك في غير الركن ان تكون الماهية المطلوبة الثابتة للشارع مع هذا المشكوك الخارج عن اصل تحقق الماهية فيجب الاحتياط ايضا لان مجرد الصدق وبيان الصغرى على الاعم لا يستلزم الصحة بل لا بد من اثباتها بالدليل الخاص او بالاطلاق والمفروض الاجمال لعدمها ومعه يجب الرجوع الى الاحتياط الموجب للبراءة اليقينية لكونه عاما بالاصل من غير تفصيل بين المجملات والتفصيل بحكم كما مر هذا على مذهب الاعمي واما على مذهب الصحيحي فكل شك في المدخلية ركنا او جزءا او شرطا او مانعا يكون شكا واجمالا في الموضوع والصغرى ولا يصح اثبات صحتها بالاطلاق بل لا بد من اثباتها بالدليل الخاص ان كان والا فبالاصل فان اختار البراءة فعام وان اختار الاحتياط فعام والتفصيل تحكم والحاصل ان قاعدة البراءة على فرض القول بها تكون مقتضية لنفي اللزوم في المشكوكات مطلقا سواء كان الشك شكا في الركنية او في غيرها وكذا قاعدة الاحتياط على فرض لزوم الاحتياط مطلقة شاملة لكلتا الصورتين واما التفصيل بين الشبهة التحريمية وغيرها كما هو قول الاخباريين بالبراءة في الشك في الوجوب والنفي الاحتياط في الشك في التحريم والنفي يلزمه القول بالاحتياط في التحريم المقدمي بعموم ادلته وبالاولوية وهو ايضا فاسد لان عموم ادلة الاحتياط سفيه وكذا التفصيل فيما لا نص فيه وتعارض النصين بلزوم الاحتياط في الثاني دون الاول فاسد ايضا لعموم الادلة وبعد ما عرفت من لزوم الاحتياط وبطلان البراءة على الاطلاق في صورة الشك في المدخلية مطلقا مع عدم العلم الاجمالي فمع العلم الاجمالي بثبوت الشرطية او الجزئية او الركنية مردد ابين الامر ضاعدا يثبت لزومه بما ذكرناه بالاولوية القطعية والاجماع المركب لان كل من قال بلزوم الاحتياط في الاول قال بلزوم الاحتياط في الثاني ولا عكس كما يظهر هذا من المحقق الخوانساري ره بقي سائر الاحتمالات التي ذكرنا في تعارض النصين في الشبهة الوجوبية من التخيير والقرعة وسائر التفاصيل لانها هنا ايضا قائمة لكن الحق هو الذي ذكرنا من بطلان التخيير والقرعة والتوقف ان كان منافيا للاحتياط وكذا سائر التفاصيل بعين ما ذكرنا الا ان الفرق ان في المقام السابق فيما يرجع الى الاصل كان الاصل هو البراءة وهنا يكون هو الاحتياط هذا هو المقام الاول **المقام الثاني** في انه ان حصل العلم بمدخلية شيء في الصلوة اما بالدليل الاجتهادي او الفقاهتي وكان الشك في انه هل يكون من الواجبات التعبدية المشروطة بالامور الثلثة اعني المباشرة النفسية وقصد التقرب وايقاعه على وجه الاباحة لان انتفاء كل منها يكون منافيا للتعبد اما الاولين فظاهر واما الاخير فبناء على عدم جواز اجتماع الامر والنهي او بناء على كون النهي في العبادات موجبا للفساد كما مر تحقيقه او يكون من الواجبات التوصلية الغير المشروطة بالامور الثلثة بعضا او كلا كاشتراط الصلوة بخلو البدن والثياب عن النجاسة وحليته الميتة واجزاء ما يؤكل لحمه وغيرها فهل الاصل مقتضاه الحكم بالتعبدية واشتراط الامور الثلثة بحيث لو لم يتحقق احدها يحكم بفساد المشكوك وفساد المامور به المشروط بهذا الشيء او يكون مقتضاه هو التوصلية وعدم اشتراط هذه الامور الثلثة والحق هو الاول وذلك لوجهين الاول ان قاعدة الاحتياط للقطع بثبوت التكليف بالتركيب وبهذا الجزء الثابت في التركيب لا يحصل القطع بارتفاع التكليف الا باتيان هذا الجزء مشتملا على الامور الثلثة لكون غيره ربما يجب الاحتياط بالمدرك الذي ذكرنا والثاني ان انبعث المباشرة النفسية بالاطلاقات لان الخطاب ظاهر في من له خطاب نعم قيل ان مقتضاها نفي اشتراطها ايضا بقصد التقرب وبكونه على وجه الاباحة قلنا نعم لكن الاطلاق بالنسبة الى الاول مقدم لكون استعمال الخطاب في ارادة الاعم من له خطاب غير مجاز وتقييده بالقربة وعلى وجه الاباحة والتقييد اولى وح على فرض عدم الاجماع في المركب في البين نثبت اشتراط قصد التقرب بالاية الشريفة وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقد مر توضيحه في النهي في العبادة **المقام الثالث** في انه لو ثبت مدخلية شيء في العبادة مع الشك في كونه ركنا او جزءا او شرطا فهل يكون مقتضى الاصل هو الاول او الثاني او الثالث والصور بعد الاولى الشك بين الجزئية والشرطية الثالث الشك بين الركنية والشرطية الرابع الشك بين الامور الثلثة والكلام اولا في الصورة الاولى وهو فيما اذا دار الامر بين الجزئية والركنية بان يحصل الشك في ان هذا الشيء هل يكون تركه في حال العمد موجبا للفساد او مطلقا والثمرة تظهر فيما لو تركه سهوا مع تجاوزه عن محله بدخوله في ركن اخر وفيها اقوال ثلثة الاول الحكم بالجزئية ولزوم الاتمام وعدم لزوم الاستيناف الثاني الحكم بلزوم الاستيناف وعدم الاتمام الثالث الحكم بلزوم الاتمام والاستيناف معا ومدرك القول الاول لا يخلو من الامور الاربعة التي ذكرناها سابقا من استصحاب الصحة واستصحاب لزوم الاتمام وقاعدة الاجزاء وقوله لا تبطلوا اعمالكم ومن قاعدة البراءة وقد عرفت في السابق فساد هذه المدارك بجميع الصور المفروضة من الشك البدوي والاثنائي فارجع اليه ومدرك قول الثاني قاعدة الاحتياط وفساد هذه المدارك لان القطع بالتكليف حاصل وبالاستيناف يحصل القطع بالامتثال فيجب بل بدرك الدالة على لزوم الاحتياط والاحتياط او الاتمام غير لازم لا نضراف لا تبطلوا الى العبادات الصحيحة المعلومة وهذه غير معلومة فلا تشملها الاية ولو تنزلنا فيحمل الانصراف الى نفس الامر ويلزم الاتمام مقدمة او الى المعلوم فلا يلزم ويرجع الشك الى التكليف والاصل براءة الذمة عنه ومدرك القول الثالث ان الركنية اما ان تكون ثابتة بالدليل الاجتهادي او الفقاهتي وعلى الاول يلزم ابطال العبادة واستينافها على فرض حصول الترك والتجاوز عن المحل وعلى الثاني يلزم الاتمام والاستيناف لانه كما يحتمل ان يكون جزءا وكان مكلفا بالاتمام وح فيجب الاحتياط بالاتمام والاعادة ويمكن الايراد على هذا بوجهين الاول ان هذا المشكوك وان كان في الواقع محتملا للامرين الا ان في الظاهر اما ان تكون الادلة الدالة على لزوم الاتمام تامة فيجب الحكم بالاتمام وعدم لزوم الاستيناف واما ان لا تكون كذلك فكان المتبع هو القاعدة الاحتياط المقتضية لتحصيل القطع بالامتثال وهو يقتضي لزوم الاستيناف لان مع الاستيناف يحصل القطع بالامتثال واما لزوم الاتمام وحرمة الابطال فلا لما ذكرنا الثاني ان الابطال كما كان محتملا للحرمة لاحتمال كونه جزءا كذلك الاتمام يحتمل ان يكون حراما لاحتمال كونه ركنا فيكون الامر دائرا بين المحذورين ومقتضى القاعدة هو التخيير فالحكم بتعيين الاتمام تام الاوجه له والجواب عن الاشكال الاول من وجوه ثلثة الاول ان قوله لا تبطلوا اعمالكم يكون المتبادر منه هو الاعمال الصحيحة الواقعية ففي صورة الشك في الصحة يحرم الابطال من باب الاحتمال لكونه صحيحا في الواقع وهو لا ينافي الحكم بلزوم الاستيناف لتحصيل القطع بالصحة بمقتضى قاعدة الاشتغال وعلى هذا يكون الابطال واجبا فيما لو قطع بفساد العبادة كما هو المتبادر منه ومعمول به بين الاصحاب ولو لم يكن ظاهرا في الصحة الواقعية لم يكن ظاهرا في الصحة المعلومة فيجب الحمل على الاول بمقتضى اصالة الحقيقة وح

يجب الاتمام مقدمة لرجوعه الى الشك في المكلف به لاحتمال كونه جزءا وكان المطلوب والاتمام مع كون الابطال حراما ويحتمل ان يكون زيادة كانت العبادة فاسدة وكان اللازم الاستيناف واذا كان الشك شكا في المكلف به يجب الاحتياط فان قلت مقتضى قاعدة الاحتياط هو تحصيل القطع بالامتثال وهو يحصل بالاستيناف واما لزوم الاتمام من جهة الامتثال فمشكوك لا تكون قاعدة الاحتياط مقتضية له واما من جهة كون تركه موجبا للعقاب فمحل الشك واصالة البراءة تنفيه قلت قاعدة الاحتياط مقتضاها تحصيل القطع بالامتثال لما هو ثابت في الواقع وفي نحو المقام نعلم بثبوت العلم الاجمالي بثبوت احدهما في الواقع مع عدم الدليل على التعيين فاللازم الاتيان بكلا الامرين ومجرد الاستيناف وان كان موجبا للقطع بالصحة الا انه لا يوجب القطع بالامتثال لان الصحة قد يتحقق مع ترتب العقاب على ترك التكليف كما لو كان المكلف واجدا للماء ففرط ولا ريب انه بعد التفريط يكون مامورا بالتيمم ويكون عبادته صحيحة الا ان الامتثال والصحة انما يحصل بعد سلب الاختيار بسوء اختياره مع ترتب العقاب على التفويت ولا يكفي امتثال الامر في حال الاختيار والمقام كذلك كما لا يخفى الثاني ان الشك في المقام وان كان راجعا الى الشك في التكليف الا ان التمسك باصالة البراءة في المقام في غاية الجرأة بعد بناء الشارع على عدم الابطال والاستيناف فيما لا يحصل القطع بالفساد في غالب الموارد كما في الشكوك المتعلقة بالافعال والركعتين الاخيرتين من صلوة الاحتياط وعدم جواز الاستيناف مع كون عمل اكثر الاصحاب على عدم جواز الابطال فيما لم يحصل القطع بالفساد مع كون بناء العقلاء على ذلك والجواب عن الاشكال الثاني بان المسئلة لا تكون من قبيل المحذورين لكون حرمة الاتمام على فرض كونه زيادة حرمة تشريعية بخلاف حرمة الابطال على فرض كونه جزءا فان هذه مسببة من نهي الشارع عنه في قوله تعالى لا تبطلوا الخ لا من جهة عدم الدليل والاولى في مقام الاشتباه مرتفعة لورود ادلة الاحتياط على قاعدة التشريع لان التشريع حرمته انما يكون لاجل عدم الدليل بعد وجود ادلة الاحتياط يرتفع التشريع فالحق في المقام لزوم الاتمام والاستيناف وبقي في المقام اشكال وهو ان المشهور في مسئلة الاجزاء ذهبوا الى ان اتيان المامور به على الوجه الظاهري يكون مجزيا عن الواقع واللازم من ذلك هنا الحكم بالجزئية وصحة العبادة ولازم ذلك الحكم بلزوم الاتمام وعدم الاستيناف مع ان هذه المسئلة نسب الى المشهور انهم كانوا قايلين بالركنية ولازم ذلك لزوم الاستيناف وعدم كفاية الاتمام ويمكن دفع الاشكال بان القايلين بالركنية هنا كان بعضهم قايلين بعدم الاجزاء ثمة وبعضهم كانوا قايلين بالتفصيل بين الظاهر الشرعي والعقلي بالاجزاء في الاول دون الثاني والمقام من الثاني وبعضهم لما التفتوا الى لزوم الدور هنا قالوا ثمة بعدم الاجزاء وبعضهم لم يلتفتوا الى التنافي فقالوا ثمة بالاجزاء وهنا بالركنية فتدبر هذا هو القسم الاول من الاقسام واما القسم الثاني اعني دوران الامر بين الجزئية والشرطية فقال بعض ان الاصل هو الجزئية لان الحكم بالجزئية مستلزم لاشتراط الامور الثلثة بخلاف الشرطية فيكون الاول موافقا لاصالة الاحتياط فيكون متبعا والمحققون ان الحكم بالجزئية لا يستلزم الاشتراط بالامور الثلثة كما في النية للنية وكذا الحكم بالشرطية لا يستلزم عدم الاشتراط بالامور الثلثة كما في الوضوء والغسل والتيمم فالحق ان هذا الشيء المشكوك اما ان يحصل القطع بكونه عباديا او معامليا او يكون محل الشك وعلى اي منها اما ان يحصل القطع بكون تركه او فعله موجبا للفساد عمدا او سهوا او يكون محل الشك وعلى اي منهما فاما ان يحصل القطع بدخوله في المركب او خروجه او يكون محل الشك فان كان راجعا الى العبادية والمعاملية فيحكم بالاول باشتراط الامور الثلثة لاصالة الاحتياط كما ذكرنا سابقا وان كان راجعا الى كون تركه موجبا للفساد عمدا او عمدا وسهوا فالحكم بالثاني وبلزوم الاتمام والاستيناف لما ذكرنا وان كان راجعا الى كليهما فالحكم بكليهما وان كان راجعا الى الدخول والخروج فلا يحكم بتعيين كونه جزءا وشرطا او كالعدم لقاعدة كلية في البين ولا ثمرة في تعيينه بناء على عدم اشتراط تعيين الدخول في اصل الماهية والخروج كما هو الحق واما بناء على الاشتراط فاللازم التكرار وبما ذكرنا ظهر الكلام في القسمين الاخيرين بقي كلام اخر وهو انه لو ثبت وجوب شيء في العبادة نصا كوجوب رد السلام وشك في وجوبه المقدمي فهل يكون تركه موجبا لفساد العبادة كالواجب الغيري ام لا والحق الاول لما ذكرنا في المقام الاول من انه لو شك في مدخلية شيء في العبادة يجب الاحتياط واستدل بعض للفساد بوجوه اربعة الاول ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص والنهي في العبادات يقتضي الفساد والجواب عنه اولا بانا قد حققنا في مسئلة عدم كونه مقتضيا للنهي عن الضد وثانيا بعدم كون النهي التبعي موجبا للفساد الثاني ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام اعني الترك و الصلوة كانت مقدمة له ومقدمة الحرام حرام لا يمكن ان تكون عبادة والجواب عن ذلك اولا بان فعل الصلوة لا يكون مقدمة للترك بل يكون مقارنا له لما حققنا في بحثه وثانيا بان مقدمة الحرام لا يكون حراما بالذات بل حرمته عرضية من باب المقدمية وهي لا تكون منافية لكون الشيء بالذات ومن جهة شيء اخر محبوبا ومطلوبا واجبا او مستحبا الا اذا كانت المقدمة منحصرة في شيء واحد وهنا ليس كذلك لامكان اتيانه الواجب بعد رد السلم الثالث ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده واذا لم يكن صحيحا لكون معنى الصحة هو موافقة الامر والجواب انا قد حققنا في محله عدم دلالته على عدم الامر بضده الرابع ان فعل الصلوة مع ترك السلم متلازمان والمتلازمان يجب ان يكونا متحدين في الاحكام والثاني حرام فكذا الاول واذا كان حراما لم يكن واجبا فلم يكن صحيحا والجواب عنه قد مر في محله من انه لا يجب فيما لا يمكن الانفكاك وهنا يمكن الانفكاك بايجاد الواجب بعد السلم **المقام الرابع** في انه على فرض لزوم الاحتياط هل يكون الاحتياط لازما في جميع الاحتمالات او يكون على التفصيل والحق هو التفصيل وهو ان الاحتمال لو كان ناشيا من الاسباب العقلائية كقول الفقيه والخبر الضعيف والنص المجمل الدلالة او الارادة فالحق لزوم الاحتياط لما ذكرنا واما لو كان الاحتمال ناشيا عن مجرد الامكان الذاتي من غير حصوله من امارة كالشك في ان حركة اليد وغمض العين يكون مفسدا للصلوة ام لا فالحق هو عدم لزوم الاحتياط وذلك لوجوه ثلثة الاول بناء العقلاء على عدم التحرز من هذه الاحتمالات الثاني ان لزوم الاحتياط في ذلك الامور مستلزم العسر والحرج الثالث ظهور عمل الاصحاب على ترك الاحتياط اما ان يكون هو العقل وقد بينا انه على عدمه واما ان يكون هو الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط او الاستصحاب والجواب عنهما من وجهين الاول ان الاخبار تكون ورودها على فهم العرف وطريقة العقلاء وقد عرفت ان طريقة العقلاء انما هو على عدم الاحتراز الثاني سلمنا شمول الاخبار لكنها معارضة بالادلة النافية للعسر والحرج **المقام الخامس** في ان مطلق احتمال الوجوب بحسب الواقع على فرض البراءة المقتضية لنفي الوجوب بحسب الظاهر او على فرض لزوم الاحتياط مع وجود الدليل الظني المعتبر على عدم الوجوب مع احتمال الخلاف الواقع مسببا من امارة هل يجوز للمكلف اتيانه على وجه احتمال انه محبوب او يكون تشريعا وحراما والحق هو الاول والدليل على ذلك وجوه الاول قاعدة التسامح الناشية من العقل والشرع وتوضيحه قد مر في مبحث الخبر الواحد الثاني الاخبار الدالة على مذهب القايل

بالبرائة

بالبرائة لانه لا بد من حملها على الاستحباب فانه اقرب المجازات واما على مذهب القايل بلزوم الاحتياط في الشك في المكلف به فبعضها وهو ما ذكرنا فاحتط لدينك بما شئت دالة على حسن الاحتياط ونفي التحريم في جميع الموارد ومما لا اشكال فيه الثالث الاجماع عملا وقولا كما يرى منهم الاقرب فالاظهر كما لكن الاحوط وبعد ما عرفت ان الاتيان يكون حسنا بالادلة التي ذكرنا يرتفع التشريع لانه عبارة عن ادخال ما ليس من الدين في الدين وبعد وجود الدليل على حسن الاتيان يكون من الدين نعم لو اتى به على وجه انه مطلوب واقعا يكون تشريعا لعدم الدليل على ثبوت الطلب هذا في الاحتمالات المسببة عن الاسباب العقلائية ففي محتمل الوجوب يكون الاتيان حسنا وفي محتمل التحريم يكون الترك حسنا وفي محتمل الامرين كالشك في المكلف به يكون التكرار حسنا وفي الشك في التكليف يكون مخيرا اما في الاحتمالات المسببة عن محض الامكان الذاتي ففيه اشكال لان بناء العقلاء على عدم التحرز عن هذه الامور من جهة عدم المقتضي كما يكون في شبهة غير المحصور ومعه لا يكون اتيانه حسنا بقي كلام اخر وهو ان العلماء قالوا بان الاصل في العبادات هو التحريم وان الاصل في المعاملات هو الجواز وفيه ان المراد من هذا الاصل ان كان هو الاصل الاولي فهو في كليهما يقتضي الحذر والحرمة وان كان المراد منه الاصل الثانوي فهو يقتضي البرائة في كلا القسمين وان كان المراد ان اتيان الشيء على وجه انه عبادة ومطلوب يكون تشريعا ما لم يكن له دليل خاص ففيه ان المعاملة ايضا كذلك لا يقال قد ورد الدليل العام على جواز مطلق البيوع والعقود كقوله احل الله البيع واوفوا بالعقود لانا نقول انا قد حققنا في مبحث النهي في العبادات عدم دلالتهما على جواز مطلق البيوع والعقود مع ان العمومات قد ورد في العبادات كقوله الصلوة خير موضوع والصوم جنة من النار وهكذا ساير الاطلاقات كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وصوموا وامثالها والحق ان الشك في كون الشيء عبادة اما ان يكون في سنخ العبادة او فرد منها فالاول كالشك في ان صلوة الغفيلة هل تكون مجوزة من جانب الشارع ام لا والثاني كالشك في ان الصلوة بدون السورة هل تكون جائزة ام لا والاول اتيانه على وجه انه مطلوب ظاهرا وواقعا حرام اما الاول فلما ذكرنا من الاجماع على البرائة في الشك في التكليف في الشبهة الوجوبية واما الثاني فلعدم ثبوته واما اتيانه على وجه انه فعل من الافعال من هذه الجهة لاصالة البرائة وان كان حراما من جهة كونه لغوا وهو خارج عن محل الفرض واما اتيانه على وجه احتمال كونه محبوبا جايز ايضا لما ذكرنا من التسامح في ادلة السنن واما الثاني فعلى مذهب البرائة اتيان الصلوة مع السورة مثلا على وجه انه مطلوب واقعي حرام واما اتيانها على وجه احتمال كونها محبوبة جايز كما يكون اتيانها بدونها جايزا واما اتيانها على وجه انها فعل من الافعال لعدم كون العبادة واجزائها وشرايطها خالية عن قصد التقرب واما على مذهب المحتاطين فاتيانها مع المشكوك على وجه انها مطلوب بحسب الظاهر لازم فيما لم يكن دليل على نفي اللزوم وبدون المشكوك حرام كما ان اتيانها معه على وجه انه مطلوب بحسب الواقع او على وجه انه فعل من الافعال حرام هذه صورة الشك في العبادة واما صورة الشك في سنخ المعاملة فاتيانها على وجه كونه من الشارع سببا للانتقال حرام لاستصحاب الملكية وحرمة التصرف لكل من الطرفين من باب التشريع واما على وجه انه فعل من الافعال لا يكون حراما لاصالة البرائة هذه صورة الشك في السنخ واما صورة الشك في الفرد فيظهر مما قلنا هذا هو الكلام في غير تعارض النصين واما في تعارض النصين فيجب الاحتياط ايضا لما مر وبالاولوية والاجماع المركب والجواب عن التخيير وساير الاحتمالات يظهر مما مر في تعارضهما في الشك في الوجوب فلا فرق في الشك في تعارض النصين وغيره في الشك في التكليف والمكلف به بالبرائة في الاول والاحتياط في الثاني فيما مر وفيما سيجيء لاشتراك الادلة الا في المحذورين فيجب في النفسي كما مر فيه ويكره في المقدمي لوجوب الاحتياط **المقام السادس** في ان نفي اللزوم عن المشكوكات على فرض البرائة واثباتها على مذهب المحتاطين قد يتخلف مقتضاه مع مقتضى الدليل الاجتهادي مثلا ان قال الشارع يجب الوضوء ان وجدتم الماء الجاري يلزم الحكم بعدم وجوبه عند عدمه وان كان مسبوقا بوجدان الجريان في اول الوقت ولم يات به حتى فقد لان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط الا فيما كان وجدان الشرط موجبا لحدوث الوجوب وبقائه وان زال الشرط بعد التعلق كالمستطيع انه لو لم يات بالحج حتى زال الاستطاعة فان بزوالها لا يزول وجوب الحج وان قال يجب الوضوء ان وجدتم الماء وكان فرد ظاهره الماء الجاري وشك في انه اراد الكلي او الفرد الظاهر اعني الجاري ففي واجده في اول الوقت يجب اخذه بالظاهر بالاحتياط لجواز ارادته وبه يحصل القطع بالامتثال فان لم يات به حتى فقد في اخره لا يحكم بعدم وجوب الوضوء للشك في انه اراد مطلق الماء حتى يكون التكليف باقيا او فرده الظاهر حتى يكون مرتفعا لانتفاء ما يحتمل الاشتراط به اعني الجاري والاصل بقاء التكليف ويلزمه اخذ فرد النادر اعني الكلي هذا في اشتراط الوجود وكذا الكلام في شرائط الواجب ومنها الشك في ان صحة الوضوء هل كان مشروطا بالجريان ام لا مثلا فمع امكان الجاري يجب تحصيله لاصالة الاحتياط لجواز شرطيته لكن ان لم يات به حتى فقد في اخر الوقت يجب اتيانه بالفرد النادر لاستصحاب التكليف لجواز ارادة الكلي ومنها الشك في شرطية خلف الامام لصحة الجمعة فان ثبت بالدليل الاجتهادي فيلزمه عدم وجوبه في صورة عدم امكانه كزمان الغيبة لبطلان التكليف بما لا يطاق ولازمه عدم وجوب الجمعة لانها مع الخلف تكليف بما لا يطاق وبدونه لم يثبت حتى يحكم بصحتها ومعه ينتفي الجمعة ويتعين الظهر واما ان ثبت بالفقاهة اعني الاحتياط فيلزمه الجمعة والظهر معا لان الحكم بلزومه يكون لاحتمال شرطيته لا لثبوت شرطيته وكما يحتمل الشرطية ويلزمه تعين الظهر كذا يحتمل عدم شرطيته وكان المتعين الجمعة ومع الاحتمالين يجب الجمع بينهما بالاحتياط ومنها الشك في شرطية الطهارة للصلوة مثلا فقاعدة الاحتياط تقتضي لزوم اتيانها معها في الظاهر فان لم يات بها حتى جاء زمان عدم القدرة ح يكون مقتضى الاستصحاب بقاء التكليف لتعلق التكليف بالصلوة الواقعي في زمان امكان تحصيل الطهارة سواء كان الطهارة شرطا لها بحسب الواقع ام لا ولذا حكمنا بلزوم اتيان الصلوة مع الطهارة بحسب الظاهر كان لاجل تحصيل القطع بالامتثال بالنسبة الى الصلوة الواقعي وفي زمان عدم الامكان يكون تكليف الظاهري مرتفعا لبطلان التكليف بما لا يطاق لكن لا يحصل القطع بارتفاع التكليف الواقعي لجواز ان يكون الصلوة في الواقع غير مشروطة بالطهارة واذا حصل الشك في بقاء التكليف وارتفاعه يكون مقتضى الاستصحاب بقاءه ونفي اشتراط الصلوة بالطهارة وح فان لم يكن اجماع مركب في البين يحكم بالشرطية بحسب التكليف الظاهري في صورة الامكان وعدمها في صورة عدمه وان كان اجماع مركب بان من قال بها قال بها على الاطلاق ومن نفاها نفاها على الاطلاق فيحصل التعارض بين قاعدة الاشتغال والاستصحاب ويحكم بنفي الشرطية على الاطلاق بمقتضى الاستصحاب لاقوائية الاستصحاب بالنسبة الى قاعدة الاشتغال لما ذكرنا سابقا وقد تكون القاعدة مقتضية لنفي التكليف راسا كما لو كان زمان تعلق التكليف زمان عدم القدرة على تحصيل الطهارة وتمكن

الى اخر الوقت لان الشارع يحصل فان الصلوة الواقعية اعنى ما ثبت للمشافهين هل تكون مشروطة بالطهارة حتى لا تكون ثابتة لنا او لا تكون مشروطة حتى تكون
ثابتة لنا او لا تكون مشروطة حتى يتعلق بنا مثلا واما اصل الشك فحاصل الترکيب فمقتضى قاعدة البرائة نفيه هذا على فرض لزوم الاحتياط فى الشك فى اشتراط الواجب
واما على فرض القول بالبرائة فيه فلان التمسك بها لنفى الشرطية للطهارة مثلا فى صورة امكان اتيانه وهو موجب للزوم اتيانها بدون الشكوك وهو مستلزم لثبوت
التكليف بالصلوة بدون الطهارة فى صورة عدم امكان اتيانها وهو مخالف لاصالة البرائة فى هذه الصورة فان لازمها عدم وجوب الصلوة فيما لا يمكن الطهارة هذا فيما
لم يمكن التمسك بها مستلزما لثبوت التكليف بشئ اخر كما مر واما لو استلزم كما فى صلوة الجمعة فسيجيء توضيحه وهكذا سائر الموارد وبما ذكرنا ظهر الفرق بين
الدليل الاجتهادى والفقاهتى نفيا واثباتا وعليك بالتدبر فى المقامات القسم الثالث فى صورة القطع بالوجوب مرددا بين المتباينين فصاعدا نفسيا
كان كوجوب الصلوة فى ظهر الجمعة مرددا بينها وبين الظهر ومقدمة كاشتراط الصلوة بالطهارة مرددا بين الترابية والجبيرة حكميا كان كما ذكرنا او
موضوعيا كجهات القبلة وغيرهما مما سيجئ والكلام اولا فى الحكمية وهى على قسمين قسم منهما يحصل العلم بثبوت الحكم الخاص للمشافهين كصلوة الجمعة
خلف الامام ع او نايبه الخاص مع حضوره ويكون مشكوك الثبوت فى حقنا من الظهر او الجمعة باعتبار الشك فى ان الثابت فى حق المشافهين هل يكون
وجوبه مشروطا بكونه خلف الامام حتى لا يكون ثابتا لنا باعتبار انتفاء الشرط او مطلق ولم يكن مشروطا حتى يكون ثابتا لنا وقسم منهما ما يحصل العلم بثبوت
التكليف للمشافهين مع حصول الشك لنا فى ان الثابت فى حق المشافهين مع عدم حضوره مثلا هل يكون هذا او ذاك وقد يرجع الشك فى الاطلاق والاشتراط
الى الواجب فيحصل الشك فى ان صلوة الجمعة هل تكون صحتها مشروطة بخلف الامام ع ام لا وقد يكون الشك فى الوجوب والواجب معا ويتم فى صورة تمكنه
وعدم وجوده ففى الاول لا يجب وفى الثانى يجب لكن فى المفروض بعدم الاول ويحكم بعدم الوجوب لان الحكم بلزوم اتيان الشرط موقوف على ثبوت اطلاق الوجوب
وهو مشكوك والاصل عدم الاشتراط ولم يثبت وجوبه فى صورة عدمه كذا فيما يدل الوجوب الواجب بشئ كالتكاليف بالنسبة الى القدرة وعلى القسمين اما
ان يكون نفى الثالث مقطوعا او مظنونا بالظن المعتبر ام لا والحق لزوم الاحتياط باتيان المحتملات الناشية من العلم بثبوت الواجب بينها الا الاحتمال الذى دل
على نفيه الدليل القطعى او الظنى المعتبر والدليل على ذلك وجوه كثيرة الاول الاجماع المركب لان كل من قال بلزوم الاحتياط فى دوران الامر بين الاقل والاكثر
الارتباطى قال به هنا ولم يقل احد بالعكس كما ذكرنا عن المحقق الخوانسارى الثانى الاولوية القطعية لان الاحتياط لو كان لازما فى الاقل والاكثر الارتباطى مع
ثبوت القدر المتيقن من الاجزاء المعلومة وهكذا فى البين ففى صورة حصول العلم الاجمالى بين الشيئين مع عدم ثبوت قدر متيقن يكون لازما بالاولوية الثالث
الوجوه التى ذكرنا فى الاقل والاكثر الارتباطى بعين ما ذكرنا والجواب عن الايرادات الواردة عليه هو الجواب الذى ذكرنا ثمة فارجع اليه والدليل على نفى التكليف
اما ان يكون هو الاخبار او الاستصحاب او العقل فان كان الاول فبان كل واحد من الخصوصيتين مما لا يعلم ورود التكليف فيه بالخصوص وكلما كان كذلك فالاصل
عدم التكليف فيه اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فللاخبار منها قوله ع رفع عن امتى ما لا يعلمون بناء على انصرافه الى المعلوم بالخصوص فان لم يكن مخالفا للاجماع
فهو المطلوب وان كان مخالفا للاجماع كما فى الظهر والجمعة من الاجماع على ثبوت التكليف فى ظهر الجمعة فالقدر الثابت من التكليف ما يرتفع مخالفة الاجماع والمخالفة
القطعية وهو اختيار احد الامرين والجواب منه من وجوه الاول ان مقتضى اصالة الحقيقة الانصراف الى نفس الامر والقدر المتيقن من الخروج هو صورة عدم حصول
العلم مطلقا واما صورة حصول العلم الاجمالى بالتكليف مع احتمال الكون ذلك وهذا لم يثبت خروجه من تحت الاصل فيكون باقيا تحت الاصل ولا يصح التمسك بالرواية
بل يستدل بالمفهوم على اثبات التكليف بان كل واحد من الخصوصيتين مما يحتمل التكليف فيه فى نفس الامر مع العلم الاجمالى به بينهما وكلما كان كذلك فالاصل التكليف
اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فلمفهوم الرواية بمقتضى اصالة الحقيقة والقدر المتيقن من الخروج هو الاحتمال مع عدم العلم الاجمالى والتفصيلى بثبوت
التكليف واما مع العلم الاجمالى فلا يسقط الاستدلال بالرواية بل يستدل بالمفهوم على خلاف مدعى الخصم بان هذه الواقعة مما علم ورود التكليف فى البين
وكلما كان كذلك فهو مقيد بنفسه المؤاخذة فكذا ذلك الثانى ان التمسك بالرواية سلمنا كون المراد من العلم هو العلم بالخصوص لكن الحمل عليه فى التمسك لنفى التكليف فى هذه
الخصوصية دون الاخرى مستلزم للتحكم وكذا بالعكس وفى كل من الخصوصيتين مستلزم للقطع بالمخالفة والاجماع الثانى بجميع الاحتمالات فاسد فالحمل على العلم
بالخصوص فاسد لان بطلان التالى يكشف عن بطلان المقدم وهو حمل العلم على الخصوص فيتعين حمله على الاعم ومعه يسقط الاستدلال بما دل على البرائة ويكون ما
دل على الاحتياط سليما عن المعارض وقوله باختيار احد الامرين لئلا يلزم المخالفة القطعية فاسد بذاته لما مر فى الاقل والاكثر الارتباطى ولان العلم الاجمالى
ان كان معتبرا ومثبتا فاثبت التكليف بنفس الامر واللازم اتيانه معينا ويلزم اتيان الجمعة والظهر معا لا تخييرا وان كان المتبع هو اخبار البرائة فهى تنفى التكليف مطلقا
ومن ابن جاء التكليف ومن ابن تعلق باحد الامرين مع ان الاختيار اما ان يكون باحد الامرين على سبيل التعيين فى الظاهر او على سبيل التخيير والاول مستلزم للتحكم
والثانى فاسد لان الدليل الدال على التخيير اما ان يكون هو العقل او الشرع من اخبار التخيير والاول فاسد لان حكم العقل بالتخيير انما هو فيما لا يمكن الجمع ولا الطرح
لا الترجيح كالمحذورين والجمع هنا ممكن واما الشرع فلما ذكرنا سابقا من ورود قاعدة الاحتياط على التخيير لان التخيير فى الحديث فيما لا يمكن الاحتياط وهنا الاحتياط ممكن
مع انه مختص بالمتعارضين ولم يتم ومن غيره الثالث ان اخبار البرائة ان سلمنا صحة التمسك بها هنا واقتضائها الاختيار احد الامرين لكنها معارضة بقاعدة الاحتياط
بمجموع مداركها من الاخبار والاستصحاب وغيرهما وهى تقتضى لزوم كلا الامرين وهى واردة على قاعدة البرائة فى المقام كما ذكرنا سابقا فظهر ان مقتضى القاعدة فى صلوة
الظهر والجمعة لو كان تحصيل الشرط من خلف الامام او نايبه الخاص ممكنا وجب اتيان الجمعة لكونه مبرءا للذمة اجماعا ولو لم يمكن كزماننا هذا اعنى زمان الغيبة فمقتضى
قاعدة الاحتياط هو لزوم اتيان الجمعة والظهر معا للقطع بثبوت التكليف مع الشك فى انه تعلق بالجمعة او بالظهر كما ذكرنا وقال البعض بتعيين الجمعة لان الشك
فى الاطلاق والاشتراط ان كان راجعا الى الوجوب فاصالة البرائة وان اقتضى الثانى فى زمان عدم القدرة على خلف الامام ولكنه معارض بالاستصحاب فيما كان قادرا
عليه بخصوصه ولم يات بها حتى خرج عن القدرة من خلف الامام وهو يقتضى وجوب اتيانه بلا خلفه ع عينا كما سيجيء توضيحه وان كان راجعا الى الواجب اعنى الشك فى ان صحتها

هل تكون

مبحث الاصل فى المتباينين حكمية ... موضوعية

هل تكون مشروطة بخلف الامام ع ام لا فاصالة البرائة فى الشك فى الشرطية على مذهب جمع تقتضى عدمها ويلزمه وجوب اتيان الجمعة عينا خلف غير الامام و
لكنه فاسد اما فى الاول فلان الشك فيه يوجب الشك فى الاطلاق ووجوب الظهر والاشتراط والتمسك باصالة البرائة فى احدهما دون الاخر تحكم وفيهما ينفى التكليف
مطلقا وهو خلاف الاجماع كما مر فلا يصح التمسك بها بل يجب الاحتياط للقطع بثبوت التكليف فى الواقع مرددا بينهما فيجب اتيانهما لما مر واما فى الثانى فلان
الشك فى الشرطية فى الواجب يكون مجراها اصالة الاحتياط لا اصالة البرائة مع ان فى صورة عدم امكان خلف الامام لا يكون عدم وجوبه مشكوكا حتى يحتاج
الى الاصل الدال على بطلان التكليف بما لا يطاق بل الشك راجع الى ان الواجب هو الظهر او الجمعة بدون خلف الامام ع وقال بعض بتعيين الظهر لان الشك
هنا اما ان يكون فى اشتراط وجوب الجمعة او الواجب والاصل فى الاول البرائة ويلزمه تعيين الظهر وفى الثانى الاحتياط وهو الشرطية وفى زمان الغيبة لما لم يكن تحصيل
الشرط ممكنا فكان تكليفه مرتفعا واذا كان التكليف به مرتفعا يكون تكليف المشروط اعنى الجمعة ايضا مرتفعا والا يلزم تحقق المشروط بدون الشرط ومعه
يتعين الظهر والحق انهما ايضا فاسد اما الاول فلانه معارض بالمثل لان اصالة البرائة عن الجمعة تقتضى ثبوت التكليف بالظهر وكونه مطلقا وكذا العكس والتمسك
بها فى احدهما دون الاخر تحكم وفى كليهما مستلزم لنفى التكليف المرة وهو مخالف للاجماع كما مر وفى صورة التمكن يجب الجمعة خلف الامام او نايبه الخاص لكونه مبرءا للذمة وفى غيره
يجب خلفه لنفسه واتيان الظهر معا واما الثانى ففى صورة التمكن يجب خلفه لوجوب الاحتياط فى الشك فى الشرطية وفى صورة عدم التمكن لا يجب خلف الامام لبطلان التكليف
بما لا يطاق ولا يتعين الظهر لان الحكم بخلف الامام كان من باب الاحتياط لاجل احتمال الاشتراطية لا لكونه شرطا حتى ينتفى الجمعة بعدم تمكنه وكما يحتمل الشرطية حتى لا تكون الجمعة
واجبة وكان الظهر واجبا كذا يحتمل عدم الشرطية وكانت الجمعة واجبة ومعه تكون المكلف به باقيا على الجهالة ويلزمه وجوب اتيانهما معا بالاحتياط مع ان التمسك
بالاحتياط لاثبات الشرطية خلف الامام بالنسبة الى المتمكنين عن تحصيل الشرط معارض بما هو اقوى منه وهو الاستصحاب المقتضى لنفى الاشتراط وتعيين الجمعة كما لو كان
الشخص موجودا عند الامام فى اول ظهر الجمعة فكان اللازم عليه اتيان الجمعة عينا ولم يات به حتى صار غير متمكن فيحصل الشك فى ارتفاع لزوم الجمعة عينا وبقائه والاصل
هو البقاء للاستصحاب وهو مقدم على قاعدة الاحتياط ويثبت تعين الجمعة بدون التمكن من خلف الامام وفى حق الغائبين بالاجماع المركب مع ان التمسك بقاعدة
الاشتغال لاثبات شرطية خلف الامام موقوف على اثبات اطلاق وجوب الجمعة وهو ممنوع لجواز الاشتراط وما ذكرنا من لزوم اتيان كل من المتباينين انما هو
بمقتضى القاعدة الاولية والا فربما يقتضى الاستصحاب تعين احد الامرين كما ذكرنا فى صلوة الجمعة وهل يكون لزوم الاحتياط هنا وفى سائر المقامات التى مضت
وسيجيء لازما شرعيا بحيث لو ترك المكلف احد الامرين هنا وفيما يحتمل المدخلية فى الشك فى المكلف به كان مستحقا للعقاب وان كان عمله مطابقا للواقع او يكون
لازما عقليا بحيث لو ترك وكان مطابقا للواقع لم يكن مستحقا للعقاب والحق هو الاول وذلك لوجهين الاول ان بعد ما ذكرنا من امر الاحتياط وغيره مما يقتضى لزوم
اتيان كل واحد من المشتبهات فترك كل منها ترك للمامور به الظاهرى ومخالفة للامر ولازمه استحقاق العقاب الثانى بناء كل اهل العقول على استحقاق العقاب لمن ترك المقدمات
الاعتقادية وان لم تكن مقدمة بحسب الواقع كما ذكرنا فى الحج فى مقدمة الواجب انه لو اعتقد المكلف ان الوصول الى الحج يتوقف على ذهابه مع هذه القافلة وبدونها
لا يمكن وتركه فلا ريب انه يكون مذموما وان تمكن له فى الواقع الوصول الى الحج باعتبار تحقق قافلة اخرى وسره واضح لان استحقاق الثواب والعقاب انما هو من لوازم
الاطاعة والعصيان وهما من لوازم الامتثال بحسب الاعتقاد لامر المولى ونهيه ولا دخل له بنفس الامر ولازم ما ذكرنا تعدد العقاب بتعدد ترك المقدمة المفضية الى ترك
ذى المقدمة المعتقدة وان كانت ذى المقدمة واحدة بحسب الواقع مطلقا سواء كانت المقدمة مقطوعة او مظنونة او مشكوكة او موهومة بشرط عدم كون الظن بنفى
المقدمية معتبرا كما هو المفروض فى المقام وسيجيء توضيحه فى الشبهة المحصورة هذا فى الشبهة الوجوبية المرادية واما الشبهة فى الموضوع كجهات القبلة والفائتة المرددة بين الظهر
والعصر وهكذا فسيجيء توضيحه **المقصد الثانى** فى الشبهة الوجوبية فى المصداق والموضوع الصرف وهى ايضا على اقسام ثلثة لان الشبهة اما ان تكون فى كل واحد
من الوقائع مع عدم حصول العلم الاجمالى بالتكليف بين الوقائع الكثيرة او تكون مع حصول العلم الاجمالى بينها كالقطع بثبوت الدين فى ذمته مع عدم العلم بالمقدار
او تكون مع حصول العلم الاجمالى بالتكليف فى الواقعة الخاصة والحكم فى الاولين هو البرائة سواء كان مرددا بين الوجوب والاباحة او بين الوجوب والاستحباب وسواء كان
مما تعارض فيه الامارتان او لا وذلك لوجوه ثلثة الاول الاجماع المركب لانا قد حققنا البرائة فى القسمين فى الشبهة الوجوبية الحكمية وكل من قال بالبرائة فيهما فى
هذين القسمين قال بها فى الشبهة الوجوبية المصداقية ولم يقل احد بالعكس كما هو الظاهر عن بعض الاخباريين الثانى الاولوية القطعية لما سيجيء من البرائة فى الشبهة
التحريمية المصداقية فى غير المحصور مع العلم الاجمالى بثبوت التحريم مع عدم كون الاحتياط فيه موجبا للعسر ففى الشبهة الوجوبية فى الوقائع مع عدم حصول العلم الاجمالى
او معه يكون حكمه البرائة بالاولوية ولما سيجيء من البرائة فى الشبهة الوجوبية المصداقية مع حصول العلم الاجمالى فى الواقعة الخاصة مرددا بين الاقل والاكثر غير الارتباطى
ويلزم فى المقام البرائة بالاولوية الثالث الادلة التى ذكرنا لاثبات البرائة فى الشبهة الحكمية من العقل والشرع بعمومها والدليل الدال على لزوم الاحتياط لا يجرى لما ذكرنا
وقد عرفت فساده فارجع اليه واما القسم الثالث اعنى الشبهة فى الوجوب مع حصول العلم الاجمالى بالتكليف فى الواقعة الخاصة ايضا فعلى اقسام ثلثة الاول ان يكون الشبهة
فى المقدار بانه الاقل او الاكثر الثانى الشبهة فى التعيين كالقطع بحصول جهات القبلة وكفوت صلوة واحدة منه مع كونه مرددا بين الامرين المتباينين فصاعدا بانها
الظهر او المغرب وكالقطع بالدين مع الشك فى انه الحنطة او الشعير او الشك فى تعيين المقرض وتكون الشبهة فى المقدار والتعيين كليهما كما لو حصل القطع بالفائتة
ولا يعلم انها واحدة او متعددة وعلى الاول لا يعلم انها الظهر او العصر وعلى الثانى لا يعلم انها الظهر والعصر او المغرب والعشاء والاول ايضا اعنى الشبهة فى المقدار على قسمين
لان الاقل اما ان لا يكون صحته موقوفة على تحقق الاكثر كالقطع بالفائتة مع الشك فى انها الظهر او الظهر والعصر معا وكالقطع بالدين على ذمته مع حصول
الشك فى انه خمسة دنانير او عشرة او تكون صحة الاقل موقوفة على تحقق الاكثر بان كان ارتباطيه كالقطع بفوت السجدة ولا يعلم انها كانت واحدة او متعددة
اما الاول اعنى الاقل والاكثر الغير الارتباطى ففيه احتمالات بل اقوال القول بالبرائة مطلقا والقول بالاحتياط مطلقا او البرائة الا اذا حصل الظن بالاشتغال
بالاكثر نظرا الى كفاية الظن فى الموضوعات الصرفة او الاحتياط الا اذا حصل الظن بالبرائة عنه او التفصيل بين البدوى وغيره قبل حصول العلم بالاشتغال

فى الشبهة الوجوبية فى المصداق والموضوع الصرف

الاكثر

الى الاكثر والاثناى اعنى بعدم العلم بالاشتغال الى الاكثر والاحتياط فى الثانى اما مطلقا او اذا لم يحصل الظن بالاقل وبالبرائة فى الاول اما مطلقا او الا اذا حصل الظن بالاشتغال الى الاكثر ويحتمل القول بالتخيير العقلى او الشرعى ويحتمل القرعة ايضا والحق فى المقام هو التفصيل بين البدوى والاثناى بالبرائة مطلقا قبل حصول العلم بالاشتغال الى الاكثر والاحتياط مطلقا بعد حصول العلم بالاشتغال الى الاكثر اما الاول فلان الاشتغال بالاكثر والتكليف به مما لا يعلمه المكلف وكلما كان كذلك فالاصل البرائة اما الصغرى فبالفرض اما الكبرى فلما ذكرنا فى الشبهة الوجوبية المرددة بين الاقل والاكثر الغير الارتباطى بعينه والتفاوت ان الاجمال ثمة كان للغائبين وهنا للمتشابهين وفى المقام يقع لكل منهما وفى السابق تكون قاعدة الاشتراك جارية دون هذا المقام واما الثانى فلاستصحاب الاشتغال مع سائر الوجوه الدالة على لزوم الاحتياط واما بطلان سائر المذاهب فاما التخيير فواضح لان الدليل ان كان هو العقل فهو على البرائة فى البدوى والاحتياط فى الاثناى وان كان هو الشرع اعنى اخبار التخيير فالجواب عنه بوجهين الاول ما ذكرنا سابقا من ترجيح قاعدة البرائة فى مقام الشك فى التكليف على التخيير ومن ترجيح قاعدة الاحتياط والاستصحاب عليه فى صورة العلم الاجمالى بالتكليف لا فى الحذو بين الثانى ان الظاهر من التخيير هو فى النصين المتعارضين فى الاحكام دون الموضوعات واما بطلان القرعة فلوجوه الاول ظهور اتفاق الاصحاب هنا على نفيها الثانى ان الروايات الدالة عليها ضعيفة ولا يكون جبرها معلوما فى المقام الثالث انها معارضة باخبار البرائة والاحتياط وهى اعم منها لشمولها للمحذورين وبعض صور التقاسيم المعاملات وهكذا كل مشكل وبينها فيجب تخصيصها بها الرابع انها معتضدة بالعقل وذهاب معظم الاصحاب واما بطلان التفصيل بين الظن وغيره بالعمل بالظن فى الاول نظرا الى اعتبار الظن فى الموضوعات الصرفة والعمل بالبرائة فى الثانى مطلقا او الاحتياط مطلقا او التفصيل بين البدوى والاثناى فلاصالة حرمة العمل بالظن وبطلان الوجوه الدالة على العمل بالظن كما سنذكر فيكون المتبع هو الاصل كل على مذهبه اما بطلان الوجوه لان الدليل على اعتبار الظن فى الموضوعات الصرفة لا يعم من الامور السبعة التى قد مضت فى حجية المظنة فى غير الموضوع الصرف فوضوحا فسادها كلها فمن شاء فليرجع بقى القول بالبرائة على الاطلاق والاحتياط كذلك والتفصيل بين البدوى والاثناى والحق هو الاخير اعنى لزوم الاحتياط بعد العلم بالاشتغال بالاكثر والبرائة قبل العلم بالاشتغال به اما الاول فللاستصحاب لان بعد حصول العلم باشتغال الذمة بعشرة دنانير مع القطع بحصول البرائة فى الجملة مرددا بين خمسة دنانير وعشرة دنانير يكون البرائة عن الاقل يقينا والشك انما هو فى رفع الاشتغال بالنسبة الى الزايد ومقتضى الاستصحاب بقاء الاشتغال معتضدا بالوجوه الدالة على لزوم الاحتياط وقد حققنا فى السابق وروده الاستصحاب على قاعدة البرائة واما الثانى فلما ذكرنا من ان الاشتغال بالزايد مما لا يعلم به وكلما كان كذلك فمقتضى القاعدة عدم التكليف عقلا وشرعا سواء كان الشك فى حصول الاشتغال بالنسبة الى الاكثر حاصلا من الشك فى حدوث السبب الزايد كما لو علم بانه اخذ منه فى المجلس خمسة دنانير وكان الشك فى اخذ خمسة فى مجلس اخر او كان حاصلا من الاجمال فى السبب الواحد كما لو حصل العلم بانه اخذ فى مجلس واحد مع الشك فى انه اخذ خمسة دراهم او عشرة دراهم وذلك لاشتراك الادلة لان المناط هو عدم العلم بالاشتغال الى الاكثر فيجرى الاستصحاب والعقل والاخبار وذهاب معظم الاصحاب وسائر الوجوه التى ذكرناها فى الاول يجرى الاستصحاب فى الملزوم ايضا اعنى اصالة عدم حدوث سبب الزايد دون الثانى وسلك الاحتياط اما ان يكون هو العقل والشرع وكلاهما فاسد كما اوضحناه واما ان يكون بادعاء انصراف اقض ما فاتك واقض ديتك الى نفس الامر واللازم منه الاتيان فى صورة الشك من باب المقدمة وهو خاص بالنسبة الى اخبار البرائة فيجب تخصيص اخبار البرائة بالشبهة الحكمية والجواب عنه اولا بمنع الانصراف الى نفس الامر وثانيا بان بعد التعارض تكون دلالة اخبار البرائة على نفى التكليف فى صورة عدم العلم من باب النص والظهور كقوله رفع عن امتى ما لا يعلمون وما حجب الله الخ وهو مقدم على دلالة الامر على وجوب الاتيان بالمشتبهات من باب المقدمة ثالثا بان تقييد الامر بالعلم اولى من تخصيص اخبار البرائة مع ان تخصيصها هنا مستلزم لتخصيصها فى اغلب موارد الشبهة كقوله يجب الاحتراز عن البول والغائط والغضب والغناء واسباب اللهو وهكذا اقض دينك وما فاتك وهكذا لانصرافها الى نفس الامر لعدم الفرق وبلزم من ذلك تخصيص الاكثر وندرة موارد التى يصح التمسك باصل البرائة وهذا كما ترى وهذا الذى ذكرنا فى البرائة انما هو بمقتضى القاعدة الاولية وربما يقتضى الاستصحاب لزوم الاحتياط واتيان الاكثر كما فى يوم الثلثين المشكوك فى كونه من اخر رمضان او اول الشوال فالاصل من حيث كونه مرددا بين وجوب الاقل اعنى تسعة وعشرين والاكثر اعنى الثلثين هو البرائة عن الاكثر لكن مقتضى اصالة عدم انتقال القمر من هذا البرج الى البرج الاخر واستصحاب بقائه هو كونه من الرمضان ووجوب الصوم وهى واردة على قاعدة البرائة لكونه موضوعيا ومزيلا لان الشك فى وجوب الصوم والعدم مسبب عن الشك من انتقال القمر وليس الامر بالعكس ح مدرك البرائة ان كان هو العقل فالاستصحاب هذا الاستصحاب وارد عليه كما ذكرنا غير مرة وان كان هو الاخبار فالاستصحاب ايضا وارد عليها كما ذكرنا سابقا فى مقام تقديم الناقل على المقرر فيحكم بالوجوب نفى الحرمة كما هو بناء العقلاء وعمل الاصحاب وهذا لا يكون استصحابا فى اجزاء الزمان حتى يرد بانها غير قارة الذات ولا يجرى الاستصحاب لان الاستصحاب ان كان بالنسبة الى الجزء السابق فهو مقطوع الارتفاع وان كان بالنسبة الى الجزء اللاحق فلم يتحقق حتى يستصحب توضيحه ان التمسك بالاستصحاب الوجودى فى اجزاء الزمان كالجزء المشكوك فى كونه من اخر الليل او اول الغداة فاسد لما ذكرنا واما استصحاب عدم الحدوث بالنسبة الى هذا الجزء ايضا ففاسد للقطع بحدوث هذا الجزء والشك انما هو فى الحادث واما الحكم بكونه من اول الغداة فيستلزم لحدوث حادثين جزء اخر الليل واول الغداة واما الحكم بكونه من اخر الليل وتأخر حدوث جزء الغداة فيستلزم لحدوث شئ واحد هو اخر الليل فيحكم بالثانى من باب اصالة التأخر واصالة عدم زيادة الحوادث هذا فى الاقل والاكثر الغير الارتباطى واما الارتباطى اعنى الثانى فالحق لزوم الاحتياط لما ذكرنا فى الاجمال المرادى فارجع اليه هذا هو القسم الاول اعنى الشبهة الوجوبية المصداقية فى المقدار واما القسم الثانى اعنى الشبهة كذلك لكن فى التعيين اعنى القطع بثبوت التكليف مرددا بين المتباينين فهو على قسمين قسم يرجع الشك الى المكلف كوجدان المنى فى الثوب المشترك مع عدم التعيين وكما فى ادخال الرجل فى الخنثى فى القبل المشكل وادخال الخنثى فى الانثى مع عدم حصول الانزال للرجل والانثى فيجب الغسل على الخنثى معينا لانها فى الواقع اما ان تكون رجلا فيكون فاعلا واما ان تكون انثى فتكون مفعولا وعلى اى منهما يجب عليها الغسل وعلى الاول يجب الغسل على الانثى دون الرجل وعلى الثانى يجب الغسل على الرجل دون الانثى فيحصل الشك فى ان المكلف بالغسل هل هو الرجل او الانثى وقسم اخر يكون

الشك

الشك فى ان المكلف بالغسل هل هو الرجل او الانثى وقسم اخر يكون الشك راجعا الى المكلف به وهو ايضا على قسمين قسم منها يكون الواجب المشتبه من الواجبات النفسية كالقطع بحصول الفائتة مع الشك فى انها الظهر او العصر وقسم منها يكون الواجب المشتبه من الواجبات المقدمية كما فى اشتباه القبلة اما الاول فالحق فيه نفى الملزوم وذلك لرجوع الشك فى حق كل الى التكليف وقد عرفت ان مقتضى القاعدة من العقل والشرع نفى التكليف معتضدا باستصحاب صحة دخوله فى الصلوة ووجوبه مع استصحاب عدم صحة دخوله فى الصلوة مع غسل الجنابة لا يقتضى نفى التكليف عن كليهما مستلزم لطرح الامر المقطوع المخالف للقطعية وهو بديهى الفساد لانا نقول تحقق المخالفة القطعية فى حق كل ممنوع لكون التكليف فى حق كل مشكوكا فيه لا يقال التمسك باصالة البرائة فى صورة حصول العلم الاجمالى بالتكليف فاسد كما مر سابقا فى المتباينين لانا نقول فساد التمسك بها انما هو فى صورة حصول العلم باشتغال ذمة المكلف مع كون المكلف به مرددا بين المتباينين لا فى صورة العلم الاجمالى مرددا بين المكلفين مع الشك للمكلف فى اصل ثبوت التكليف على ما مر كما فى المقام والدليل الدال على لزوم الاحتياط لا يخ من وجهين الاول هو الوجوه التى ذكرنا سابقا فى المتباينين والاقل والاكثر الارتباطى من الاخبار والاستصحاب وقاعدة الاشتغال وغيرها والثانى انصراف الدليل الدال على لزوم الغسل عند حصول الجنابة الى نفس الامر وكلاهما فاسد اما الجواب عن الاول فاما عن الاستصحاب وقاعدة الاشتغال المقدمية فبانه موقوف على ثبوت التكليف وقد عرفت انه فى محل الشك اما عن الاخبار فبان اخبار البرائة اقوى من اخبار الاحتياط فى صورة الشك فى التكليف كما اوضحناه سابقا واما عن الثانى فيظهر مما قلنا فى الشبهة المصداقية فى الاقل والاكثر الغير الارتباطى كالدين والفائتة واما الثانى فالحق فيه لزوم الاحتياط سواء كان التكليف نفسيا او مقدميا الا فيما لا يمكن الاحتياط كما فى ضيق الوقت فى اشتباه القبلة اما لزوم الاحتياط فى النفسى والمقدمى مع امكان الاحتياط فلما ذكرنا فى المتباينين فى الشبهة المرادية فمن شاء فليرجع اليه واما عدم لزوم الاحتياط فى ضيق الوقت فلعدم امكان الجمع بان الصلوة بالجهات الاربع فيكون مخيرا الا اذا كان احد الجهات مظنونة ولو بالظنون الغير المعتبرة كالرمل والاسطرلاب فمعه يتعين اخذ المظنون لقاعدة الاشتغال لان الامر دائر بين تعيين المظنون والتخيير والاصل هو الاول لكونه موجبا للقطع بالامتثال دون التخيير واخذ الموهوم ومما ذكرنا من الشك المقدمى والتعيين يظهر صورة الشك فى كليهما

الفصل الثانى

فى الشبهة التحريمية من غير احتمال الوجوب وهى ايضا على اقسام ثلثة كالشبهة الوجوبية لانها اما ان يكون الاحتمال فى كل من المشتبهات موجودا مع عدم حصول العلم الاجمالى بينها او يكون موجودا مع حصول العلم الاجمالى بينها او وقايع المشتبهة الكثيرة كغير المحصور وفى الموارد الخاصة وعلى اى منها اما ان يكون الشبهة فى الحكم كشرب التتن او فى المصداق كبعض افراد الصوت لاحتمال الغناء فيه والحق انه كالشبهة الوجوبية فى جميع اقسامها البرائة فى الشك فى التكليف مع عدم العلم الاجمالى او مع غير المحصور حكما وموضوعا الا فى المحصور حكما وموضوعا فيلزم الاحتياط فى الشك فى المكلف به كما ذهب اليه المجتهدون كلهم والمخالف هنا فى الاول هو الاخباريون كلهم او اغلبهم والمنسوب اليهم فى الشبهة التحريمية فيما لا نص فيه اقوال اربعة التوقف والحرمة الواقعية والظاهرية ولزوم الاحتياط وتوضيح المطلب يقع فى مقامات الاول فى الشبهة الحكمية فى غير العلم الاجمالى والحق فيها البرائة والدليل على ما ذكرنا من نفى التكليف فيما كان الشك راجعا الى نفس التكليف هو عموم الادلة التى ذكرنا فى الشبهة الوجوبية من استصحاب البرائة الاصلية اعنى عدم العقاب وبناء العقلاء والايات والاخبار والاستقراء وذهاب معظم الاصحاب من غير تفصيل بين الشبهة الوجوبية والتحريمية والتفصيل بحمل الالفاظ فى الشبهة التحريمية كقوله يجب الاحتراز عن الغضب والبول والغائط واللهو وامثالها الى نفس الامر وفى الشبهة الوجوبية الى المعلوم تحكم صرف سيما مع عموم ادلة البرائة منها رفع عن امتى ما لا يعلمون وما حجب الله علمه الخ والناس فى سعة ما لم يعلموا وهكذا من غير اشارة الى التفصيل والايات الواردة عليها مع الجواب عنها يظهر مما سبق فى الشبهة الوجوبية والدليل الدال على لزوم الاحتياط لا يخ من امور الاول قاعدة الاولوية الناشية من التحسين والتقبيح العقليين وانصراف اللفظ الى نفس الامر ولزوم دفع الضرر المحتمل الثانى اصالة الحرمة لكون بناء العقلاء على ذم العبد فى تصرفه فى اموال المولى من اقواله وافعاله وهكذا ما لم يحصل الاذن من جانب مولاه الثالث الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط كما ذكرنا سابقا الرابع حديث التثليث الخامس الاخبار الدالة على التوقف فى صورة عدم العلم والجواب عن الكل يظهر مما سبق فى الشبهة الوجوبية لكن نذكر هنا اجمالا اما عن الاول فبمنع انصراف الى نفس الامر لعادة بما هو اقوى منه اعنى ادلة البرائة كما مر فى الشبهة الوجوبية وبمنع احتمال الضرر بعد وجود الادلة التى ذكرنا على نفى التكليف فيما لا يعلم التكليف وهو اقوى مما دل على لزوم الاحتياط كما ذكرنا سابقا مع ان الدليل الدال على لزوم دفع الضرر المحتمل ان كان هو العقل فهو حاكم بقبح التكليف فيما لا يعلم مط وان كان هو الشرع فيجرى ما ذكرنا واما عن الثانى فلا نمنع اصالة الحرمة لما مر من كون الاصل الثانوى هو الاباحة وثبوت الاذن العام فيما له منفعة خالية عن امارة المفسدة والا لكان بناء العقلاء على الاكتفاء بقدر الضرورى للمتعيش من اقوالهم وافعالهم واكلهم وشربهم ونومهم وغيرها وليس كذلك جزما وما يكون بناؤهم على الظن فيمن لم يكتف بالقدر الضرورى كما ذكرنا عن المحقق واهل الشرايع كافة لا يحظرون من بادر الى تناول شئ من المشتبهات على ان عدم الاذن هنا ممنوع لان بعد وجود الادلة الدالة على نفى التكليف يحصل الاذن فى التصرف لان معناه عدم التكليف هو الرخصة فعلا وتركا واما الاحتياط فلكون اخبارها ضعيفة ولا يعلم جبرها فى المقام وعلى فرض اعتبارها لا تكون معتبرة فى المقام لوجود المعارض الاقوى اعنى ادلة البرائة كما مر فى الشبهة الوجوبية واما حديث التثليث فالظاهر فى الشبهة المصداقية وعلى فرض تسليم العموم يجب تخصيصه بصورة العلم الاجمالى كما فى المحصور كما سيجئ لوجود المعارض الاقوى وهو قوله كل شئ فيه حلال وحرام فهو حلال لك حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وسيجئ توضيحه ايضا وكذا اخبار البرائة المعتضدة بالشهرة والاجماعات المنقولة والعقل وغيرها واما اخبار التوقف فهو بالنسبة الى الجهة المجهولة اعنى الحكم الواقعى ولا ينافى الحكم الظاهرى من البرائة او الاحتياط والا لزم خلو الواقعة عن الحكم وعلى فرض تسليم ظهوره فى الاحتياط فالجواب عنه ما مر ولا يصح جعله دليلا عليه فاذا عرفت ذلك فاعلم انه يظهر من بعض المجتهدين الحكم بالحظر او التوقف فى مسئلة الاباحة والحكم بالاباحة فى مسئلة البرائة وهذا الفرق فاسد جدا لان الحكم بالحظر قبل ورود الشرع مستلزم للحكم به بعد الشرع مستلزم للحكم به بعد الشرع بالاولوية القطعية وكذا الحكم بالاباحة بعد ورود الشرع مستلزم للحكم بالاباحة قبل ورود الشرع بالاولوية القطعية لان القول بالحظر قبل ورود الشرع مستلزم للاكتفاء على القدر الضرورى للتعيش بخلاف بعد الشرع لبيان حكم اغلب الوقايع وجوبا واستحبابا وكراهة واباحة وح فالعقل لو كان حاكما بقبح التصرف ما لم يحصل الاذن فيما كان مستلزما للاكتفاء على القدر الضرورى من التعيش يكون حاكما

بقبح التصرف فيما لا يلتزم الاكتفاء على العقل الصرف بطريق اولى واما الشرع فكذلك ايضا لكونه دالا على لزوم الاحتياط مط ومما ذكرنا ظهر استلزام الاباحة
بعد الشرع للاباحة قبل الشرع فتدبر بهذا اعنى الشبهة الحكمية فى غير العلم الاجمالى ومثله صورة العلم الاجمالى فى غير المحصور لما مر من عدم اعتبار هذا العلم ومثله
المتصل من الشبهة فيما كان الشك راجعا الى نفس التكليف سواء كان مع عدم علم الاجمالى كالشك فى كون هذا الصوت غناء ام لا وهكذا او مع العلم الاجمالى فى غير
المحصور كالعلم بنجاسة بعض المتاع وبغصبية بعض الامتعة فى السوق وهكذا لما ذكرنا ولبعض الاخبار الاخر منها كل شئ لك حلال الخ كما سيجئ ذكره فى اللحوم فتدبر
والاجماع المركب لان كل من قال بالبراءة فى الشبهة الحكمية قال بها فى المصداقية بل لا يكون هنا مخالف ظاهرا حتى من الاخباريين ويدل عليه صحيحة معوية بن وهب
عن ابى عبد الله ع اشترى العامل الشئ وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة ابى بصير سالت احدهما عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الا ان يكون قد خلط
معه غيره فاما السرقة فلا الا ان تكون من متاع السلطان فلا باس المقام الثانى فى الاستثناء اعنى لزوم الاحتياط فى شبهة اللحوم حكما وموضوعا مط وان لم يكن علم
اجمالى بينها وتظهر الثمرة فى بعض انواع الحيوانات المشكوكة حكمها من جانب الشارع كالسمك الذى ليس له فلس فى بعض المصداقات المشكوكة من حيث اندراجها
تحت الانواع التى علم حكمها من جانب الشارع وذلك كاللحم الملقاة المشكوك من انه هل يكون مما لا يؤكل لحمه او مما يؤكل لحمه او فى انه من افراد المذكى او الميتة وكا
لمتولد من الكلب والشاة مع عدم صدق احدهما وعدم وجود المماثل له والحاصل انه بعد انتفاء الميزان هل يحكم بحرمة لحمه بعد الذبح او الاباحة وهكذا هل
يحكم بطهارة لحمه وجلده اولا والشك فى اللحوم قد يكون فى الطهارة والنجاسة مع العلم بحرمة اللحم كالمسوخات والحشرات بعد عروض الذبح مع الشرائط وقد
يكون فى الحلية والحرمة مع القطع بالطهارة كبعض انواع ما لا نفس له وقد يكون الشك فى الامرين معا كالمتولد من الكلب والشاة وقد يكون الشك فى احد
الامرين او فيهما منشأ للشك فى صحة الصلوة معه وتوضيح المطلب يقتضى التكلم فى مقامات ثلثة الاول فى الطهارة والنجاسة الثانى فى حلية الاكل وحرمته
الثالث فى صحة الصلوة معه وبطلانها اما المقام الاول فلو كان الشك فى الطهارة والنجاسة حاصلا من الشك فى كون الذات قابلا للتذكية ام لا مع القطع بعروض
ساير الشرائط من الذبح وغيره فالحق فيه هو الطهارة وان كان الحكم فى بعض المقامات النجاسة باعتبار وجود المعارض الاقوى كما اذا كان الشك فى الطهارة
والنجاسة حاصلا من الشك فى حصول شرائط التذكية فى الخالى من الاسباب كالسوق مع العلم بكون الذات قابلا للتذكية من حيث الطهارة فانه يحكم بالنجاسة لاصالة عدم حصول
شرائط التذكية وهو اقوى لكونه موضوعيا فتدبر اما الحكم بالطهارة فيما ذكرنا فلوجوه الاول السنة والاجماعات المنقولة وظهور الاجماع على ان الاصل طهارة
الاشياء حتى يعلم النجاسة الثانى الاصل لان الحكم بالنجاسة مستلزم لحرمة الاستعمال ولزوم التحرز عنه وحرمة بيعه وغسل ملاقيه مع الرطوبة وكلها خلاف الاصل
اما الاخير فلكونه مخالفا للاستصحاب واما غيره فلكونه مخالفا لقاعدة البراءة فيحكم بالطهارة عملا باستصحاب طهارة الملاقى واصالة البراءة عن لزوم التحرز الثالث
قوله ع كل شئ نظيف حتى تعلم انه قذر والمناقشة بضعف السند غير جيد لانجباره بعمل الاصحاب الرابع الاستقراء وبناء العقلاء لا يقال اصالة البراءة معارضة
باصالة الاشتغال لان الحكم بالطهارة قد يستلزم الحكم بصحة الصلوة معه كما فى المتولد من الكلب والشاة وهى اقوى وكذا استصحاب طهارة الملاقى معارض باستصحاب
النجاسة فى بعض المقامات كما لو كان المشكوك هو الماء مع غسل ثوب النجس منه واما قوله ع كل شئ نظيف الخ فالظاهر هو الشبهة الموضوعية مع ان تخصيص العموم بالشبهة
الموضوعية اولى من حمل العام على المعنى الشرعى مجازا وارتكاب تخصيص الاكثر لانا نقول هذه الوجوه لا يصلح للمعارضة اما الاول فلان الحكم بالطهارة لا
يستلزم الحكم بصحة الصلوة لجواز الاختلاف فى الظاهر وسيجئ توضيحه وعلى فرض التسليم فاصالة البراءة اقوى لاعتضادها بما ذكرنا واما معارضة للاستصحاب
فلانه لا يتم كلية وفيما يتم كالصورة المفروضة استصحاب النجاسة اقوى لكونه موضوعيا فيحكم بالنجاسة لحصول العلم الشرعى من استصحاب النجاسة واما الثانى فلان عموم لا استغراقى
يشمل الشبهة الحكمية والموضوعية من حيث الحكم الذاتى والحكم العرضى لانه لا ينافى حيثية الذاتى الحكم العرضى لانا فى حيثية الذات مع قوله حتى لكونه ع فى مقام
اثبات الحكم الظاهرى لا النفس الامرى وهو قابل لان يحكم بالطهارة فى الظاهر حتى يعلم فى الواقع انه نجس واما قوله تخصيص العموم بالشبهة الموضوعية اولى ممنوع لان مع
التخصيص لابد من حمل العلم الظاهرى او الواقع على مطلق العلم الشامل لهما وللظاهر والا لزم الحكم بطهارة مستصحب النجاسة وهو بديهى الفساد وارتكاب تخصيصات
اخرى كاستثناء البينتين وسوق المسلم ويده والاستصحاب وغيرها من الاسباب الشرعية وذلك لحصول التعارض بين هذه الرواية والادلة الدالة
على اعتبار الاسباب والثانى اقوى للشهرة والاستقراء وقلة المورد ولفهم العرف ورودها على الرواية لانه لو قال المولى لا تاكل من مالى حتى تعلم الاذن وقال
ايضا بعد هذا الكلام او قبله اذا جائك العادلان فاقبل قولهما فلا ريب ان فهم العرف بنائهم على اعتبار قول العدلين مط فيما شهدا باذن الاكل من المولى وان
لم يحصل العلم مع ان الحمل على العلم الوجدانى مستلزم للتفكيك فى قوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله لعدم كون العلم بطهارة المستصحب علما عقليا وجدانيا
او ارتكاب التخصيص ولا ريب ان حمل متعلق العلم على الاعم اولى من هذه التصرفات خصوصا مع كثرة استعماله فيه ومعه يشمل الشبهة الحكمية ايضا فتدبر لا يقال الحكم
بطهارة الجلد مستلزم لجواز الذبح وهو ظلم لانا نقول الذبح لو كان ظلما لكان ظلما فى ساير الموارد التى يكون جوازه اجماعيا واما المقام الثانى فالحق فيه هو
الحرمة وذلك لوجوه الاول بناء العقلاء والسيرة على الشهرة والتحرز فى الحيوانات المشكوكة الحلية وكذا فى اللحوم الملقاة الخالية عن السبب الشرعى وعلى ذم غير المتحرز
مطلقا سواء كان الشك فى الحكم او فى الموضوع حتى بعد الاذن الثالث الاستقراء لان الغالب فى انواع الحيوانات هو الحرمة وكذا الغالب فى اللحوم الملقاة هو الحرمة اما
لكونه حراما بالذات او باعتبار عدم التذكية فيلحق المشكوك فى كليهما اعنى الشبهة الحكمية والموضوعية بالاعم الاغلب الرابع الشهرة العظيمة بل الظاهر الاجماع
الخامس الاصل لان الحكم بالحلية وجواز الاكل مستلزم للحكم بجواز الصلوة مع المشكوك وقاعدة الاحتياط من الاستصحاب والاشتغال وغيرهما تنفيه مع انه فى
بعض المقامات كما لو كان الشك فى الحلية باعتبار الشك فى حدوث الشرائط مخالف لاصالة عدم حدوث الشرائط وادعاء ظهور وقوعها فى بعض المقامات ممنوع
وعلى فرض تسليمه حجيته ممنوعة لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه يد المسلم وسوقه وقوله ولم يكن هذا منها فيكون مندرجا تحت الاصل والتمسك بالاستصحاب
لاثبات كون الاصل فى الشبهة الحكمية الحرمة بان هذا الشئ قبل الذبح كان حراما واما بعد الذبح فمحل الشك والاصل بقاء الحرمة فاسد لكونه عرضيا والاستصحاب العرضى

لم يكن جاريا لان المستصحب اما ان يكون هو الحرمة الذاتية كما فى غير القابل للتذكية او الحرمة العرضية لاجل عدم وقوع الذبح كالشاة والاول ممنوع ولو ثبت فلا يحتاج
الى الاستصحاب والثانى مسلم لكن يحصل القطع بارتفاعها بعد الذبح وكذا التمسك باصالة عدم حدوث القبول فاسد لان القبول لم يكن من الامور المحتاجة الى
الحدوث المستقل بل هو امر قهرى تابع لحدوث متبوعه لان حدوث الشاة كاف لحدوث قابليته لكن بعض الحيوانات قابلا وبعضها غير قابل فلم يكن الاصل جاريا لكونه
شكا فى الحادث لا يقال القبول محتاج الى الاعلام والبيان الخاص وهو خلاف الاصل لانا نقول هذا انما يصح لو كان القبول مخالفا للاصل واما لو كان موافقا للاصل
اعنى البراءة فعدم القبول يكون محتاجا الى البيان الخاص وح يكون التمسك به مستلزما للدور لان اثبات عدم القبول موقوف على اصالة عدم البيان المتوقف
والتمسك بها لاثبات عدم القبول موقوف على كون القبول مخالفا للاصل وهذا الاصل ان كان هو اصالة عدم البيان فيكون دورا وان كان اصلا اخر اعنى
الاصل بمعنى القاعدة الناشية من بناء العقلاء والاية حرمت الخ فهى المناط ولا ربط باصالة عدم البيان لاثبات كون الاصل فى اللحوم الحرمة نعم لو ثبت
القاعدة يكون القبول مخالفا لها ويحتاج ح الى البيان وينفى باصالة عدم البيان وكذا التمسك باخبار الاحتياط لا يخلو من غرابة لانا اخرجنا جميع شبهات
الوجوبية والتحريمية منها وابقاء هذا المورد الواحد اعنى الشبهة فى اللحوم بعيد غاية نعم للتاييد لا باس السادس الاية الشريفة وهى قوله تع حرمت عليكم
الميتة فان الميتة فى اللغة موضوعة لمطلق ما زهق روحه فى نفس الامر سواء كان بحتف الانف او بالقتل او بالذبح مع شرائط التذكية اولا وهكذا ويدل عليه انه
كون الاصل فى الاستثناء اعنى الا ما ذكيتم الاتصال لانها لو اختصت بغير التذكية لزم عدم شمول المستثنى منه للمذكى ولا معنى ح لاخراج المذكى فخرج
منها التذكية الشرعية المعلومة المستجمعة لجميع الشرائط ومن الشرائط قابلية المحل وحيث لم يثبت كون الشئ قابلا لها او لم يثبت حصولها فداخل فى المستثنى منه
ويجب التحرز منه وعلى فرض التنزل يكون المتبادر منه هو المقابل للمذكى الشرعى وحيث لم يعلم كونه مذكى فيجب التحرز منه سواء كان المستثنى اعنى المذكى هو المعلوم
او النفس الامرى اما على الاول فواضح وكذا الثانى لوجوب التحرز منه من باب المقدمة ويرد على الاستدلال بالاية اولا بمنع كونها فى اللغة لمطلق ما زهق روحه
بل لما زهق بحتف انفه ولذا فى المذبوح يقال انه ذبح وفى المقتول انه قتل ولا يقال انه مات ولو تنزلنا لصح سلبها عن المذبوح والمقتول غير المذكى فهى المقابل
للمذكى وان تنزلنا وقلنا بالاعم فى اللغة لكنها من الالفاظ التى لها حقيقة شرعية يكشف عنها عرف المتشرعة وهى حقيقة فى مقابل المذكى للتبادر وصحة
سلبها عن المذكى وان تنزلنا وقلنا بالاعم لكنها قد خصصت بقوله الا ما ذكيتم فلا يشمل المذكى حتى يصح الاستدلال بها على حرمة المذبوح المشتبه لانا نقول سلمنا
عدم شموله للمذكى لكن يصح الاستدلال بها على حرمة المذبوح المشتبه لانا نقول لنا عدم شموله للمذكى لكن يصح الاستدلال بها فى المشتبه لان المستثنى اعنى المذكى ان
حمل على المعلوم فواضح وان حمل على نفس الامر فكذلك لانه يحتمل ان يكون مذكى او ميتة ومقتضاها ح لزوم التحرز منه من باب المقدمة لا من باب النص وثانيا بمعارضتها
بادلة البراءة منها استصحاب عدم التكليف فى بلد ولا انه معارض باستصحاب تكليف الصلوة وثانيا بانه لا تعارض الاية لكونها اجتهادية سيما مع اعتضادها
بما مر ومنها ما مر فى الشبهة الوجوبية من الايات والاخبار الدالة على نفى التكليف فيما لا يعلم التكليف كرفع عن امتى ما لا يعلمون الخ كغيرها من الموارد لانا
فى التكليف واقوائيتها بالنسبة الى الاطلاقات المثبتة للتكليف فى نفس الامر ولزوم تقييدها بادلة البراءة فيجب تقييد هذه الاية ايضا والا لزم التحكم وفيه منع
التحكم لاعتضاد ادلة البراءة بما لم يظهر من الاجماع والاستقراء والاجماعات المنقولة وغيرها فيكون اقوى وتقدم وهنا الاية اقوى لاعتضادها بما مر ومنها ما مر فتقدم
من الاخبار والايات فى اصل الاباحة منها قوله تع خلق لكم ما فى الارض جميعا وجه الاستدلال قد ظهر فى اصل الاباحة وفيه اولا انه تع فى مقام الامتنان فى خلقه
الاشياء للعباد اما كونها للاكل او للاعتبار او باعتبار اتصافها بالصفات الذاتية التى تكون مؤثرة فيهم فى نظم العالم وفى بقاء الانسان وتعيشه علمناه
ام لم نعلم او التبعيض يكون بعضها للاكل وبعضها للاعتبار وبعضها باعتبار مدخليته لنظام العالم وان لم يكن معلوما لنا لعدم كون الجهل منافيا للانتفاع
والالما وقع كما فى خلقة الحية والعقرب والدبة وهكذا بعض ما لا يؤكل لحمه محمل فى بعض الاشياء كالمقام وثانيا بان حمل الاية فى اللحوم على هذه المنفعة اعنى حلية
الاكل مستلزم لتخصيص الاكثر لكون الغالب فيها هو الحرمة وثالثا بانها قد خصصت بالميتة وهى مجملة ومعه لا يصح الاستدلال بها ورابعا بان اية حرمت
اقوى لاعتضادها بالاستقراء وذهاب الاكثرين وبناء العقلاء وعلى فرض عدم الترجيح يكون المرجع بناء العقلاء الحاكم بلزوم التحرز ومنها قوله تع احلت
لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى وفيه اولا بانها قد خصصت بما يتلى ومنه الميتة وهى مجملة كما عرفت وثانيا بان اية حرمت اقوى لاعتضادها بما مر فيقدم سلمنا التساوى
والتساقط يكون المرجع بناء العقلاء الحاكم بلزوم التحرز ومنه ظهر الجواب عن اية اخرى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الخ ومنها الاخبار
المستفيضة منها صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق ع رواها ثقة الاسلام فى فى باب نوادر المعيشة كل شئ فيه حلال وحرام فهو حلال لك ابدا حتى تعرف
الحرام بعينه فتدعه معناه ظاهر من كون المراد كل شئ مشكوك ومجهول الحكم لا معلوم منه حلال الخ والظاهر من فيه حلال الخ وجود القسمين فيه فعلا وكذا
الظاهر من الشئ هو الشئ الواحد الحقيقى لا الشئ الواحد المجازى كفرض الاشياء فى الشبهة المحصورة شيئا واحدا مجازا وكذا الظاهر من الشك فيه فى حد ذاته
لا كونه من جهة العلم الاجمالى كما فى الشبهات المحصورة وح ان حمل الحديث على الشبهات فى الموضوع الصرف ففى صورة العلم الاجمالى كالشبهة المحصورة فيوافق الظاهر
فيه حلال الخ لوجود الحلال والحرام فيه فعلا الا انه خلاف الظاهر من الشئ لان فى المحصور اشياء لا شيئا واحدا كما مر وكذا خلاف الظاهر من الشك لان الظاهر كونه
مشكوكا فى حد ذاته وفى المحصور يكون الشك من جهة العلم الاجمالى وكذا خلاف الظاهر من المثل وذلك مثل الثوب الذى قد اشتريته وهو سرقة لا مرية فى الشبهة من جهة فى
غير العلم الاجمالى وان حمل على الموضوع الصرف الشخصى من حيث هو كاللحم الملقاة المشكوك فى انه مذكى او ميتة فهو خلاف الظاهر من حيث فيه حلال وحرام لعدم وجود
القسمين فيه فعلا الا بارتكاب الاضمار اعنى فى نوعه حلال وحرام لان فى نوع الملقاة حلال كالمذكى وحرام كالميتة او فى تحته نوع الشاة صنف حلال وصنف حرام
وهو بجميع اصنافه حلال الظاهر حتى يعرف كونه من الصنف الحرام وان حمل على الاعم منهما سواء كان مع العلم الاجمالى ام لا يلزم جعل الشئ اعم من الشئ الواحد الحقيقى والمجازى
بجعل الاشياء فى المحصور شيئا واحدا ويلزم جعل الشك فيه اعم من الشك فى نفسه او من جهة العلم الاجمالى ويلزم استعمال الضمير فى المعنيين احدهما بالنسبة الى الا

بارتكاب الاضمار في نوعها او في تحتمه وفيه احتمال كونه حلالا او حراما و في الثاني في نفسه حلال وحرام فعلا مع انه خلاف ظ الدليل كما سيجيء وعلى ما ذكرنا لا يشمل الشبهة
الحكمية لكن يمكن في الاضمار اضمار فيه احتمال كونه حلالا او حراما ومعه يشمل الشبهة الحكمية لان نوع الشيء المجهول الحكم فيه احتمال كون حكمه من الشارع حلالا او حراما
كاللحم الملقاة فيه احتمال كونه حلالا او حراما فيشمل القسمين ح لكن لا يشمل الشبهة المحصورة لما ذكرنا فعلم مما ذكرنا ان ظ الحديث لا يصح مع شيء منها بل لا بد من ارتكاب خلاف
الظ لكن اضمار فيه احتمال كونه حلالا او حراما اولى من حمله على الشبهة المحصورة لما مر من كونه خلاف الظ من وجوه مع ان ذيله صريح في الموضوع في شبهة غير المحصور
و لا يمكن الاخراج من تحت الحديث وكذا اولى من اضمار في نوعها او في تحته لاصالة عدم التخصيص في كل شيء وكذا في قوله والاشياء كلها على ذلك والانصاف بلا حظ
سياق ذيله وقبل احاديث اخر ظاهر في الشبهة الموضوعية لا الاعم منه ومن الحكمية منها ما رواه ثقة الاسلام والطوسي كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان
يشهدان عندك ان فيه ميتة ومنها ما رواه ايض عنه كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب الذي يكون عليك قد اشتريته
وهو سرقة او المملوك يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على ذلك حتى يستبين غير ذلك او تقوم به البينة
لان الشهادة والبينة هي في الموضوعات ولو كان المراد به الاعم لذكر ما يثبت به الحكم الشرعي من الادلة ولا اقل من اشارة اليه ولو في واحد من المذكورات فيعلم ما ذكرنا
الحديث منحصر لبيان الحكم الظاهري في الموضوعات الصرفة المجهولة من حيث هو بل فيما فيه سبب شرعي من سوق المسلم ويده الا ان يقال ان المثال لا يوجب تخصيص العموم
لا من جهة العلم الاجمالي ولا الشبهة الحكمية لما ذكرنا الا ما ذكره المحقق القمي ره من استلزام حمله على الاعم استعمال اللفظ في المعنيين من وجهين الاول احدهما بالنسبة
الى الشبهة الحكمية انه قابل للاتصاف بالحكم ليخرج ما لا يكون قابلا له اما لعدم تعلقه بفعل المكلف كالسماء وذات الباري ولعدم قابلية للحكم كالاضطراريات كالتنفس
في الهواء في الجملة وثانيهما بالنسبة الى الشبهة الموضوعية انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان فيه في نفس الامر وعنده ليخرج ما لا يكون فيه الا نوع واحد كالمعلوم الحلية
او الحرمة والوجه الثاني في قوله حتى تعرف لان المعرفة في الاحكام من الادلة وفي الموضوعات من الاسباب اما فساد الاول فلان ظاهر الحديث بل صريح في كونه في بيان
الحكم الظاهري في المجهول ولا يكون في مقام اخراج ما لا يكون قابلا للحكم وما لا يكون فيه الا نوع واحد لكونه من المعلومات المسلمة ولا يحتاج الى ذكر ما يخرجه كما لا
ولو يكن جنبه ما يدل على كون مقصوده الاخراج اما المنطوق فظ واما المفهوم فلعدم ما كان مفهومه معتبرا من الشرط وغيره مع انه لا يتعين اضمار في نوعها حتى يرد ما ذكر لجواز اضمار
فيه احتمال كونه حلالا او حراما سواء كان بسبب النص او الجهل الاندراج وهو معنى واحد يشمل الشبهة الحكمية والموضوعية ولا يشمل ما لا يكون قابلا او كان فيه نوع واحد
اما فساد الثاني فلان المعرفة مطلوب من اي شيء حصل وان كان الاسباب مختلفة وهذا لا يكون من باب استعمال اللفظ في المعنيين كما لا يخفى ومنه ما مر اولا بانها ظاهرة
في الشبهة الموضوعية بل فيما فيه سبب شرعي كسوق المسلم ويده وعلى فرض تسليم عدم كون المثال مخصصا للعموم لا يصلح الا لعموم كل شيء والدليل على والاشياء كلها الخ يعم كل
شبهة موضوعية في غير العلم الاجمالي ولا يشمل الشبهة الحكمية وثانيا سلمنا التعميم او القول بالاجماع المركب بان كل من قال بالجريان في الشبهة الموضوعية قال بها في الشبهة
الحكمية لكنها معارضة بالاخبار الدالة على حرمة الخ الظاهر في الشبهة الحكمية وهي اقوى لاخصيتها واعتضادها بما مر فيجب حمل الاخبار على الشبهة الموضوعية مط ان لم نقل بالاجماع
المركب بين الشبهة الحكمية والموضوعية او على الشبهة الموضوعية فيما فيه سبب شرعي او في غير اللحوم ان قلنا بالاجماع المركب سلمنا عدم الترجيح والتساقط يكون
المرجع بناء العقلاء الحاكم بلزوم التحرز مع عدم الدليل على الاباحة وعدم لزوم التحرز في اللحوم ان كان هو العقل والسيرة وظهور الاجماع والاستقراء والاستصحاب فقد
ظهر الجواب عنه وكذا ان كان هو ادلة البراءة لفظا او ادلة الاباحة او الاخبار كل شيء فيه حلال الخ فالحق ان الاصل في اللحوم الحرمة حكما وموضوعا في غير العلم الاجمالي
في الواقعة الخاصة حتى علم الاباحة من الادلة في الاحكام والاسباب في الموضوعات لما مر واما المقام الثالث اعني صحة الصلوة مع هذا الجلد بعد الذبح او مع اللحم او عدم الصحة
فالحق عدم الصحة وذلك للاشتغال الثابت بالصلوة ولا يحصل القطع بالامتثال الا بالاحتراز عن هذه الامور فيجب لاجتماع هذه الاحكام الثلثة اعني الطهارة وحرمة
الاكل وعدم صحة الصلوة بحسب الظ لا يكون منافيا لعدم الاجتماع في الواقع في بعض المقامات كالمتولد من الكلب والشاة لانه ان كان كلبا فيكون نجسا ولا يجوز اكله
ولا يصح الصلوة معه وان كان شاة فط ويجوز اكله والصلوة معه فح عدم المنافاة ان الحكم بالطهارة بحسب الظ لا يكون لاجل الحكم بانه شاة بل يكون لاحتمالها وعدم
العلم بكونه كلبا ونجسا والقاعدة تقتضي الطهارة في كل ما لا يعلم نجاسته والحكم بالحرمة بحسب الظ لا يكون باعتبار الحكم بانه كلب حتى يستلزم الحكم بالنجاسة بل لانه يحتمل
ان يكون كلبا ولم يعلم حليته والقاعدة تقتضي حرمة اللحوم حتى يعلم حليته والحكم بعدم صحة الصلوة معه لا يكون لاجل ثبوت انه كلب بل يكون لاحتمال كونه كلبا
ويكون الصلوة معه محل الريب وقاعدة الاشتغال تقتضيه نعم لو كانت القاعدة مثبتة الموضوع لتعين الحكم بترتب جميع الاثار الواقعية سواء كانت عقلية او شرعية
كما لو كان الشك في حدوث الشرايط في اللحم الملقاة فان الاستصحاب تقتضي عدمه فيكون ميتة ويلزمه ترتب الاثار من الحرمة والنجاسة وعدم جواز الصلوة معه وكما
في مستصحب النجاسة وذهب بعض هنا الى الجمع بين الموضوعي والحكمي اعني الحكم بعدم جواز الصلوة معه مع الحكم بطهارة ملاقيه لكنه فاسد كما سيجيء توضيحه في الاستصحاب
نعم لو فرض حصول التعارض بين القواعد بحسب الظ بان كل من قال بطهارة الشيء قال بجواز الصلوة معه ظاهرا فهل يكون الترجيح مع قاعدة
الطهارة او مع قاعدة الاشتغال فالحق الاول وذلك لان مدرك عدم جواز الصلوة هو قاعدة الاشتغال واخبار الاحتياط ومدرك الطهارة هو استصحاب
طهارة الملاقي وحديث كل شيء طاهر وهما اقوى اما الاستصحاب فلما ذكرنا سابقا من ورود الاستصحاب على قاعدة الاحتياط واما الحديث فلكون دلالة
هذا الحديث على الطهارة اقوى من دلالة الاخبار الاحتياط على لزوم الاحتياط لكن دلالة الاول عليه من باب النص والثاني من باب الاحتمال والمقدمية كما
مر في تعارض اخبار البراءة واطلاقات المثبتة للتكليف خصوصا بعد اعتضادها بظهور عمل الاصحاب وبناء العقلاء وكذا لو كان التعارض بينها وبين قاعدة
البراءة لكونها ظاهرة على قاعدة الاشتغال التي هي واردة على قاعدة البراءة واما لو فرض التعارض بين قاعدة الطهارة وقاعدة حرمة اللحوم بان كل من قال بالطهارة
ظاهرا قال بحليته ظاهرا وجواز الصلوة معه ظاهرا وكل من قال بالحرمة ظاهرا قال بالنجاسة وعدم جواز الصلوة معه فهذا على قسمين قسم منها يكون الشك في
الطهارة والنجاسة مسببا عن الشك في التذكية والعدم كاللحم الشاة الملقاة المشكوكة في حصول التذكية والعدم وقسم منها يكون الشك فيهما مسببا من الشك

قابلية

قابلية المحل كالشك في كون المذبوح هو الشاة او الكلب اما الاول فالحق تقديم الحرمة وذلك لاصالة عدم حدوث التذكية وهذا مقدم على استصحاب طهارة الملاقي
لكون ما ذكرنا موضوعيا وكذلك مقدم على حديث كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر لان العلم المذكور في الرواية اعم من تعلقه بالواقع او الظاهر الحاصل من الدليل ولا
الشرعي طاهر ولا ريب ان الاستصحاب ايض من الاسباب الشرعية فيحكم ح بحرمة اللحم ونجاسته وعدم جواز الصلوة معه واما الثاني فالحق من اشكال لان بناء العقلاء و
ذهاب الاكثرين كما يكون في جانب الطهارة كذا يكون في جانب الحرمة ويمكن ترجيح قاعدة الطهارة باستصحاب طهارة الملاقي وهو مقدم على قاعدة الاحتياط وبقوله
كل شيء طاهر وهو مقدم على قوله تع حرمت عليكم الميتة لان دلالة الاول على طهارة المشكوكات انما هو من باب النص والصراحة بخلاف الثاني فان دلالته على الحرمة
في اللحوم المشكوكة انما هي من باب المقدمة ولا ريب ان الاول اقوى فيقدم ويحكم بالحلية وجواز الصلوة معه لكن فيه تامل لان الادلة في جانب حرمة اللحوم من بناء العقلاء
وظهور الاجماع والسيرة يكون موردها اقل بالنسبة الى قاعدة الطهارة فيكون اولى بالتقديم سلمنا عدم الترجيح لكن يجب التحرز من باب القوة العاقلة الحاكمة بلزوم دفع
الضرر المحتمل هذا فيما كان الشك شكا في التكليف المقام الثالث في صورة العلم الاجمالي في الواقعة الخاصة والمحصور وهو على اقسام ثلثة لانه قد يكون الشك
فيه في المقدار اعني الاقل والاكثر غير الارتباطي كالعلم بنجاسة هذا الثوب مع الشك في الزائد على ذلك وكالقطع بكون فلان مديونا له مع الشك
في انه اخرى منها ايض اخذ دينا له ام لا وهكذا او الارتباطي كالعلم بجزئية التكبير في الصلوة مع الشك في جزئية ما بعدها والحق في الاول البراءة وفي الثاني الاحتياط
لما مر في الشبهة الوجوبية بعينها من المقتضي ودفع المانع وقد يكون الشك في التعيين بكونه مرددا بين المتباينين فصاعدا وهو قد يكون في تعيين المكلف وقد
في تعيين المكلف به اما الاول كما لو حصل القطع للرجلين بكون احدهما مجامعا او اختار رضاعيا لانثى معينا مع الشك في التعيين في الرجل
او حصل القطع بدم الحيض في الثوب المشترك بين المرأتين مع الشك في المتعين والحق في هذا القسم البراءة ايض لما مر في الشبهة الوجوبية واما الثاني فهو على
قسمين قسم يكون المحرم في الواقع في البين من المحرمات المعينة وقسم اخر يكون من المحرمات النفسية والحق في الاول الاحتياط لما مر في الشبهة الوجوبية واما الثاني
فهو على قسمين لانها اما ان تكون ممتزجة وهو ما لا يكون الحرام من غيره ممتازا لا بحسب الواقع ولا بحسب الظ كامتزاج ماء المغصوب بغير المغصوب او النجس واما ان يكون اختلاطا
وهو ما يكون الحرام من غيره ممتازا في الواقع لا بنظر المكلف كاختلاط حبوب المغصوب او النجس بغيره والاول لا اشكال فيه ولا خلاف في حرمته واما الثاني فالكلام فيه
يقع في مطلبين الاول في الحكم الوضعي والثاني في الحكم التكليفي اما الاول فلا خلاف بين الاصحاب في ثبوته بعد تحقق المقتضي ففي النجاسة يحكم بالنجاسة وترتب اثارها
بعد ارتكاب الجميع ويحكم بالطهارة وترتب جميع اثارها ومنها طهارة ملاقيها وصحة الصلوة معه قبل ارتكاب الجميع اما من حيث صحة الوضوء لو كان المشتبه ماء بعدم الصحة
بالنسبة الى ارتكاب واحد من المشتبهات لحصول الشك في الامتثال نعم لو امكن الجمع كما لو توضأ من المشتبهين من المطلق والمضاف وكالجمع بين الثوبين المشتبهين باتيان الصلوة
مع كل منهما يحكم بالصحة وفي المغصوبين الثابتين يحكم بالضمان بعد اكل الجميع واما الثاني اعني الحكم التكليفي ففيما يكون الدليل الخاص على جواز ارتكاب الجميع موجودا فالامر
ظاهر وكذا فيما وجد على نفيه واما فيما لم يكن دليل خاص على احد الامرين فاحتمالات ستة والقول فيها سوى الاول منها موجود ظاهرا دون الاول الاول عدم ثبوت الحرمة اصلا
سواء كان الارتكاب دفعيا او تدريجيا الثاني التفصيل بين الارتكاب الدفعي والتدريجي بحرمة الاول دون الثاني الثالث لزوم الاخراج بقدر الحرام مخيرا الرابع لزوم
القرعة الخامس لزوم الاجتناب عن الجميع عقلا بمعنى انه لو ارتكب المشتبهين اللذين فيهما حرام واحد فله عقاب واحد ولو ارتكب المشتبهين اللذين فيهما حرام واحد فله عقاب
واحد ولو ارتكب احدهما يكون تابعا للنفس الامر انه لو كان هو المحرم في نفس الامر فيكون له عقاب والا فلا السادس لزوم الاجتناب عن الجميع شرعا بمعنى ترتب العقاب
على كل ارتكاب ان كان الحرام في الواقع واحدا وارتكب بعض المشتبهات ولم يكن هو الحرام الواقعي اما امكان التكليف بهذا القسم فلا اشكال فيه كما حققنا سابقا
في الشبهة الوجوبية واما من حيث الوقوع فيمكن ترجيح الاول بوجهين الاول الاصل لان القدر المتيقن من ثبوت التكليف على الذمة هو صورة حصول العلم بالنجس او
المغصوب بالخصوص واما صورة حصول العلم الاجمالي بالنجاسة او الغصب في البين فمحل الشك والاصل براءة الذمة عن التكليف الثاني الاخبار الكثيرة كما مر منها ما ذكرنا من عبد
الله بن سنان كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه والدليل على ثبوت التكليف اما ان يكون هو قاعدة الاشتراك كالجمل الرادي فممنوع
لكونه قياسا مع الفارق لمنع ثبوت التكليف بهذا القسم في حق المشافهين ايض واما ان يكون هو الاستصحاب او قاعدة الاشتغال والمقدمية فمدفوع لان التمسك
بها موقوف على ثبوت التكليف واما ان يكون هو استصحاب الحرمة السابقة فيما كان حرمته معلومة ففيه ان التمسك بالاستصحاب موقوف على بقاء الموضوع
معينا ولا ريب ان كل واحد من المشتبهات لم تثبت حرمته في السابق حتى يستصحب مع انه لا يتم كلية واما ان يكون هو الادلة على حرمة الغصب والنجس بناء على كون وضعه
لنفس الامر ففيه انها قد قيدت بادلة البراءة الظاهرة في العلم بالخصوص واما ان يكون هو اخبار الاحتياط ففيه انها منصرفة الى الشبهة الحكمية مع انها معارضة
بما ذكرنا من الاخبار وهي بالتقديم اولى لاخصيتها واما ان يكون هو بناء العقلاء ففيه انه في المقامات مختلف كما في اموال الظلمة مع القطع بكون بعضها مغصوبا
وبعضها حلالا وكاموال بعض اهل السوق مع القطع بكون بعضها نجسا ولا ريب ان بناء العقلاء لم يكن على التحرز اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق الحقيق بالاتباع
هو القول السادس والكلام فيه يقع في مقامات الاول في اثبات التكليف في الجملة في مقابل من نفاه مطلقا او في التدريجي الثاني في ان التكليف متعلق بالحرام
النفس الامري ولازمه ترك الكل الثالث في اثبات ترتب العقاب بتعدد الارتكاب اما الاول فالدليل عليه وجوه الاول القاعدة الادلية التي ذكرنا في صدد
المبحث الماخوذة من مدارك منها قاعدة الضرر لان بعد حصول الشبهة يكون محتمل الضرر لفرض احتمال التكليف وكلما كان كذلك يجب دفعه بالعقل القاطع
حتى يثبت الصارف ومنها قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فيجب ترك المتصف بالصفة المقبحة في الواقع من باب اللطف حتى يثبت الصارف ولم يكن الجهل معذرا
للمستفاد منها اطلاق الخطابات كقوله لا تغصب واحترز عن النجس وامثالهما والقدر المتيقن الخروج هو ما لم يحصل العلم سيما لان ما دل على نفي التكليف ثمة من طريق
العقلاء وتنقيح المناط وقوله رض عن امتي الخ لا يكون دالا على نفيه في المقام اعني صورة حصول العلم الاجمالي بل يستدل بالادلة الدالة على البراءة على اثبات
التكليف هنا لانه مما يعلم بالنسبة الى المعنى معلوم بالخصوص بان هذا الارتكاب غصب الثاني حديث التثليث عن رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات

ولم يكن في الحديث
تفصيل بين تعلقه بالخصوص
او بالاجمال وح نقول انه
مما علم بنجاسته فلم يكن
مواخذته مرفوعة
صح انه

بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن ارتكبها ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وجه الاستدلال ظاهر لان الشبهات المفيدة للعموم الاستغراقي وضعا
اما ان يكون المراد بها كل شبهة كانت في العالم سواء كانت واردة على المكلف في زمان حيوته لا او الشبهات الواردة على المكلف في زمان حياته مطلقا او العهد الخارجي
او الذهني او النكرة او جنس الجمع او جنس المفرد او الشبهات المجتمعة في الواقعة الخاصة المحصورة والاول والثاني باطلان لعدم وجود من ارتكب جميع الشبهات في
العالم او الشبهات الواردة عليه بتمامها في زمان حيوته والاول واضح وكذا الثاني ولا اقل من كون بعضها البعضها مضادا لما لا يمكن جمعها في زمان واحد فحمل الحديث
عليه يستلزم اللغوية لعدم تحقق مصداقه وكذا العهد الخارجي لعدم ما يعينه للمخاطب وكذا العهد الذهني لعدم الثمرة في بيان شبهات كانت معلومة للمتكلم دون
المخاطب وكذا النكرة لعدم الثمرة في بيان حكم شبهات غير معينة لهما واما الجنس المفرد فباطل جدا لكثرة الشبهات بين الحلال البين والحرام البين ولا معنى لذكر واحد من
الشبهات ولكونه خلاف الظاهر من لفظ العموم في الشبهات والمحرمات ومن قوله ارتكب المحرمات ونجى من المحرمات مع ان استعمال العموم في الواحد مجاز بعيد لا يصار اليه اللفظ فبقي
جنس الجمع والواقعة الخاصة وهما مع عدم العلم الاجمالي فاسد لعدم الفرق بين الشبهة الواحدة والشبهات فيما لم يكن علم اجمالي بينها لان حكمه في الكثرة ان كان هو البرائة
ففي الواحد كذلك بالاجماع وكذا العكس ان كان هو الاحتياط فكيف بقي عموم جنس الجمع فيما كان علم اجمالي بينها او عموم الواقعة الخاصة كذلك فيحمل عليهما لبطلان غيرهما
وعدم دليل على بطلانهما لان بعد تعذر الحقيقة يتعين الاقرب وهما اقرب بالنسبة الى غيرهما من العهد الخارجي والذهني والنكرة وجنس المفرد مع بطلانها في غير العلم
الاجمالي مع ان الحمل عليهما فيما لم يكن علم اجمالي او على جنس المفرد ان سلم ومع فرض عدم دليل على نفي الحرمة فيهما يثبت في صورة العلم الاجمالي بالاولوية والاجماع المركب
وعلى ما ذكرنا من جنس الجمع او الواقعة الخاصة اما ان يكون المراد من المحرمات هي الظاهرية او الواقعية او التشبيه اعني كمن ارتكب المحرمات او ارتكابها يوجب العقاب
فمن ارتكب المحرمات البينة اما الاخير فباطل لكونه كذبا او مخالفا للوجدان كثيرا لانه لا يكون احد لا يرتكب المشتبهات مع انه لا يرتكب المحرم بل الغالب كذلك مع ان ولطيفته ع
بيان الحكم من انه حلال او حرام لا الاخبار بانه كذا ولا يصح ايضا مع قوله ع وهلك من حيث لا يعلم لانه ارتكب المحرمات البينة وكذا الثاني اعني الاخبار عن ارتكاب المحرمات
الواقعية لانه لا بد ان يخصص الشبهات بما كان بينها محرمات ثلثة فصاعدا والاصل عدمه مع انه اخبار لا يكون ولطيفته للامام ع بقي المحرمات الظاهرية وتكون
الشبهات محرمات ظاهرية والتشبيه على اي منهما يثبت المطلوب اعني ثبوت التكليف في المحصور بل يدل على القول السادس اعني حرمة ارتكاب كل من الشبهات والعقاب
على ارتكاب كل منها الثالث من الادلة الاستصحاب لان قبل عروض الجهل كان هذا الموضوع مما يجب منه الاجتناب بعد عروض الجهل وبقاء الموضوع في الواقع
يكون الاصل بقائه ويثبت غيره من البدل بانا على الشبهات المجتمعة مع عدم معلومية المحرم منها بالاجماع المركب الرابع الاجماع القطعي على ثبوت التكليف
في الجملة الخامس بناء العقلاء على ثبوت الاثم لمن ارتكب الكل سواء كان دفعيا او تدريجيا والجواب ان الدليل الدال على البرائة اما ان يكون هو الاصل فلا مدرك له
في المقام لا من الاخبار ولا من الاجماع ولا من العقل ولا من الاستصحاب كما مر غير مرة واما ان يكون هو حديث كل شيء فيه الحلال والحرام ولا انه لا يشمل الشبهة
المحصورة كما ذكرنا سابقا ويكون مورده هو الموارد الاجماعية كيد المسلم وسوق المسلم لكون بعض الاخبار كاشفا عن بعض كما مر وهذا يختص بالمحصورة مع العلم
الاجمالي كما ذكرنا فلا تعارض بينهما وثانيا بان على فرض تسليم شموله للشبهة المحصورة معارض بحديث التثليث وهو اقوى لا تخصيصه لا مختصا بالواقعة الخاصة مع
العلم الاجمالي وعلى فرض تسليم العموم فيهما فالنسبة تباين ولا بد من تخصيص الاول بالشبهة من حيث هو مع قطع النظر عن العلم الاجمالي والتثليث بالشبهة
من جهة العلم الاجمالي في الواقعة الخاصة لكون العكس خلاف الاجماع المركب والاولوية القطعية مع ان على فرض عدم امكان الجمع لا بد من طرحه لكون المرجحات الخاصة
مع حديث التثليث في الشبهة المحصورة وعلى فرض التساوي فالتساقط فالعقل قاطع بلزوم التحرز وعلى فرض عدمه يكون الاستصحاب الذي ذكرنا سليما عن المعارض
واما المقام الثاني اعني لزوم الاحتياط بترك الجميع فلان ما دل على ثبوت التكليف دل على ثبوته بنفس الامر من استصحاب ما علم حرمته سابقا وقاعدة التحسين والتقبيح
ومقتضى الاطلاقات وبعد ثبوته بنفس الامر فمقتضى الاستصحاب وقاعدة الاشتغال والمقدمية واخبار الاحتياط وقاعدة الضرر وحديث التثليث وبناء العقلاء
لزوم ترك الجميع والقائل بالاحتمال الثالث اما ان يتمسك بنحو ما مر في الشبهة الوجوبية في كل واحد منها بانه لا يعلم بالخصوص تكليفه فيه وبه ويتمسك بالعقل
او الاخبار على نفي التكليف فيما لا يعلم بالخصوص فيختار احدهما لئلا يلزم المخالفة القطعية ففيه اولا انه موقوف على حمل العلم في الروايات على العلم بالخصوص وقد
مر فساده وثانيا بان المراد اما العلم المطلق فلا يصح الاستدلال لما او العلم بالخصوص فيلزم منه نفي التكليف مرة لكون كل منها لا يعلم بالخصوص فان كان مخالفا للاجماع
فكان التالي باطلا فالمقدم اعني حمل العلم بالخصوص مثله وان لم يكن مخالفا للاجماع والدليل فلا زم منه نفي التكليف مرة والقول بلزوم اختيار احدهما لئلا يلزم المخالفة
القطعية فاسد لان المخالفة موقوف على قبول التكليف بنفس الامر او بالظاهر اعني على احدها والاول يثبت المطلوب على الثاني يلزم الدور لان العلم بالمخالفة
موقوف على التكليف باحدهما والتكليف باحدهما موقوف على العلم بالمخالفة في تكليف احدها في صورة ارتكاب الكل فهو دور ولا نقول كل شيء فيه حلال وحرام حتى
تعرف الحرام بعينه صريح في العلم بالخصوص لانا نقول قد عرفت كون الحديث في الشبهة في الشيء في نفسه كالثوب مع احتمال السرقة فيه وعدمه فهو حلال لك
حتى تعرف احتمال السرقة بالخصوص في مقابل احتمال غيره فتدبر مع انه غير قابل للمعارضة مع ما ذكرنا واما ان يكون هو الدليل على التخيير من العقل والشرع وهذا كما ترى
لان المكلف به شيء معين في الواقع كما مر لا احدهما مع ان احدهما ايضا مجمل لم يرد فيه امر والاصل بقيه وقد مر في الاول والاكثر الارتباطي والتباين توضيح بطلانه
التخيير عقلا وشرعا فيما يمكن الاحتياط كالمقام فارجع واما الرابع اعني القرعة فاما ان يكون مستنده هو الخبر الوارد في خصوص الشاة المشتبه واما ان يكون هو
العقل في بعض المقامات كما في اشتباه الشاة الغير المقصود باشاة اخرى بان الجمع غير ممكن والطرح ينفيه الادلة النافية للضرر والصلح قد لا ينعقد والترجيح غير موجود
والتعطيل تعطيل لحق الناس والتخيير يهيج الفساد كما لو كانا متعاديين مع عدم رضاء كل منهما فاذن لا يبقى احتمال الا القرعة واذا ثبت في ذلك يثبت في الغير
بالاجماع المركب فان كان المستند هو الاول فالجواب اولا بضعفه وثانيا لم يكن جاريا في المقام وثالثا بانه لا يكون فيه عموم بل انما هو من باب حكايات الاحوال
ومعه لا يجوز التعدي والاستدلال وثالثا بانه معارض بما ذكرنا وهو اقوى وعلى فرض تسليم التساقط فيكون العقل سليما عن المعارض وان كان المستند هو الثاني

فالجواب

فالجواب منع ثبوت الاجماع المركب بعد ما ثبت وجوب التحرز من الجميع فهل يكون الوجوب شرعيا بمعنى ترتب العقاب على كل ارتكاب ان كان الحرام في
الواقع واحدا او يكون الوجوب عقليا كما ذكرنا سابقا فالحق هو الاول وذلك لان مقتضى اوامر الاحتياط والاستصحاب وقاعدة الضرر والمقدمية
على ما حملنا لزوم الاجتناب عن كل واحد منها فارتكاب كل منها مخالف لمقتضى هذه الاوامر وهو علة الاستحقاق العقاب فيتحقق والا لزم تخلف
المعلول عن العلة ويدل عليه ايضا طريق العقلاء كما بينا في مقدمة الواجب على ترتب العقاب على ترك المقدمة الموجبة لترك ذي المقدمة
المعتقدة ولو كانت المقدمة موهومة ما لم يكن الظن المقابل معتبرا وحديث التثليث لان مقتضى المحرمات الظاهرية والتشبيه هو
العقاب على ارتكاب كل من الشبهات تم الكلام في الشبهة المحصورة واما الشبهة الغير المحصورة وهي ما لا يمكن الاحاطة به
عادة او يعسر العادة الاحاطة به او يكون الحرام المشتبه قليلا في جنب الكثير غاية الكثرة بحيث لا يعتنى به عرفا كخلط عشرة حبات
من شعير الغصب في الاف منه او يكون ملتئما من مشتبهات يكون كل واحد منها محصورا والحق عدم لزوم الاجتناب في كل الصور
وذلك لعدم المقتضي للزوم الاجتناب اولا لان الدليل على لزوم الاحتياط اما ان يكون هو بناء العقلاء فلا ريب انه على عدم
التحرز بل المتحرز بعد سفيها ومن اهل الوسواس واما ان يكون هو قاعدة الضرر فالصغرى ممنوع لاجل حكم العقل بنفي التكليف و
اما ان يكون هو قاعدة التحسين والتقبيح فالجواب ان مدركه ليس الا العقل وقد عرفت ان بناء العقلاء على نفيه واما ان يكون هو
الاجماع فهو ايضا على نفي التكليف واما ان يكون هو اخبار الاحتياط والاستصحاب فلا ريب ان وروده على طريق العرف والعقلاء و
قد عرفت انه على عدم التكليف وعلى فرض شموله فمعارض بالعسر في الاولين وهو اقوى كما مر مرارا خصوصا بعد اعتضاده بالاصل
والاجماع وبناء العقلاء وبالبرائة كقوله كل شيء فيه حلال الخ وغيرها وهي اقوى لاعتضادها بالاصل والاجماع وبناء العقلاء

الفصل الثالث في الشبهة الوجوبية والتحريمية وهي ايضا تنقسم الى قسمين لان نفي غيرهما اما ان يكون معينا بالاجماع او
غيره كان يكون احتمال الوجوب والحرمة ناشيا من الدليلين المعتبرين المتفقين على نفي غيرهما او لا كما لو كان الاحتمالين ناشيين
من الامارتين كقول الفقيه وامثاله واما **الثاني** فالوجوب المحتمل وكذا الحرمة ان كان مقدميا شرطيا وغيرها فالاصل الاحتياط
بتكرار العبادة وان كان نفسيا فالاصل البرائة لكونه شكا في التكليف واما الاول فينقسم الى قسمين قسم منهما تكون الشبهة في الحكم وذلك
كالشك في السجدة بعد قرائة العزيمة في الصلوة ناسيا مع فرض اطلاعها بين الصلوة بعد قرائتها وح فالادلة الدالة على وجوب
السجدة بعد قرائة العزيمة تقتضي وجوبها او كون تركها موجبا للعقاب وكذا الفساد على القول بكون الامر بالشيء مقتضيا للنهي
عن الضد وعدم الامر والادلة الدالة على حرمة ادخال الفعل المنافي للصلوة في الصلوة تقتضي حرمتها وفساد الصلوة به ولو فرض
عدم الترجيح بكون الامر دائرا بين الوجوب والتحريم وقسم منهما تكون الشبهة في المصداق كالشك في وجوب الصوم وعدمه في
اليوم المشتبه باخر الرمضان واول الشوال والوجوب المحتمل وكذا الحرمة اما ان يكونا مقدميين كغسل البشرة فيما دار الامر بينه وبين
الجبيرة في صورة الشك في الضرر فيحتمل عدم الضرر فيجب غسل البشرة وبتركه يكون الوضوء فاسدا ويحتمل الضرر فيحرم وبفعله يترتب
العقاب ويفسد الوضوء ايضا وكالوضوء فيما دار الامر بينه وبين التيمم في صورة الشك في الضرر بالوضوء بنحو ما مر واللازم فيه
مع عدم الدليل على تعيين احدهما تكرار العبادة ان امكن والا كما في ضيق الوقت فاحد الاقوال في النفسيين كما يجيء واما ان يكون احدهما نفسيا
والاخر مقدميا كالسجدة خلف قرائة العزيمة في الصلوة فيحتمل وجوبها وكان بتركها معاقبا لا فسادا للصلوة لعدم كونه منافيا و
لعدم كون الامر بالشيء مقتضيا للفساد ولا عدم الامر بالضد ولا لزوم الاتحاد في الحكم في المتلازمين ويحتمل كونه حراما لكونه
فعلا منافيا للصلوة وبفعله يفسد الصلوة واللازم فيه القول بالبرائة من الجهة النفسية وبالاحتياط من الجهة المقدمية واما ان
يكونا نفسيين كاليوم المشتبه وايام الاستظهار كما مر وفيه احتمالات سبعة الجمع والطرح وتعيين الوجوب والحرمة والقرعة والتخيير
البدوي والاستمراري وعلى الاخير يحتمل ان يكون فقاهتيا والحق ان الواقعة لا تخرج من قسمين احدهما ان يكون الوجوب و
الحرمة من حيث الاحتمال متساويين وثانيهما ان يكون احدهما مظنونا بالظن المشكوك في كونه مرجحا ام لا كالظن القياسي و
على اي منهما اما ان يكون حال التساوي والرجحان باقيا بعد اخذ احدهما والعمل به او لا يكون باقيا اما على فرض التساوي مع
بقاء الحالة فالوجوه كلها باطلة الا السادس اما بطلان الجمع فلعدم امكان الفعل والترك معا واما بطلان الطرح فمن وجوه الاول
الاجماع القطعي الثاني عموم قاعدة الاشتراك الثالث قاعدة التحسين والتقبيح الرابع انصراف الالفاظ الى المعاني النفس
الامرية الخامس بناء كل اهل العقول واما بطلان تعيين الوجوب والحرمة فلقبح التكليف بما لا يطاق لان طلب الشيء معينا مع
عدم الدليل على التعيين مع عدم امكان الامتثال به باتيان المشتبهات كما في المقام تكليف بما لا يطاق وما يقال من كون دفع المفسدة مقدم
على جلب المنفعة فيجب الاخذ بالحرمة مدفوع بان كلا من الفعل والترك يكون محتملا للمفسدة والمنفعة مع ان تقديم كل مفسدة على المنفعة
اول الكلام كما يجيء تفصيله في قاعدة الضرر واما بطلان القرعة فللاجماع مع ان مستندها ضعيف على انه لا يكون شاملا
للشبهة الحكمية ومع ذلك معارض بالاخبار الدالة على التخيير وهي اقوى لاعتضادها بالاجماع وكثرة العدد واما التخيير الاستمراري
الاجتهادي فبطلانه واضح لان التخيير هنا لم يكن حكما واقعيا للقطع بانه في الواقع اما ان يكون فعله مطلوبا او تركه واما بطلان

اجتهاديا ويحتمل ان يكون ع

الاستمراري لفقاهته فمن وجوه الاول قاعدة الاشتغال لان بعد اخذ احد الطرفين والعمل به يحصل الشك فى ان تكليفه
التخيير للعمل الثانى بعد الاخذ والعمل الاول او يتعين ما اخذ ولو عمل بما عمل ولا يحصل القطع بالامتثال واما على فرض اختيار
جانب الاخر فيكون الامتثال محل الشك لجواز كونه بدويا الثانى استصحاب الحكم التكليفى لان بعد اخذ جانب الوجوب من
العمل يتعلق به منه الوجوب ثم فى عمل اخر يحصل الشك فى بقائه وارتفاعه والاصل هو الاول وكذا الحكم الوضعى لان بعد
اخذ جانب الوجوب لا يصح ان يفعل جانب الاخر ثم فى عمل اخر يحصل الشك فى بقائه وارتفاعه والاصل هو الاول الثالث
ظهور بعض الاخبار فى البدوى كما سيجئ معتضدا بظهور الاجماع واستلزام الاستمرارى تجويز المخالفة القطعية لانه فى
العمل الاول باخذ الوجوب فى الثانى مثلا يجوز ان ياخذ جانب الحرمة وهذا ان كان واجبا فتركه مخالف للامر الالهى وان كان
حراما ففعله فى العمل الاول مخالف له فان قلت التمسك بهذه الوجوه على اثبات تخيير البدوى فاسد اما قاعدة الاشتغال
والاستصحاب فمن وجهين الاول ان الشك هنا يرجع الى الشك فى التكليف وذلك لان بعد اخذ المكلف جانب الوجوب
مثلا يحصل له الشك فى ان الواجب هو اتيانه مرة باعتبار كونه استمراريا او ابدا باعتبار كونه بدويا والقدر المتيقن
الثبوت هو الاول والزايد مدفوع باصالة البرائة فلا تجرى قاعدة الاشتغال وكذا الاستصحاب لعدم ثبوت المستصحب
لانه بالنسبة الى المرة يكون مقطوع الارتفاع واما بالنسبة الى الزايد فلم يثبت حتى يستصحب الثانى انه على فرض جريانها
معارض باستصحاب التخيير لان بعد الاخذ والعمل مرة يحصل الشك فى بقاء التخيير وارتفاعه والاصل بقائه وهذا مقدم
لكونه موضوعيا لان الشك فى بقاء اللزوم وعدمه مسبب عن الشك فى بقاء التخيير وعدمه ولم يكن الامر بالعكس واما
الاخبار فلكون بعضها ظاهرا فى الاستمرارى وذلك كرواية حرث بن مغيرة فموسع عليك حتى ترى القائم ع وهو مطلق شامل
للعملين وغيرهما وكرواية حسن بن جهم فموسع عليك بايهما اخذت من باب التسليم لكونه مطلقا يشمل العمل الاول و
غيره وكرواية محمد بن عبد الله الحميرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان ثوابا وكرواية على بن مهزيار فموسع عليك بايه عملت
واما بعض الاخر كما فى رواية زرارة فقال ع اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر وان كان ظاهرا فى البدوى الا ان الاخبار
الاول لو لم تكن اظهر لم يكن الامر بالعكس فيتساقطان ويجرى استصحاب التخيير ويكون كافيا واما الاجماع الظنى فغايته افادة
الظن وهو لا يكفى فى المقام واما استلزامه تجويز القطع بالمخالفة فانه يوجب القطع بالموافقة فلو كان الاول قبيحا كان الثانى
حسنا قلت هذه الايرادات غير واردة اما قاعدة الاشتغال فلان الشك لا يرجع الى نفس التكليف بل يرجع الى الشك فى
المكلف به للقطع بثبوت التكليف بالنسبة الى العمل الثانى بالنسبة الى الحكم الواقعى اعنى الوجوب او الحرمة وفى مرحلة الظاهر
يكون دائرا بين اخذ التخيير واخذ المعين اعنى ما عمل به ولما كان العمل بما عمل موجبا للقطع بالامتثال بالنسبة الى التكليف
الظاهرى دون اخذ التخيير واخذ جانب الاخر فيكون معينا بقاعدة الاشتغال واما الاستصحاب فاولا بالنقض باستصحاب التخيير
لان الاخبار الدالة على التخيير اما ان تكون دالة على التخيير الاستمرارى او البدوى او يكون مجملة وعلى الاول لا يحتاج الى الاستصحاب وعلى
الثانى لا يصح التمسك به وعلى الثالث فالقدر المتيقن الثبوت انما هو العمل الاول واما العمل الثانى فلم يثبت وح ان كان المستصحب
هو التخيير فى العمل الاول فهو مقطوع الارتفاع وان كان هو الزايد فلم يثبت حتى يستصحب وان كان هو التخيير المجمل بين الاول
والثانى فلما كان له فرد متيقن اعنى العمل الاول يؤخذ به وبعد العمل الاول يرتفع والزايد لم يثبت حتى يستصحب وقاعدة
الاشتغال فى المقام يقتضى اخذ ما عمل وهو مقتضى البدوى وكذا النقض باستصحاب وجوب التقليد فيمن عمل بقول مجتهد معين
لان التقليد هو تطبيق العمل على قول الغير وح فنقول المستصحب ان كان هو العمل الاول فهو مقطوع الارتفاع الخ وثانيا بالحل وهو
انه يعتبر فى الاستصحاب وحدة الموضوع والمراد بالوحدة هو الوحدة العرفية وهى فى المقامات موجودة اعنى نفس العمل
وبالنسبة الى واما معارضته باستصحاب التخيير فاولا بانه موقوف على عدم ظهور الاخبار فى البدوى وليس كذلك كما سيجئ و
ثانيا لا يكون جاريا للقطع بارتفاعه بعد الاخذ حين العمل فلا يجرى وثالثا بان على فرض جريانه لا يكون موضوعيا
لكونهما معلولين لعلة ثالثة اعنى الشك فى كون التخيير بدويا او استمراريا لانه هو السبب لحصول الشك بالنسبة الى بقاء التخيير
وعدمه فى العمل الثانى وكذا بقاء اللزوم وعدمه بعد الاخذ والعمل ورابعا بانه لو سلم كونه موضوعيا لكن لا نسلم تقديمه
لاعتضاد المعارض بظهور الاجماع وقاعدة الاشتغال واما الاخبار فكقوله فموسع عليك فاولا بانه لا يكون دالا على
التخيير بل ظاهر فى الاباحة المطلقة وهو غير التخيير وثانيا على فرض ظهوره فيه معارض بما هو اظهر فى البدوى كقوله بايهما
اخذت من باب التسليم كان صوابا لان ظاهره ان بعد ورودهما وعدم الترجيح تكون مرخصا فى اخذ احدهما لانهما وح لو حمل
لايهما للعمل الواحد يكون لغوا لعدم امكان الجمع فى العمل الواحد حتى يحتاج الى ترخيص فيحمل على انك لا تقل لحبا باناخذت فى العمل الاول
هذا وفى غيره وثالثا بانه لو سلم ظهوره فى الاستمرارى يكون كلها معارضة بما هو اظهر فى البدوى وهو قوله عليه السلم
فى خبر زرارة ذيله فخذ بما فيه الحايط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقال الراوى انهما موافقان او مخالفان قال ع

اذن

اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر بل هو نص فى البدوى فيصرف به غيره ورابعا بان هذا الخبر نص فى المحظورين لانه
مما لا يمكن الاحتياط فيه وغيرها اعم فيخصص به ويعمل بهذا الخبر الظاهر فى البدوى وفى المحظورين وغيره فى غيرهما واما ظهور
الاجماع فبان الظن وان لم يكن بذاته معتبرا لكن يكفى لترجيح احد المحظورين واحدى القاعدتين كما فى المقام واما الموافقة القطعية
فبانها غير واجب هنا اما على البدوى فظ وكذا على الاستمرارى لانه على فرضه يجوز له اخذ ما عمل ولا يجب اخذ جانب الاخر
وح يبقى ما دل على قبح تجويز المخالفة القطعية سليما عن المعارض مع استلزامه الهرج والمرج والعسر والضرر فى بعض المقامات كما
فى التخيير فى التقليد بين المجتهدين فعقد البالغة الرشيدة باذنها دون اذن ابيها بتقليد احدهما ثم بعد سنوات يحصل لها اولاد
صغار اخذ قول الاخر المقتضى للفساد وكذا فى بيع الصرف والربوا وغيرهما كما لا يخفى هذا على فرض التساوى وبقائه فى العمل الثانى
والثالث وهكذا على فرض عدم بقائه بان يتبدل حالة التساوى فى العمل الثانى او الثالث بترجيح احدهما بما كان مشكوك
المرجحية نظيره اختيار المقلد قول احد المجتهدين المتساويين ثم صار الاخر اعلم على فرض عدم الدليل الاجتهادى على وجوب الرجوع
الى الاعلم فالحق فيه ايضا تعيين العمل بما عمل اما فى تعيين جانب الاخر وكذا نفى التخيير فيها الوجوه التى مضت واطلاق ظهور بعض الاخبار
فى البدوى المعتضد بما مر ولا تجرى قاعدة الاشتغال لجواز كون الظن مرجحا وكان مكلفا باخذ جانب الاخر المظنون واما لو
كان الشك راجعا الى الشك فى التساوى فى السابق او بالقطع يكون من اخذه سابقا اعلم فاولى بالاخذ وكذا ان كان غيره اعلم منه
للاستصحابين فالحق فى الكل العمل بما عمل ويظهر وجهه وتوضيحه مما مر وفيما سياتى واما على فرض عدم التساوى فى اول الامر بان
كان احدهما راجحا بما كان مشكوك المرجحية نظيره فى المجتهدين المتساويين من ساير الجهات الا ان احدهما كان اعلم والاخر غير اعلم مع
عدم الدليل الاجتهادى لوجوب الرجوع الى الاعلم فالحق فيه لزوم العمل بالراجح للقطع بثبوت التكليف دائرا بين التخيير وبين اخذ
الراجح والاعلم والعمل بالثانى موجب للقطع بالامتثال دون الاول فيجب العمل به بقاعدة الاشتغال هذا فى العمل الاول
واما فى العمل الثانى فلو كانت الحالة باقية فكذا واما لو تبدل بان صارا متساويين او كان الترجيح المذكور فى جانب الاخر كما
لو كان احد المجتهدين اعلم وعمل المقلد بقوله ثم صارا متساويين او صار الاخر اعلم فالحق فيه ايضا وجوب تعيين العمل بما عمل
لما مر هذا لو لم يكن تغير الحالة منشاء للتغير فى الاعتقاد السابق واما لو كان سببا له كما لو اعتقد باعلمية احد المجتهدين وعمله
بقوله ثم عرض له ما يحصل به الشك فى اعلميته فى السابق ويحصل له القطع بخطاء اجتهاده واعتقاده فى السابق اما بالقطع
بالتساوى او القطع باعلمية الاخر فالحق فيه ايض وجوب تعيين العمل بما عمل اما على فرض الاحتمال الاول اعنى الشك فلانه فى العمل
الثانى مشكوك من انه هل كان اعلم ام لا وعلى الاول هل يكون مرجحا ام لا وعلى الثانيين هل يكون التخيير بدويا او استمراريا وعلى
غير الاخير يجب العمل بما عمل واما على الاخير يكون مخيرا فالامر داير بين تعيين ما عمل وبين التخيير وقاعدة الاشتغال تقتضى الاول واما
على فرض احتمال الثانى من الثانى اعنى القطع بخطائه مع كون الاخر اعلم فى السابق فيكون الامر دائرا بين وجوب العمل بقول الاعلم
بناء على احتمال تقديمه ووجوب العمل بما عمل بناء على احتمال عدم تقديمه وعدم كونه مرجحا وكون التخيير بدويا ووجوب التخيير بناء على
احتمال الاستمرارى على فرض التخيير وح فقاعدة الاشتغال لا تجرى لمعارضته بالمثل لكن الاستصحابين يقتضيان العمل بما عمل لان
بعد الاخذ كان العمل به واجبا مصححا والاصل بقائهما وعلى فرض احتمال الاول من الثانى اعنى القطع بخطائه فى السابق مع القطع
بالتساوى يتعين العمل بما عمل بالاولوية لان مع القطع بكون الاخر اعلم فى السابق لو وجب العمل بما عمل ففى القطع بالتساوى
اولى وكذا ان الامر داير بين العمل بما عمل والتخيير واصل الاشتغال يقتضى الاول بقى كلام اخر وهو ان بعد ثبوت التخيير فى حق
المجتهد فهل يجب عليه الفتوى بالتخيير كخصال الكفارات بناء على ان ما ثبت له من جانب الشارع فى الحكم الظاهرى هو
التخيير وكلما ثبت للمجتهد من جانب الشارع فهو ثابت للمقلد واما المختار فلم يكن شرعيا بل هو تولیدی ناش من اختياره او يجب
عليه الفتوى بالمختار بناء على عدم انصراف ادلة التخيير الى المقلد لانه موقوف على الفحص وهو فى حق المقلد مفقود والحوان
الترجيح مع الاقل لان قول المجتهد فى فهم حكم الله بدا ترجمة للمقلد يجب عليه اظهاره له لا ما اختاره فيما كان حكم التخيير
وهو واضح والظهور عدم المخالف فى البين وهو يكفى لترجيح احد المحظورين ولان قوله عدم الانصراف لو كان هو السبب فيلزم
عدم جواز الفتوى اصلا لاحتياج كل الادلة بالفحص والفحص لازم لان يفهم عن المجتهد لا المقلد هذا فى الشبهة الحكمية واما فى
الشبهة المصداقية ففى بعض المقامات تكون القاعدة مقتضية للوجوب كما فى يوم الوجوب المشتبه باخر الرمضان واول
الشوال وهو اصالة عدم انتقال القمر من هذا البرج الى برج اخر وفى بعض المقامات تكون مقتضية للحرمة كايام الاستظهار وهى
استصحاب الحرمة السابقة وفى بعض المقامات لم تكن قاعدة فى البين كالمنذورة المشتبهة بالحرام والاحتمالات المتصورة هو ما
ذكرنا فى الشبهة الحكمية والحق فيه هو الحق فيه والدليل هو الدليل الا قاعدة الاشتغال ويظهر وجهه مما سبق بقى امور فى المقام الاول
قد ذكر العلماء شرايط ثلثة لجواز التمسك باصالة البرائة الاول ان لا يكون التمسك بالاصل مثبتا للتكليف من جهة اخرى
كما فى المشتبهين فى الشك فى الحادث منهما دون الامر بين الظهر والجمعة لان التمسك بالاصل فى احدهما دون الاخر مستلزم

للحكم وقد ظهر وجهه في السابق الثاني ان لا يكون جزء عبادة مركبة وهو فاسد لان الجزء لو كان معلوما فلا يجري الاصل
ولو كان مشكوكا فلا يختص بالجزء بل الجزء والشرط والركن والمانع حكمها واحد لكونها في العبادة فلو كان اصل البراءة جاريا
فيها فلا وجه لهذا الشرط ولو كان اصل الاحتياط جاريا كما هو الحق لما مر فلا وجه للتخصيص بالجزء الثالث لا يتضرر به مسلم وذلك
كما لو حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهرب دابته والحق انه لا يحتاج الى هذا لان التمسك بالاصل انما هو فيما لم يكن دليل اجتهادي
في البين وفي المقام موجود في اغلب الصور وهو قاعدة الضرر والاتلاف كما سيجيء الرابع انا لعمل بالاصل هل يجب ان يكون بعد
الفحص او لا بل يجوز ان يكون قبل الفحص والحق في الاحكام هو الاول وذلك لوجوه الاول قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
لان مقتضاها طلب الحسنات الواقعية حتى يثبت المانع وقبل الفحص عن المانع يحتمل ان يكون موجودا الثاني ان اثبات الحكم
موقوف على وجود المقتضي ورفع المانع وقبل الفحص لا يكون المانع مرفوعا الجواز وجوده الثالث اصالة الحقيقة لان مقتضاها
انصراف الالفاظ الى نفس الامر والقدر المتيقن الخروج من تقييدها بقاعدة المماثلة هو بعد الفحص على انه في الادلة الاجتهادية
لازم بالاجماع والضرورة عن حال المعارض ففي الادلة الفقاهية عن حال الدليل بالاولوية والاجماع المركب الرابع اصالة الحرمة
العمل بها وراء العلم والقدر المتيقن الخروج هو بعد الفحص واما قبل الفحص فيكون مندرجا تحت الاصل الخامس الاجماع
المحقق والمنقول في اكثر الكتب السادس انه لو لم يكن الفحص لازما يلزم الهرج والمرج والعسر والحرج الشديد سيما في المعاملات
كما لا يخفى وهو امر بديهي البطلان لان لازم عدم وجوب الفحص عن الادلة للمجتهد بل كلما شك فيه يتمسك بالاصل فيفتي
بالعدم ثم يجد دليلا يجب عليه الفتوى فيفتي بمثله ثم يجد دليلا اقوى منه وهكذا وهو موجب لما ذكرنا وكذا المقلد لا يجب عليه
الفحص عن قول المجتهد بل كلما شك يقول الاصل عدم التكليف ولا يجب عليه السؤال عن المجتهد وهذا كما ترى ويلزم منه ما ذكرنا
السابع عدم المقتضي للاصل قبل الفحص اما الاجماع وبناء العقلاء فواضح واما الآيات والاخبار فلكونها معلقة على عدم
التبليغ في نفس الامر او بحسب العرف ولم يصدق عدم الدليل الا بعد الفحص وكذا الفحص لازم في الموضوعات المستنبطة و
الموضوعات الصرفة الرجالية بنص هذه الادلة واما الموضوعات الصرفة فبعضها لم يكن واجبا بالاجماع كيد المسلم
وسوق المسلم وفعل المسلم وارتداد المسلم وفسق العادل والطهارة والنجاسة واقرار النساء في حقهن ظاهرا في بعض الامور
وهكذا واما اغلب الموضوعات محل الشك وذلك كما في اشتراط خلو لباس المصلي من النجاسة ومما لا يؤكل لحمه ومن الغصب و
هكذا والحاصل ان في الموارد المشكوكة هل يكون الفحص واجبا ام لا مقتضى الاصل الاولي لزومه حتى يثبت الدليل ولم اجد
دليلا لكن الظاهر من السيرة وبناء العقلاء عدمه بل في بعض الموارد يوجب العسر والمراد بالفحص في الاحكام والموضوعات المستنبطة
والموضوعات الصرفة الرجالية هو الفحص عن الدليل والمعارض والقرائن ما لم يكن حصوله من الاغلب في الاغلب موجبا
لتعطيل الاحكام والعسر والحرج والا يكون منفيا بالادلة الاربعة الخامس في بيان قواعد ثلثة لا بد للمفتي ان يكون عالما بها عارفا
بموارده او هي قاعدة العسر وقاعدة الضرر وقاعدة الاتلاف والنسبة بين الاولين عموم من وجه لافتراق الاولى في صبر المريض مدة
وفقد زوجها وفي الاقتصار على القدر الضروري من التعيش لمن كان عليه فوائت كثيرة في اواخر عمره وافتراق الثانية في تلاف
المال اليسير من بعض الاغنياء ومادة الجمع في الغسل من الماء البارد الذي يوجب التلف وبطوء المرض وكذا النسبة بين الاولى
وبين قاعدة الاتلاف عموم من وجه لافتراقهما فيما ذكرنا وفي اتلاف المال الكثير والنسبة بين الثانية والثالث عموم مطلق
لافتراق الثانية في الضرر البدني كحدوث المرض وبطئه وكذا في هتك العرض ولا يكون المثال الثالث مادة الفرق والاول في
الاولى ولا ريب انه في بعض الموارد منفي بالاجماع القطعي وذلك كالغسل المفروض في القاصر وفي بعض الموارد يكون
ثابتة بالاجماع المذكور كالجهاد والدفاع وفي بعض الموارد تكون مشكوكة كالمتعمد في الجنابة لمن كان قاطعا باضرار الغسل
بالماء البارد مع عدم امكان غيره وح هل تكون قاعدة ماخوذة من الشرع او العقل وكلاهما اقوى من الاطلاقات مقتضية لنفي
التكليف فيه حتى يثبت التكليف فيه بدليل اقوى او لا فيكون المتبع هو الاطلاقات حتى يثبت نفيه او تكون الاطلاقات تجيء بثبت
نفيه او تكون الاطلاقات في متعارضة مع الادلة اللفظية النافية للعسر مساقطة ويكون المرجع هو الاصول الفقاهية توضيح المطلب
يقتضي رسم تقسيم افعال العباد اولا والتكلم في المفروض ثانيا اما الاول ففعل العبد اما ان يكون غير مقدور او يكون مقدورا وعلى
الثاني فاما ان يكون موجبا للعسر الذي لا يتحمله اغلب الناس او لا وعلى الثاني فاما ان يكون من دون مشقة بل مع عدم ميل النفس اليه
كحرمة الفضلات او يكون مع مشقة في الجملة يتحملها اغلب الناس لا اشكال في جواز التكليف بهما وان كان الثاني موجبا للعسر الذي يتحمله اغلب الناس كالحج والصوم
والصلوة لضرورة وقوعه وعدم المانع منه عقلا ولا شرعا اما الاول فواضح واما الثاني فلعدم انصراف الادلة النافية الى هذا القسم من العسر وعلى فرض تسليم الا
لا بد من تخصيصها بغيره لكون الترجيح في جانب الادلة المثبتة من الاستقراء لان الغالب في نوع هذا القسم في الشريعة ومن كون تخصيص الاطلاقات موجبا
لسلب اغلب التكاليف في اغلب الاحوال من اجماع العلماء على جواز التكليف في هذا القسم ولذا بعض بعد الدليل ياخذون به مع عدم اعتناء بقاعدة العسر
فيه ومن طريقة العقلاء على جواز هذا التكليف بل لا يبعد سلب العسر فيه عرفا من ان ترتب الثواب على المطيعين وترتب العقاب على غيره وامتثال العاصين غيره

موقوف على نوع من المشقة وعدم ميل النفس اليه في الاخرة اما الاول ففيما كان عدم القدرة اتفاقيا بيننا وبين الاشاعرة لا اشكال ولا خلاف في عدم
جواز التكليف عقلا وشرعا عندنا وبالثاني عند الاشاعرة ان لم يكن عدم القدرة ناشيا من سوء اختياره والا فهو خلاف والحق فيه عندنا عدم الجواز اصلا اللزوم التوبيخ
لعدم امكان الاتيان به حتى تكون ثمرته ترتب الثواب او ترتب العقاب على ترك ذي المقدمة في زمان تفويت المقدمة في زمان قدرته معتقدا لها او جاهلا بها تقصيرا
فلا يحتاج على هذا الى امر اخر او بقائه بل يجوز العقاب عليه كما ذكرنا عقلا بالامر الاولي المتعلق بترك المقدمة في زمان القدرة وقد حققناه في مقدمة الواجب وما يناسبه
عدم القدرة خلافيا بيننا وبين الاشاعرة وهو التكليف عند عدم ارادة المكلف فنحن لاجل كونه عندنا لا يجوز التكليف هم يقولون بكونه غير مقدور لكون الارادة
عندهم جبرا باسنادها الى الله تعالى لكن يجوزون التكليف لعدم القبح عندهم به عقلا واما الشرع فيكون معارضا بالادلة المثبتة للتكاليف ضرورة كتكليف
الكفار والعصاة وهذا هو المسمى عندهم بالتكليف بالمحال الذي يجوزونه لا والتكليف المحال الاول يجوزونه والتسمية بالمحال في الاول باعتبار كون المحالية
ناشيا من الغير بخلاف الثاني فانه في ذاته محال كحركة الجبل وطيران الانسان وايجاد شريك الباري بقي الكلام في القسم الثاني اعني الفعل الذي يكون موجبا
للعسر الذي لا يتحمله اغلب الناس وهو اما ان يكون مع الضرر الشخصي كالغسل المذكور سابقا او يكون مع الضرر النوعي اعني اختلال النظام وذلك كوجوب تحصيل الاجتهاد
لكل واحد من المكلفين عينا او تحصيل من به الكفاية عند عدمه واما ان يكون خاليا عن الضرر لكن لا يتحمله اغلب الناس في اغلب الاحوال وذلك كصبر المرية كما ذكرنا
سابقا وكل منها اما ان يكون ناشيا من تقصير المكلف ففي الاول كمتعمد الجنابة وغيره وفي الثاني كمن قصر في تحصيل الاجتهاد او اعانة المشتغل به فانتفى من به
الكفاية وغيره لكن لم يقصر لكن حصل المانع ولم يقع به من به الكفاية كحصول الوباء وفي الثالث كمن قصر في تقليده فاطلع في اواخر عمره على فساد عباداته او يكون
ناشيا من القصور كالقاصر فيما ذكرنا وتوضيحه يقع في مقامين الاول في العسر الناشي من غير التقصير والكلام فيه من وجهين الاولى في جهة حكم العقل في العسر
مطلقا مع الضرر ام لا والثاني في جهة حكم الشرع اما الاول فاولا فيما كان مع الضرر الشخصي والكلام فيه يقع في مقامات اربعة الاول في ان العقل هل يكون حاكما بقبح
تجويزه ام لا وتظهر ثمرته في الافعال المباحة والمستحبة الموجبة للضرر الشخصي كاتيان الاعمال في ليلة القدر لمن كان قاطعا او ظانا بان اتيانه موجب لحدوث المرض
او بطئه فعلى الاول يكون حراما او يجب تخصيص ادلتها بغير هذا وعلى الثاني لا المقام الثاني في ان العقل هل يكون حاكما بقبح الزامه ام لا وتظهر ثمرته في الافعال الواجبة
كالغسل والوضوء والصلوة بحسب الصوم وغيرها من العبادات والمعاملات الواجبة فعلى الاول يكون حراما ويجب التصرف في ادلتها وتخصيصها بغير هذا وعلى
الثاني لا المقام الثالث في ان ذلك العقل هل يكون منجزا او معلقا على عدم ظهور مصلحة اقوى سواء كان من باب الوجوه والاعتبار بان بعد وجود المصلحة
الاقوى لا يكون قبيحا او كان من باب تعارض الذاتيين بان بعد وجود المصلحة يحصل التعارض يجوز لكونه اقل القبيحين وتظهر ثمرته في الادلة الظنية الخاصة
المثبتة للتكليف في صورة العسر فعلى الاول يجب طرحها او تاويلها لعدم مقاومة الدليل الظني للعقل القاطع بما يقبحه منجزا وعلى الثاني يجب اخذه لعدم التعارض
لكونها كاشفة عن المصلحة ومعه لا يكون العقل حاكما بالقبح واما الادلة القطعية على فرض التنجيز فلا يمكن لامتناع اجتماع القطعيين وعلى فرض التعليق يجب اخذها
كالظني لعدم التعارض كما مر المقام الرابع في الاصل من الاصل في هذه الافعال مع قطع النظر عن الدليل الاجتهادي هل يكون هو الحظر او الاباحة وثمرته كثيرة منها
في الاسفار بالنسبة الى من كان قاطعا او ظانا بحصول المرض او بطئه مع عدم دليل اجتهادي في البين فعلى الاول يكون سفره سفر المعصية ويجب عليه اتمام صلوته
وعلى الثاني يكون سفره مباحا ويجب عليه القصر ان استجمع سائر الشرائط اما الاول فالحق ان العقل قاطع بقبح تجويزه ما لم تكن المصلحة ظاهرة وذلك كما ترى
لو قال المولى لعبده يجوز لك قطع يدك او قال بانه يجوز لك اشتراء اللحم من السوق وان كان موجبا لقطع يدك يكون في العرف اما معرضا عن العبد او سفيها او
مذموما وكذا في المقام الثاني العقل حاكم بقبح الزامه لانه لو قال اشتر اللحم مع قطعه بان شرائه موجب لقطع يد العبد يكون مذموما عند العرف او سفيها او
معرضا عن العبد وكذا بالاولوية القطعية لانه لو كان حاكما بقبح تجويزه يكون حاكما بقبح الزامه بالاولوية وكذا الاجماع المركب مع ان هذا التكليف في اغلب
العباد في اغلب الاحوال لا يخلو من خلاف اللطف لانه اما ان يكون لترتب الثواب على الاول او ليترتب العقاب على غيره والاول باطل لعدم اقدام اغلبهم على اتيانه وكذا
الثاني لمنافاته للرافة والرحمة بالنسبة الى العباد لضعف القاصرين لا يبعد حصول الوهن في اعتقاداتهم باعتبار غلبة النفس الامارة على القوة القدسية
نعم هو صحيح بالنسبة الى المقربين لانهم جعلوا انفسهم مرضات الله فيجاهدون رضاء الله تعالى على رضاهم باضمحلال النفس الامارة وارجحية النفس القدسية فيجوز هذا
التكليف في حقهم توطينيا كان او حقيقيا لا بق ولو لم يكن جائزا بالنسبة الى اغلب العباد في اغلب الاحوال المادم وقد وقع في الاديان السابقة من قرض ابدانهم
اصابة النجاسة لانا نقول بثبوته او لا ممنوع وعلى فرض ثبوته كونه موجبا للالام كما في المقام ممنوع لجواز كون ابدانهم قوية كان ظاهرها كظاهر قشر الرجلين من
كونه متاذ العز الجلوه ولما المقام الثالث فالحق ان ادراك القبح لا يكون منجزا بل يكون معلقا وذلك لو نوعية الشريعة كالجهاد مقدمة مونيا جناب سيد الشهداء
وكذا في الانبياء ولان العقل في ظهور المصلحة الاقوى لم يكن حاكما بقبح ذلك كما لو كان عدم قطع اليد موجبا لهلاكه كبعض الامراض كالاكلة وامثالها فلا
ريب انه لو امر بقطعه مع ظهور العلة عند العرف يكون ممدوحا مع ان عدم الجواز مستلزم لتجويز ترجيح المرجوح على الراجح او الامر والنهي بشيء واحد مع عدم
امكان الاتيان بهما وكلاهما بديهي الفساد واما الرابع فالحق ان الاصل هو الحظر لوجوه الاول بناء العقلاء على ذم العبد لو قطع يده من دون اذن مولاه وكونه
مستحقا لعقوبة المولى وكذا في صورة عدم الاذن الصريح وان كان اطلاق خطاب في البين وذلك كما لو قال اشتر اللحم فذهب العبد الى السوق ورأى المنازعة
بين المسلمين وكان قاطعا بان شرائه موجب لقطع يده او تلفه فذهب وحصل قطع اليد فلا ريب انه مستحق لعقوبة المولى عند العقلاء لو فرض اطلاعهم
على ذهابه مع علمه بحصول قطع اليد ولو كان الاصل هو الاباحة لما كان وجه لاستحقاق الثاني الاصل لان الاصل الاولي في الافعال كما حققنا في مسئلة
الاباحة والحظر والقدر المتيقن الخروج هو الافعال التي لها منفعة خالية عن امارات المفسدة وهذا ليس منه لوجود امارات المفسدة بل القطع او الظن
بها الثالث اجماع العلماء كما ادعى بعض بان النزاع فيما كان مع المنفعة خالية عنها واما سائر الاقسام فالحظر اجماعي هذا في الضرر الشخصي وكذا الكلام في الضرر

صورة ٣
المقام ٣

النوع في المقامات الاربعة بل بالاولوية واما الثالث اعني العسر الذي لا يتحمله غالب الناس مع خلوه عن الضرر فالحق ان العقل في المقام الاول لا يكون حاكما بقبح
تجويز المولى ولا بقبح فعل العبد لانا نرى لو كان العبد مشغولا لخدمة المولى في مجموع اوقاته واكتفى في اكله ونومه بقدر الضرورة من التعيش يكون ممدوحا
واستحسنه العقلاء ولو جوز المولى له هذا الفعل لم يكن مذموما واما في المقام الثاني اعني الالزام فهو وان قال البعض بعدم ادراكه وكان نفيه منحصرا بالشرع
لكن الحق انه حاكم بقبحه وذلك كما لو قال المولى لعبده يجب عليك الاشتغال بخدمتي في مجموع اوقاتك الا بقدر الاكل الذي لا تموت يكون في العرف مذموما ومنافيا
للمروة واما في المقام الثالث فكالثالث في السابق من كون قبح الالزام تعليقيا لما مر وبالاولوية واما في المقام الرابع فالحق ان الاصل فيه هو الاباحة وذلك
لخلوه عن امارات المفسدة كما عرفت من عدم حكم العقل بقبح تجويز المولى لكن لا بد ان يكون فيه جهة منفعة وذلك كاسقاط الطاعات وتحصيل الرزق وامثالها
هذا في جهة حكم العقل واما من جهة حكم الشرع فالحق ان الشرع ناف للتكليف الالزامي في العسر مطلقا سواء كان خاليا من الضرر او كان مع الضرر ومن الايات والاخبار
والاجماع اما الاول فواضح كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج لان الطبيعة والنكرة في سياق النفي يفيد العموم بلا
اشكال واما الاخبار فكثيرة متواترة معمول بها عند الكل منها قوله صلى الله عليه وآله بعثت على الشريعة السمحة السهلة واما الاجماع فلان بعد التتبع في ابواب الفقه يظهر من حكمهم بنفي التكليف
بمجرد تحقق العسر من غير ملاحظة حال الترجيح وكذا من تصريحهم بالاجماع على نفي العسر في الشريعة من غير احصاء بحيث يحصل القطع من هذه الاجماعات المنقولة
واقوالهم بتحقق الاجماع المحقق على اصل القاعدة وكون الدين على الشريعة السهلة بقي الكلام في ان غاية ما في الباب وجود العمومات الدالة على نفي التكليف
الالزامي ولكن المقتضي لاثبات التكليف ايضا موجود وهو اطلاق الخطابات او عمومها وح هل يكون الترجيح مع الاطلاق المثبتة للتكليف في العسر او مع العمومات
النافية له فيه والحق فيه ان الدليل المثبت للتكليف لو كانت النسبة بينه وبين ما ذكرنا عموما من وجه فالترجيح من حيث هي مع النافية للتكليف فيه من وجوه
الاول منع انصراف الادلة المثبتة الى صورة العسر وان كان الدليل عموما استغراقيا ويكشف عن ذلك بناء كل اهل الفقه على عدم الاقدام في موارد العسر بمحض
وجود الاطلاق او العموم ما لم تظهر المصلحة الاقوى كما ظهر من السابق الثاني الاستقراء لان بعد التتبع في موارد الفقه وجدنا بناء الشارع على نفي التكليف
في اغلب موارد العسر كما في الصلوة قائما او جالسا او مستلقيا وهكذا في الصوم والطهارة من الجبيرة والتيمم كما في المعاملات من دفعه بالخيار وامثالها وهو
لا تعد ولا تحصى فيحصل الظن بكون محل الشك ايضا كذلك الثالث ان المشكوك مساو لسائر الموارد من حيث ان الدليل المثبت للتكليف متناول للطهارات الى اخر
الديات وكذا من حيث المانع اعني ادلة النافية له فيه وح لو قيد وخص بعض الموارد كالغسل بقاعدة العسر دون بعض اخر كالتيمم يلزم التحكم ولو خصص الادلة
النافية للعسر كقوله تعالى لا يريد بكم العسر بالادلة المثبتة فيلزم تخصيص الاكثر في الاية بل لا يبقى لهذه القاعدة المشهورة المعمول بها عند الكل الا بعض الموارد النادرة وهو
الفساد فينحصر التقييد او التخصيص في الادلة المثبتة الثالث بالتتبع في موارد الفقه يعلم كون بناء العلماء على ترجيح النافية على الاطلاقات من حيث هي وذلك لانه
بمحض تحقق العسر يعنون التكليف من دون ملاحظة الترجيح ولو لم تكن القاعدة عندهم مسلمة واجماعية ومقدمة على هذه الاطلاقات المثبتة لكان اللازم ملاحظة
الترجيح كسائر الادلة الرابع ان على فرض عدم الترجيح يحصل الصغرى وهو ان هذا عسر لم يثبت التكليف فيه وكلما كان كذلك يكون العقل حاكما بنفيه اما الصغرى فهو
واما الكبرى فلما اثبتنا سابقا من كون العقل حاكما بنفي الرجحان حتى يثبت التكليف بالدليل الخاص لمظهر المصلحة الخامس ان بعد حصول الصغرى اعني هذا عسر لم
يثبت التكليف فيه وكلما كان كذلك فالتكليف منفي فيه اما الصغرى فواضح واما الكبرى فلكون القاعدة اجماعية محققة ومنقولة وكذا اولوية التقييد فيما
كان دليل المثبت من باب الاطلاق لاولوية التقييد على التخصيص وكذا قطعية السند فيما كان دليل المثبت ظنية السند لا يبقى بعد فرض حصول التعارض والتساقط
فيكون اصالة البراءة نافية للتكليف ولا يحتاج الى قاعدة العسر لانا نقول قد يكون الواجب احتياطيا ويكون المرجع من حيث الاصل الى قاعدة الاحتياط على
فرض كون الواجب احتياطيا فقد يقتضي الاستصحاب ثبوته في مورد العسر كالجاهل المقصر بعد اطلاعه على فساد عباداته في اخر العمر ففي العمل الاول قد يتعلق
وجوب القضاء فورا لعدم العسر فيه ولم يأت به وهكذا الثاني والثالث الى اخر عمره وح وجوب قضاء الجميع فورا يقتضي الاشتغال به في مجموع اوقاته الا في
الاكل والشرب وغيرهما بالقدر الذي لا يموت وهو عسر لا يتحمله غالب الناس بل يحصل الشك في رفع ما ثبت من القضاء اولا والاصل بقاؤه وان كان عسر الا انه
انه لا يكون الرجوع الى اصالة البراءة اتفاقيا سيما في الشبهة التحريمية لما عرفت من مخالفة اكثر الاخباريين والقاعدة على نفي التكليف في العسر اجماعي فقد بهذا
فيما كان الدليل المثبت اجتهاديا واما فيما كان فقاهتيا كاصل الاحتياط والاستصحاب واشباههما فنفي التكليف بما ذكرنا وبالاجماع المركب الاولوية واما لو كانت
النسبة بين المثبت والنافي عموما مطلقا بان كان الدليل المثبت للتكليف خاصا مثبتا للتكليف في مورد العسر الخاص فالحق ان العسر لو كان مما لا يتحمله غالب الناس
بعد الضرر فيكون الخاص مقدما على هذا العموم لافادته تخصيصه كذا بالنسبة الى حكم العقل لما عرفت من كونه معلقا على عدم ظهور المصلحة والخبر الخاص يكشف
عنها او وارد على حكم العقل لكونه تعليقيا على عدم ظهور المصلحة والمفروض ظهورها بالدليل الخاص هذا في العسر الخالي عن الضرر واما ان كان مع الضرر فكذلك
الدليل على نفيه وتقديمه على المثبت مضافا الى ما مر من الاخبار الدالة على حرمة الضرر او نفيه في الشريعة فالتكليف منفي فيه بالاولوية والاجماع المركب والاشكال انما كان
المثبت هنا خاصا كقوله يجب عليك صوم يوم الخميس وان اوجب الضرر في حقك فهل يقدم على العموم كما مر في الخالي عن الضرر او يقدم عمومات النافية او يتوقف
ويرجع الى حكم العقل الحاكم بالحرمة والحق انه في الضرر النوعي يقدم العموم او يتوقف ويرجع الى حكم العقل وهو الحرمة لكون العقل قاطعا بنفيه لمنافاته لغرض
الخالق من خلقه ولا يرفع اليد عن هذا بمحض وجود الدليل الظني وان كان من الظنون المطلقة وان كان خاصا مع ان الاصل فيه الحرمة واما في العسر مع الضرر الشخصي
فيما كان الدليل المثبت من الظنون المطلقة ففي غاية الاشكال لا الى الدليل المقطوع الاعتبار لان الظن المطلق لم يثبت اعتباره الى هنا مع ان الادلة النافية
معتضدة ببناء العقلاء على التحرز وعدم الاقدام وبالاستقراء وعلى فرض تسليم التساوي والتساقط فالعقل حاكم بنفيه لكن يمكن ان يقال ان الظنون المطلقة
التي ثبت اعتبارها بالدليل الرابع يثبت بها الاحكام الفرعية بالاجماع من غير فرق من احد بين العبادات والمعاملات والقصاص والحدود والديات فالقول

فالقول بلزوم

فالقول بلزوم اخذه في الضرر لا يخلو من قوة الا في تلف النفس ونقص الاطراف وفيهما اشكال لانه لم يكن الفرق بين الاحكام الفرعية حتى فالاجماع المركب وقوله
ببناء العقلاء على التحرز ممنوع لان حكمهم كان معلقا على عدم ظهور المصلحة والدليل الخاص كاشف عنها وكذا الاستقراء لانه في غير الدليل الخاص على التكليف واما فيه
الدليل المثبت ممنوع كما لا يخفى ثم فيما قلنا بتقديمه يكون بالنسبة الى حكم العقل تخصصا لانه لم يحكم على الاطلاق بل انما كان معلقا وبعد وجود الدليل الكاشف عن ظهور
المصلحة لم يكن العقل حاكما حتى يكون تخصيصا واما بالنسبة الى الادلة الشرعية فهو من باب التخصيص لشمول الادلة على الاطلاق ومعه وجود الدليل يقع التعارض
ويخصصه اذا عرفت حال الادلة الشرعية في الاوليات فنقول الكلام في الاحكام الوضعية كالنجاسة فهل تكون قاعدة العسر نافية لها ام لا مثال المفروض كالثوب
والتنازل والعضو المتصل بالبدن مع انفصالها في الجملة فلا ريب ان الحكم بالنجاسة موجب للعسر في حق العباد فهل يجوز الحكم بالنجاسة بمقتضى مفهوم التعليل في قوله
لا باس بالصلوة في صوف الميتة لان الصوف ليس فيه روح على فرض استفادة مطلق العلية من المفهوم بان كلما فيه روح ففيه باس سواء كان من الميتة او من الحي او لا
يكون منفيا بقاعدة العسر والحق هو الثاني من الجهة التي يلزم العسر والحرج كلزوم التحرز مثلا وذلك لعموم الادلة خصوصا بعد تصريح جماعة من القوم لان صاحب
نفي النجاسة عنها بهذه القاعدة وكذا غيره وبعض حينما اشتهوا في كلامه من انه كان يرى شمول الدليل للنجاسة وليس كذلك فلا يحتاج الى التمسك بالقاعدة ويظهر
من ذلك كون القاعدة مسلمة عندهم فيها والا لما تشبثوا بمنع القاعدة على فرض الشمول مع ان النجاسة مستلزم الحكم التكليفي كوجوب التحرز ووجوب غسل ما يلاقيها
وحرمة اكلها ومن هذه الجهة يشمله قاعدة العسر بلا شبهة واما من الجهة التي لا يلزم العسر فان كان الملازمة العقلية او الشرعية ثابتة بين الجهة الموجبة للعسر وهذه الجهة
تكون منفية والا فان كان الدليل شاملا لها فلم تكن منفية بهذا فمثل ثبوت النجاسة واما لو كانت النجاسة محققة ثابتة واستلزم العسر في المورد المخصوص وذلك كما لو كان
الدم في بدنه او يقع في الماء القليل غفلة ولاقى مع ثيابه وبدنه وغالب الاشياء في بيته مع الرطوبة وكان الاحتراز سيما في الصلوة في هواء البرد موجبا للعسر فالحق وجوب
التحرز لو كان موجبا للعسر بدون الضرر لبناء العقلاء والسيرة والشهرة على التحرز وهذا بوجه تلك المثبتة واما فيما كان موجبا للضرر الشخصي كحدوث المرض
او قتل النفس ونقص الاطراف فالحكم برفعه من هذه الجهة الموجبة للعسر الموجب للضرر بقدر ما يرفع به هذا الامر لا يخلو من قوة بل يتعين في الضرر البدني كالقتل
ونقص الاطراف كما لو كان ماء يتركه يوجب مرضا وبطئه او تلفه او صداعه لان الشارع قدم رفع الضرر البدني على اغلب التكاليف العظيمة كالصلوة والصوم والوضوء
والحج وغيرها ومثله في تجويز المحرمات لحفظ النفس كشرب الشراب وامثاله لو انحصر حفظ النفس به وعليه بناء العقلاء والسيرة والشهرة ان لو نقل يكون اجماعا
سيما فيما كان لزوم التحرز ثابتا بالدليل الفقاهتي كما في لزوم الاجتناب عن جميع المحتملات في الشبهة المحصورة مع العلم الاجمالي بوقوع النجاسة في اللبن واما ما في
فالظاهر تقديم ادلة المثبتة على قاعدة الضرر للسيرة وبناء العقلاء والشهرة لانا نرى لو علمنا بنجاسة الدم او البول وكل ما يلاقيه غير الماء فرارا من وقوع البول
في المحل او الدبر واشباه له يتحرزون منه ولو كان العسر بقي الكلام في ان الادلة اللفظية النافية للتكليف الالزامي في العسر هل تكون نافية للطلب الاستحبابي او اللبن
ام لا والحق انها لا تكون نافية له اما قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله صلى الله عليه وآله بعثت الخ فلان بعد تجويز الترك لا يكون عسر وحرجا مجعولا من الله
واما قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فيحتمل ان يكون معنى الارادة محبوبية وعدمها في اليسر والعسر لكونه مبغوضا عنده ويحتمل ان يكون معناه
ان المحبوب عنده هو اليسر واما العسر فلا يكون محبوبا عنده ويحتمل ان يكون معناه هو كون طلبا ملزما واجبا ومستحبا في اليسر لا في العسر ويحتمل ان يكون
معناه هو كون طلبا الزاميا في اليسر لا في العسر وعلى الاخير لا تكون نافية لها وعلى الثلثة الاول تكون نافية لها والحق في الاحتمالات هو معنى الاخير
وذلك لان الارادة ظاهرة في الطلب هو ظاهر في الالزام ولو لم يكن ظاهرا فيه لم يكن ظاهرا في غيره فيكون مجملا في جهة الاستحباب وتبقى ادلة الاستحباب والمباح
سليما عن المعارض لا يقال على فرض الاجمال في الادلة النافية في الاستحباب يصح الاستدلال بادلة الاستحباب ايضا لان حمل الالفاظ على معانيها موقوف على ظهور
عدم القرينة وعدم المعارض وهنا لم يظهر عدمهما للشك فيه لانا نقول لا يشترط في حمل اللفظ على الحقيقة ظهور عدم المعارض في الامور المنفصلة المحتملة للمعارضة
او القرينة كما في المقام نعم هو معتبر في المتصلات كالمجاز المشهور والامر الوارد بعد الحظر ولذا توقفنا فيه وعلى فرض تسليم كونه ظاهرا في الاعم يكون معارضا بالادلة الدالة
على ثبوت الاستحباب وادلة الاستحباب اقوى بالنسبة الى العسر الذي لا يتحمله غالب الناس الخالي عن الضرر لاعتضادها بظهور الاجماع والسيرة وتحسين العقلاء والاستقراء
لان الغالب فيه ثبوت الاستحباب بالاجماع كالصوم المتوالي في الشهور الثلثة فصاعدا في قلب الاسد والاشتغال بالعبادة في مجموع الليالي مكررا وهكذا الانفاق بتمام
الاطلاق الى مورد العسر ممنوع لانا نقول منع الانصراف في الالزاميات انما كان لاجل المنة عند العقلاء وهو منتف هنا في العسر الذي لا يتحمله غالب الناس بتمام
على التعيين وح يكون دليل الاستحباب مصرفا واقوى على فرض عدم الترجيح يتساقطان ويثبت استحبابه بالتسامح لانه مستقل بثبات استحبابه لا عدمه مع احتمال
المحبوبية والقطع بعدم المبغوضية وكلما كان كذلك فاتيانه حسن والعقل لا يحكم بقبح تجويزه في العسر الخالي عن الضرر كما مر بل حاكم بتحسين من اشتغل بخدمة المولى
فيما كان عسر لا يتحمله غالب الناس والاجماع ايضا غير موجود على نفيه بل ظهور الاجماع على ثبوت الاستحباب وعلى تقديم ادلة الاستحباب مع ان هذا الاستحباب ثابت في
اغلب الموارد بالاجماع كما مر هذا فيما كان النسبة بين ادلة الاستحباب والنافية له عموما من وجه واما ان كانت عموما مطلقا يكون دليل الاستحباب خاصا فنحكم بالاستحباب
بلا خلاف لكونه اقوى دلالة واعتضادا كما مر بالاولوية لانه اذا حكم بتقديم دليل الاستحباب فيما كانت النسبة عموما من وجه ففيما كان خاصا يقدم بالاولوية
هذا في العسر الخالي عن الضرر واما مع الضرر وان كانت الادلة اللفظية النافية للعسر غير شاملة للاستحباب كما عرفت لكن الادلة اللفظية الدالة على حرمة
الضرر ونفيه في الشريعة وكذا اطلاق الاجماعات المنقولة على نفيه شامل لها وهي اقوى من ادلة الاستحباب المار في العسر لاعتضادها بظهور الاجماع
على حرمة ارتكاب الافعال الموجبة للضرر وبالاستقراء لان الغالب في الشريعة هو الحرمة وعدم الاستحباب ولو سلم عدم الترجيح يكون حكم العقل بنفيه
سليما عن المعارض مع ان الاصل في هذه الافعال ايضا هو الحظر كما مر هذا فيما كانت النسبة بين المثبت والنافي عموما من وجه واما ان كانت النسبة عموما
مطلقا يكون المثبت خاصا كقوله يستحب لك صوم يوم الخميس وان اوجب الضرر في حقك فمثل ما مر في الواجبات فيما كان المثبت خاصا ثم ان قلنا بحرمة العمل

الموجب للضرر ان كان الضرر ناشئا من المجموع بان كان عملا واحدا ذا اجزاء يوجب ايجاد مجموعه الضرر كاستحباب تلاوة الروم في ليلة القدر فالمجموع حرام يجب ترك
المجموع ولا يبقى استحباب الاجزاء لكونه تبعيا لاستحباب المجموع ويرتفع بارتفاعه وايجاد بعض الاجزاء بقصد استحباب الاولى الناشئ من استحباب المجموع تشريعا
حراما الا ان يدخل في عنوان اخر كقراءة القران مطلقا بعضا او كلا حسنا او في عنوان اذا امرتكم بشيء فاتوا منه الخ وان كان ناشيا من تكراره واستغراقه الاوقات
كذكر الله في كل حال حسن او ناشيا من اتيان الجميع بان كان متعددا كان كل واحد مستحبا في ذاته الا ان اتيان الجميع يوجب الضرر كاتيان جميع الاعمال في ليلة القدر
فالجميع حرام يرتفع بترك بعضها مخيرا في تعيينه في اول الامر او في اخر الامر بترك الجزء الاخير للعلة التامة الموجب للضرر ويبقى استحباب الباقي بدليله الاول لان ما دل على استحباب
ماة ركعة في ليلة القدر يدل على استحبابه في حد ذاته والضرر حصل من اجتماع الجميع وارتفع بترك البعض ويبقى دليلها بحاله والتخيير عقلي بمعنى انه حسن اختيار ترك البعض لا بنحو
المتروك عن الاستحباب ومثله المستحبات التي لا يمكن الجمع بينهما في ان واحد للتضاد والتناقض كقراءة القران والدعاء ثم انه هل يمكن القول باستحباب العمل الموجب للضرر
الحرام اولا والحق ان قلنا بعدم شمول دليل الاستحباب بصورة الضرر او تقييده بغيره بعد التعارض او قلنا بالوجوه والاعتبار كالذاتي بكون الوضوء من حيث ايجابه الضرر
حراما ومن حيث عدم ايجابه الضرر حسنا لا يمكن القول بالاستحباب او الوجوب ان قلنا بالحسن والقبح الذاتي بان الوضوء من حيث هو حسن ذاتا ومن حيث ايجابه الضرر
حرام لكونه مقدمة للضرر الحرام فيمكن القول بالاستحباب في المستحب والوجوب في الواجب فيترتب الثواب من حيث الذات ويترتب العقاب من حيث المقدمة ولا تعارض
لعدم المنافاة ان لم يحصل العمل بالفرد المحرم كما لو امكننا العمل بماء الحار لكنه اختار في البرد كالغسل بماء البرد الموجب للضرر فيجتمع الامر والنهي وان انحصر الفرد بالمحرم
فلا يجوز الوجوب والاستحباب لامتناع التكليف بالايتان لعدم امكان الجمع بين الامرين الا ان لم يكن الانحصار بفعل المكلف والا فيدخل في الامتناع بالاختيار
واما الحسن فقط فلا باس والحق من ظاهر اطلاقات اعملوا وسورة الروم مستحب هو كونه مامورا به ذاته وكاشفا عن الحسن الذاتي ويلزم القول بالاستحباب والثواب
على الذات من حيث هو والعقاب من حيث المقدمة الا ان الظاهر من الاصحاب الحرمة وعدم الوجوب والاستحباب والثواب وهو يكشف عن عدم انصراف الاطلاقات الى مورد الضرر
او تقييدها بالادلة النافية او كون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبار او كون الكلام فيما انحصر الفرد بالمحرم هذا في غير الاخذ ظاهر واما الاخذ فلانه مجرد اتيان
شيء حسن موجب للقبح لا امر فيه اصلا حتى يسمى واجبا او مستحبا هذا في الضرر الذي يكون ناشيا من غير التقصير واما الضرر الناشئ من التقصير فهل يكون منفيا ام لا والنسبة
بين هذا والامتناع بالاختيار عموم من وجه لافتراق الامتناع في لزوم التوضئ بالنسبة الى مقطوع اليد الناشئ من تقصير لكونه غير قادر على الاتيان والعسر عبارة
عن المشقة وهو ظاهر فيما يكون ممكنا وافتراق قاعدة العسر في العسر الذي لا يتحمله اغلب الناس لعدم الامتناع عقلا وشرعا اما الاول فواضح لان المفروض امكان اتيانه
واما الثاني فلعدم كون هذا الفعل محرما كما عرفته من عدم حكم العقل بقبح التجويز واما الادلة فغاية ما يستفاد منها هو نفي الوجوب لا اثبات الحرمة فلا يلزم اجتماع الامر
والنهي في شيء واحد نعم في الضرر النوعي والشخصي يتحقق الامتناع الشرعي لان الرجوع الى المجتهد حرام مقدمة لكونه موجبا لاختلال النظم وكذا الغسل بماء البرد
الموجب للضرر حرام مقدمة بالعقل والاجماع وح على فرض شمول الدليل المثبت للتكليف لهذا المورد اعني الرجوع الى المجتهد في الاول ولزوم الغسل مع قطعه بتلفه
في الثاني يلزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد اثباتهما معا ممتنع اما كونه عسرا فلامكان اتيانه وكون الشخص قادرا على اتيان الغسل في الثاني والرجوع الى المجتهد
في الاول اذا عرفت ذلك فالحق ان العسر الذي لا يتحمله اغلب الناس لو كان سببه بفعل المكلف لا يكون دليل على نفيه لا من العقل ولا من الشرع اما الاول فلانا لو
فرضنا كون العبد مكلفا عن جانب مولاه باتيان اعمال كثيرة في زمان متسع فقصر في اتيانها حتى ضاق الوقت لكن يمكنه اتيانها لو اكتفى في النوم والاكل على القدر
الضروري فلا يبالونه لو الزمه المولى باتيانها اذ لم يكن مذموما عند العقلاء واما الشرع من الايات والاخبار فلكون الظاهر منها هو عدم كون الحرج مجعولا من جانب
الشارع وكون اصل الشرع على اليسر وانما كان المكلف سببا للعسر في حقه لا الشارع وعلى فرض تسليم عدم ظهوره فيما ذكرنا لو يكن ظاهرا في الاعم والقدر المتيقن هو
الاول وعلى فرض تسليم الاعم يكون معارضا بصدر الاية الشريفة يريد الله بكم اليسر لان اطلاقه يقتضي كونه مكلفا بالميسور سواء تحقق العسر بعده ام لا وسواء صار سببا
للعسر ام لا وقوله لا يريد بكم العسر يكون نافيا للتكليف في حال العسر سواء كان مسبوقا باليسر ام لا وعلى الاول سواء كان سبب العسر نفس المكلف ام لا والنسبة بين المتعارضين
عموم من وجه ولو لم يكن الاول اقوى من حيث الشمول لما ذكرنا من ظهور النافي في العسر الاصلي لم يكن الامر بالعكس فيتساقطان ولا يصح الاستدلال ح يكون الدليل
المثبت للتكليف لو انصرفنا الى المقام كما هو في اغلب الموارد لعدم حصول المنفية سليما عن المعارض وعلى فرض تسليم ترجيح الدليل على الضد وكونه نافيا لهذا العسر
يكون معارضا بالادلة المثبتة والترجيحات التي مرت في السابق من الاجماع والعقل والاستقراء وعدم الانصراف ولزوم تخصيص الاكثر الى الحكم لا نكونه حجة
هنا بل اغلبها بالعكس ويرجح المثبت وعلى فرض عدم التعين وقولنا بالتساقط يكون الاستصحاب في بعض الموارد مثبتا للتكليف كما في فساد عبادات الجاهل المقصر لان
قضاء اليوم الاول تعلق به بعد عسر فيه وهكذا الثاني والثالث ثم بعد تحقق العسر بالاجماع يكون الاستصحاب سليما عن المعارض الا في القدر الحاصل بعد العسر
ويثبت فيه بالاجماع المركب فتدبر واما الاجماع فغير معلوم على نفيه لو لم يكن على خلافه هذا في العسر الخالي عن الضرر واما العسر مع الضرر النوعي او الشخصي كما فرضنا
سابقا في الاول من تقصير العباد في الاشتغال بتحصيل الاجتهاد او اعانة من يشتغل به حتى انتفى من به الكفاية او تحصيل الاجتهاد بشخص واحد وكان رجوع الناس
اليه في المرافعات والفتاوى موجبا لاختلال النظم وفي الثاني غسل المتعمد في الجنابة بالماء البرد الموجب للمرض او بطئه ولما قلنا انا الحق فيهما ان قلنا بعدم انصراف
دليل وجوب الرجوع الى المجتهد والغسل في الجنابة الى مورد الضرر وعدم شمولها المنفي ما دل على حرمة الضرر سليما عن المعارض يجب عليه الرجوع الى غير المجتهد في الاول والتيمم
في الثاني وتكون عبادته صحيحة ومرافعاته ممضاة وان قلنا بالشمول والانصراف قلنا بعد كون الادلة النافية الدالة على حرمة الضرر منصرفا الى مورد الامر فيبقى الامر
سليما عن المعارض ويجب الرجوع الى المجتهد في الاول والغسل في الثاني وان كان موجبا للضرر وان قلنا بانصرافها وشمولها الرابعة فيجتمع الامر والنهي فان قلنا بان الامتناع
بالاختيار ينافي الاختيار فيجب اخذ الراجح واقل القبيحين وهو الرجوع الى غير المجتهد في الاول والتيمم في الثاني لان الادلة على حرمة الضرر اقوى لكونه عاما معتضدا بالحكم
الاجماع وبناء العقلاء والاستقراء وعلى فرض التساوي يجب الرجوع الى الاصل والاصل في هذه الافعال الحرمة ومع بقاء ادلة المثبتة بصورة عدم الضرر فيجب في الاول

الرجوع

الرجوع الى غير المجتهد وفي الثاني التيمم وتكون عبادته صحيحة ومرافعاته ممضاة وان قلنا بعدم المنافاة فيكون مكلفا بتكليفين وجوب الرجوع الى المجتهد وحرمة الغسل
وحرمته لكن العقل يحكم بلزوم ارتكاب اقل القبيحين وصحة الرجوع والغسل لكن على ترك الاخذ اعني وجوب الغسل والرجوع الى غير المجتهد معاقب كالخروج من الدار
الغصبي فيجب لكونه موجبا للاستخلاص عن الغصب الحرام وحرام ايضا لكونه غصبا لكن يجب اختيار الاول لكونه اقل القبيحين وان كان على الخروج ايضا عقاب لانه اقل
بالنسبة الى الاخر هذا بالنسبة الى الحكم التكليفي واما الوضعي اعني الصحة والامضاء فالحق الصحة والامضاء لكونه مامورا بهما اقل القبيحين والامر يقتضي الاجزاء
ويكون عدم الامضاء في المرافعات موجبا للاختلال فتدبر هذا في القاعدة الاولى اما القاعدة الثانية اعني قاعدة الضرر فتحقيقها يقتضي بسط الكلام
وهو ان الضرر اما ان يكون مسببا من نفس الامكان الذاتي او من الامارات والاول لا يجب دفعه بالاجماع وبالعقل القاطع من باب عدم المقتضي كالقاعدة التي يسفهها
من اهل السوداء والوسواس لا من باب وجود المانع وهو كون دفعه موجبا لضرر مساو او اقوى منه والا للاحظوا فيه الترجيح والثاني اما ان يكون اخرويا او دنيويا كهتك
العرض ونقص الاطراف واتلاف المال والاول اما ان يكون مسببا من الامارات الغير المعتبرة كالخبر الضعيف والقياس او المعتبرة كالخبر الصحيح والثاني يجب دفعه والاول اما ان يكون معتبرا
والاول اما ان يكون المحتمل من التكاليف النفسية في غير اللحوم وفيها وفي مقدمة من الشرطية وامثالها مما لا يجب الاحتياط فيه الاول لا يجب دفعه لاصالة البراءة وكان
مرجعه الى نفي الضرر واما اللحوم والمقدمة وامثالها فيجب دفعه لاصالة الاحتياط واما الثاني اعني الدنيوي فلانه سواء كان مقطوعا او مظنونا من اي امارة حصل او
مشكوكا او موهوما بشرط ان لا يكون الظن في طرف المقابل معتبرا اما ان يكون متعلقا بنفس المكلف او بغيره والكلام ولا في الاول وهو اما ان يكون دفعه غير موجب
لضرر اخر ديني او كان اخرويا او يكون دفعه غير موجب لضرر اخر دنيوي او كان اخرويا او يكون موجبا له والاول يجب دفعه لامور الاول الاصل الاولي في الاشياء
انها على الحظر والقدر المتيقن الخروج هو الافعال التي لها منفعة خالية عن امارات المفسدة والمقام ما فيه امارات المفسدة بل في بعضها قطعا او ظنا فيكون باقيا تحت
الاصل الاولي والثاني بناء العقلاء على ترتب المذمة على غير المتحرز منه وان كان موهوما الا ترى من انه لو كان للمسافر طريقان متساويان مع قطعه بعدم ترتب الضرر
في احد الطريقين مع احتماله في الاخر بحصول السرقة او هتك العرض او قتل النفس مسببا من قول مجهول الحال مع حصول الظن الناشئ من الرمل او بعض الاستحسانات على عدمه و
ارتكب هذا دون مقطوع العدم يكون مذموما عند العقلاء بلا ريب يحتمل ان يكون ذلك لاجل قبح ترجيح المرجوح اعني موهوم الضرر على الراجح اعني مقطوع العدم
لانا نقول هذا موهوم الضرر فقط لان راجحه عدم الضرر لا ضرر اخر فلا يكون ترجيح موهوم الضرر على راجح الضرر والباطل هو الثاني لا الاول كما لا يخفى
الثالث الاجماع القاطع لانا نرى في ابواب الفقه من كون بناء العلماء كلا على نفي التكليف فيما كان موجبا للضرر كما في الطهارة والصوم والحج وامثالها مع حكمهم
بحرمة الارتكاب فلو كان التحرز لازما مع كونه في مقابل الادلة المثبتة للتكاليف في الواجبات والمحرمات ففي مقابل الادلة المثبتة للمباحات والمستحبات والمكروهات
تكون الحرمة ولزوم التحرز ثابتا بالاولوية القطعية والاجماع المركب الرابع الحديث المشهور المعمول عند كل العلماء لا ضرر ولا ضرار ولا ريب ان الحمل على الحقيقة متعذر
لعدم كون الاخبار عن عدم الضرر وظيفة للامام والنبي عم وكونه كذبا فيحمل اما على الجملة الانشائية اي يحرم الضرر او على مفاد قوله تعم وما جعل عليكم في الدين من حرج
فيكون مفاده عدم جعل الضرر من جانب الله في الدين واحكامه مطلقا وح نقول هذا الشخص في هذا الفعل اما ان يكون ماذونا ام لا والاول ينفيه الحديث فيتعين الثاني
وهو المطلوب بحرمة ارتكاب ما لم يكن ماذونا قطعا هذا في الحكم التكليفي اعني العقاب ما دلالته على الحكم الوضعي فيجئ توضيحه واما الثاني اعني فيما كان دفعه موجبا
لضرر اخر فاما ان يكون هذا الضرر راجعا الى نفسه ايضا والى غيره والكلام اولا في الاول وح فالضرران اما ان يكونا دنيويين او اخرويين او مختلفين اما الاول
فان كان الضرران متساويين من جميع الجهات اعتبارا وخارجا وذهنا فيجب التخيير لعدم امكان الجمع والطرح والترجيح فينحصر بالتخيير وان كان احدهما ارجح واقوى
من جهة فصاعدا باي وجه كان من حيث الاعتبار والدلالة او الخارج من الشهرة وامثالها وكذا من حيث الخارج بكون احدهما قتلا والاخر ضربا او ذهنا بكون احدهما
قطعيا والاخر ظنيا وكذا كل ما كان قابلا للترجيح يجب اخذه وطرح الاخر لان الامر دائر بين كونه مرجحا حتى يجب اخذه ولا حتى يكون مخيرا والاول مبرئ للذمة قطعا
فيتعين باصالة الاشتغال وان كان كل منهما ارجح من جهة فيعود الامر في التعارض بين المرجحات فاما ان يتساويا او يكون احدهما ارجح وعلى الاول يجب التخيير وعلى
الثاني يجب اخذ الراجح ومنها تعارض الاقوى بحسب الخارج كالقتل بالنسبة الى الضرب القليل واتلاف المال اليسير وهتك العرض فان العقلاء على تقديم دفع القتل
وان كان مظنونا على غيره وان كان مقطوعا وربما يقدم الاقوى بحسب الذهن كالقطع بالضرب القليل على الظن بالضرب الكثير وقد يختلفون فيه كالضرب و
هتك العرض واتلاف المال ورب اشخاص يقدمون دفع الاول والثاني لجلالة قدرهم وعلو شانهم ورب اشخاص يقدمون دفع اتلاف المال لفقرهم او دنائتهم
ولا كلية في البين فيختلف باختلاف الاشخاص والاوقات والاحوال هذا فيما كان الاحتمالان ناشئين مما كان حجة ومعتبرا حكما وموضوعا وان قلنا بحجية الظن في
الموضوع الصرف اعني الضرر من اي سبب حصل واما ان لم يكونا معتبرين كما لو كان ناشيا من محض امكان الذاتي فيطرحان ولا يجب دفعه وان كان احدهما معتبرا
والاخر غير معتبر فيؤخذ المعتبر ويطرح الاخر واما الثاني اعني الاخرويين فيما كان الاحتمالان ناشيا من الدليل المعتبر فالترجيح في احدهما في اصل الحكم كاجتماع
صلوة الكسوف واليومية في ضيق الوقت لذهاب المشهور على تقديم اليومية وكذا في الموضوع خارجا بكون احدهما كبيرة والاخر صغيرة او ذهنا بكون احدهما
قطعيا والاخر ظنيا وهكذا كلما كان قابلا للترجيح فيجب اخذ الراجح وان كان مظنونا والاخر مقطوعا لانتفاء التكليف منه ومع الترجيح في كل منهما من جهة
يحصل التعارض بين المرجحات فان كان احدهما راجحا يجب اخذه والا يجب التخيير ومنه كون احدهما اقوى خارجا لكونه كبيرة والاخرى صغيرة والاخر اقوى اعتقادا
لكون الصغيرة قطعيا والكبيرة ظنيا فهل تقدم اقوى الخارج او الاقوى بحسب الذهن والظاهر تقديم الاقوى بحسب الخارج لتساويهما في الحجية والشك في خصوصية كل بالخصوص ويبقى اقوائية الخارجية مرجحة واما اقوائية الاخر بحسب الذهن لا يكون موجبا لفرض اعتبار الظن في جانب الاخر واما الثالث اعني صورة كون احدهما اخرويا والاخر
دنيويا كما لو انحصر العلاج الى شرب الخمر فهل يجب تقديم الاخروي الضرر او الدنيوي المستلزم للاخروي لان شرب الخمر كما ثبت حرمته نوعا فكذلك ثبت وجوب حفظ النفس
نوعا بالادلة الاربعة وح نقول النسبة بين الحكمين عموم من وجه وبعد الرجوع الى المرجحات فاما ان يحصل الترجيح المعتبر في مادة التعارض مع الاخروي او مع الدنيوي

او حصل الترجيح الغير المعتبر مع الاول ومع الثاني ولا ترجيح في البين اصلا واما على الاول فيجب تقديم الاخروي كالجهاد والدفاع مطلقا سواء كان القتل مقطوعا
او مظنونا وهكذا لان بعد الترجيح يحصل القطع بعدم حرمة القتل ح والا يلزم التكليف بما لا يطاق وح يكون الجهاد واجبا وعدم حفظ النفس مباحا واما على الثاني
فيجب تقديم الدنيوي اما صورة القطع والظن المعتبر بتحقق الموضوع اعني توقف حفظ النفس والاطراف مثلا على شرب الخمر وترك الغسل وامثالهما فواضح لصدق الصغرى
ح اعني كون الغسل وترك شرب الخمر وامثالهما موجبا للضرر وكلما كان كك فهو حرام ويجب حفظه وان كان موجبا لشرب الخمر لفرض ترجيحه عليه فيكون هذا حراما وكذا
في صورة الشك لان بعد فرض الترجيح وتخصيص دليل الغسل وحرمة شرب الخمر بالضرر ينحل الحكم الى كليين احدهما ان شرب الخمر الموجب للضرر حرام وغير الموجب واجب
الوضوء الموجب للضرر حرام وغيره واجب وفي صورة الشك في القتل او المرض او بطئه لم يتحقق الصغرى اعني هذا موجب لحفظ النفس وغير موجب فلا يصلح التمسك بكل من الكليين
لاجمالهما الكل من حيث هو لكن ترجيح الدنيوي وترك الوضوء لازم لكونه دفعا للضرر الدنيوي من حدوث المرض وامثاله والاخروي اعني العقاب على فعل الحرام لان كل
ضرر دنيوي فهو ضرر اخروي بخلاف الاخروي الصرف فانه ضرر واحد اعني العقاب على ترك الواجب مع انه يحتمل ان يكون مرجحا لهذا الضرر الاخروي ومعه يتعين اخذه
لان الامر دائر بين التعيين والتخيير والاول متعين لكون اخذه موجبا للقطع بالامتثال دون اخذ جانب الاخر مع ان على فرض تسليم التساوي يتساقطان ويرجع
الى الاصل وهو يقتضي لزوم دفع الضرر الدنيوي المحتمل لوجوب دفعه لما مر لا يق بعد فرض تخصيص دليل الخمر والوضوء وهكذا بالضرر الفرد المتيقن الخروج هو الضرر المعلوم
ومورد الشك يكون مندرجا تحت دليل الخمر والوضوء لاصالة عدم التخصيص فيتحقق الصغرى اعني هذا شرب الخمر مع عدم العلم بكونه موجبا لحفظ النفس لانا نقول بعد فرض ترجيح
دليل حفظ النفس يكون شرب الخمر الموجب لحفظ النفس مستثنى ويصير الموضوع بعد التخصيص شرب الخمر الموجب لحفظ النفس وشرب الخمر الغير الموجب فكما يمكن ادعاء انصراف
الاول الى المعلوم فكذا يمكن الادعاء في الثاني والفرق تحكم ومورد الشك ح يكون مجملا الخ ما ذكر نعم الحق معه لو كان المخصص مخصصا للمعلوم كقوله ع كل شيء طاهر
حتى تعلم انه قذر ورفع عن امتي ما لا يعلمون وغيره مما مر في ادلة اصل البراءة والمقام ليس كك لان الضرر في قوله ع لا ضرر لا يكون موضوعا للمعلوم بل يكون موضوعا
للمعلوم بل يكون موضوعا لنفس الامر وبعد الترجيح الدنيوي يصير الامر كما ذكرنا فتدبر لكن يمكن ان يق حمل المستثنى والمستثنى منه على نفس الامر
فاسد للزوم اتيان المشتبهات في الضرر بمقتضى يجب الوضوء الغير المضر في نفس الامر وتركها بمقتضى يحرم الوضوء الموجب للضرر في نفس الامر وهو تكليف بما لا يطاق
وحملهما على المعلوم ليرجع في المشتبهات الى الاصل المقتضي لحرمة هذه الافعال وفساد هذا الوضوء خلاف الاصل لان الاصل حمله على نفس الامر خرج الحمل عليه في احدهما
لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق لا فيهما معا بقي اما حمل المستثنى منه اعني يجب الوضوء على نفس الامر والمستثنى على المعلوم او العكس والثاني خلاف فهم العرف والعقلاء بل ظهور
الاجماع لانه لم يقل احد بحمل المستثنى منه على المعلوم والمستثنى على نفس الامر فبقي الاول مع ان المستثنى منه شامل لصورة القطع والظن مطلقا والشك والوهم يجب حمله على نفس
الامر حتى يعلم الخروج لوجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي هنا من باب عدم ظهور المعارض لا الظن بالعدم كما هو بناء العرف والعقلاء والعلماء في المخصصات
كما ان بناء العلماء ايض هنا على عدم اخراج صورة الشك ولزوم التكاليف في صورة الشك في الضرر ومنه الوضوء والحصر في الخروج بصورة القطع والظن بالضرر وهذا

مع انه خلاف طريقة العلماء من حكمهم بوجوب التيمم في صورة الشك وصحتها ومنه الوضوء لا فسادها ٤

بعد لزوم التحرز في الشك في الضرر في المستحبات والمباحات والمكروهات لوجوب حملها على العموم لما ذكرنا حتى يثبت المخرج والفرد المتيقن هو صورة العلم او الظن ولا يجري
ما ذكرنا اولا من الحصر وبطلان حملها على نفس الامر لبطلان التكليف بما لا يطاق في المستحبات والمكروهات والمباحات لا صحة الهاء في المحتمل الحرمة البقي لا مرية ولا فرق بين
الظن بالضرر بين المعتبر وغيره بالاجماع المحقق كما نرى في ابواب الفقه كون بنائهم في الضرر النفسي والاطراف مثلا على صرف التكاليف كالطهارة والصلوة والصوم وامثالها
حصول الظن بالضرر من اي سبب حصل من غير تفصيل بظهور اجماعهم ومنه على حجية الظن في الضرر والاشكال انما هو صورة حصول الظن الغير المعتبر بعدم الضرر فمقتضى عدم حجية
الظن في الموضوعات الصرفة مع فرض ترجيح الدنيوي هو الحكم بتقديمه ومقتضى ان الظن وان لم يكن معتبرا في ذاته لكن يكون مرجحا في المحظورين هو الحكم بتقديم الاخروي
فيشكل لكن الظن حجة هنا بالاجماع وان لم يكن معتبرا في ساير الموضوعات لما عرفت من كون مدارهم على اثبات التكليف ونفيه في الضرر على الظن من غير تفصيل
بين الظنون المعتبرة وغيرها فيتعين فيه تقديم الاخروي بل بالاولوية لان في صورة الشك في الضرر ثبت تقديم الاخروي ففي الظن بالعدم يثبت بالاولوية ومثله
الثاني اعني ترجيح الدنيوي الخامس اعني صورة عدم الترجيح بين الدليلين المتعارضين من قوله قتل النفس حرام وشرب الخمر ايض حرام لكون الترجيح ايض مع قاعدة
الضرر من حيث هو لما ذكرنا في قاعدة العسر من كونها من حيث هي ارجح من الادلة المثبتة للتكاليف فارجع الى وجه الترجيح بالاولوية القطعية والاجماع المركب لا
ان يكون الدليل المثبت خاصا مقطوعا او من الظنون الخاصة لا مثل قوله لا شفاء في الحرام لان معناه تحريم الاستشفاء بالحرام لان الحمل على الخبر كذب جدا لو كان
حصول الشفاء فيه فيجب الحمل على الانشاء ومعه لا يتم المطلوب لانه اعم من انحصار الشفاء به ام لا والنسبة بينه وبين وجوب حفظ النفس عموم من وجه والثاني
مقدم لما مر فلا يكون خاصا كما زعمه بعض وقدمه فتدبر فهو كالقسم الثاني اعني ترجيح الدنيوي على الاخروي سواء كان مقطوعا او مظنونا واذا ثبت تقديم
الدنيوي في صورة عدم الترجيح بين الدليلين اصلا يثبت في صورة ترجيح الدنيوي بالظنون الغير المعتبرة بالاولوية القطعية والاجماع المركب وهو القسم الرابع
بقي الكلام في القسم الثالث اعني صورة ترجيح دليل الاخروي بالظنون الغير المعتبرة كالقياس وامثاله والحق فيه ايض تقديم الدنيوي وذلك لما حققنا سابقا
من عدم كون هذه الظنون مرجحا فانه يجب العمل بها في المحظورين من باب قاعدة الاشتغال وهو في دوران الامر بين التعيين والتخيير وهنا ليس كك لان
مع الظن المشكوك المرجحية مع الاخروي يحصل الشك في انه مرجح حتى يكون مكلفا بالوضوء وان كان مقطوع الضرر او لا يكون مرجحا فلا ترجيح في البين ومعه يكون
الترجيح مع الدنيوي لما مر كان الموضوع ح حاله مع القطع بالضرر او الظن به واذا كان مشكوكا فيرجع الى الاصل المقتضي للزوم دفع الضرر الدنيوي فهو كالقسم
الثاني والخامس والرابع في ترجيح الدنيوي وتقييد الادلة المثبتة في التكاليف المستحبات والمكروهات والمباحات بصورة عدم الضرر المعلوم والمظنون كما مر هنا في القتل
ونقص الاطراف وحدوث المرض وهكذا وامثاله هتك العرض لا مطلقا ولو مثل الشتم بالنسبة الى بعض الاشخاص اما ترجيح الضرر المالي القليل سيما بالنسبة الى بعض
الاشخاص على صرف التكاليف سيما لو كان مثل شرب الخمر وامثاله ففي غاية الاشكال هذا هو القسم الاول واما القسم الثاني اعني فيما كان دفع الضرر عن نفسه موجبا

لتضرر

لتضرر الغير فاما ان يكون الضرران اخرويين او مختلفين او دنيويين ففي الاول كما لو كان الماء بقدر وضوء واحد او غسل واحد وهكذا يجب دفعه عن نفسه ثم ان كان مختارا غير
مضطر في تركه لانه مختار يتعلق به التكليف ويكون مضطرا في تركه ويخرج عن التكليف وكذا لو كان وقت الصلوة وكان شيء وعرفهما غير موجب لضرر يرجع الى نفسه لا الى الاخرويه
الغير القايم في دفع المحارب او السارق يجب عليه وان كان بالشروع يترك صلوة الاخر الابتدائية في دفع السارق فهو مكلف به والغير انما اضطر فيقع تكليفه واما الثاني فان
كان الدنيوي معه فيجب دفعه عن نفسه لان الدنيوي المتعلق به مقدم على الاخروي المتعلق به ففي المتعلق بالغير اولى الا ان يكون منه المال القليل ويتوقف دفعه عن الغير
بالنهي عن المنكر على صرف المال واما العكس فقد يجب دفع الاخروي عن نفسه كما لو كان باشتغاله بالصلوة موجبا لاتلاف المال القليل من الغير مع عدم كونه مباشرا وقد يجب
دفع دنيوي الاخر كما لو كان باشتغالها موجبا لاتلاف نفس الغير او هتك عرضه لوجوب حفظ النفس المحترم والنهي عن المنكر وهو يتوقف على ترك الصلوة وقد يكون فيه قوي
فيوجب تخيرا كما لا كلية في البين واما الثالث اعني الدنيويين ففي غير المالي فيما كان ضرره مساويا او اقوى من ضرر الغير فدفع ضرر نفسه مقدم على دفع ضرر الغير فيما لا يمكن
دفع الضررين سواء كان السبب المباشر الثالث كما لو كان المحارب او السارق في مقام قتلهما او هتك عرضهما او اخذ مالهما فكان الواجب عليهما كفاية ان استقر كل منهما الدفع
وعينا ان توقف دفعه عليهما معا او كان كل منهما مباشر الضرر الاخر كما لو كان السارق في مقام قتله او هتك عرضه او اخذ ماله ودفعه عن نفسه يتوقف على قتله او نقص طرفه
عينا او يدا او رجلا وهكذا دفعهما كان ضرر نفسه اضعف من ضرر الغير فلا كلية في البين واما في المالي فينقسم الى ثلثة اقسام قسم يتصرف في ملكه كما لو سقى بضعف يوجب
انهدام جدار الغير مثلا وقسم يتصرف في ملك الغير ويوجب ضرره كما لو سقى ارض الغير فهو يهدم ويوجب انهدامه وقسم يتصرف في الملك المباح ويوجب انهدام الثلثة فيما كان
عدم سقيه موجبا لتضرر نفسه في ترك سقي الارض والبستان اما القسم الثاني وهو ما تصرف في ملك الغير بدون اذنه ويوجب تضرره فحرام جزما لانه تصرف في ملك الغير و
في الاول والثاني من حيث الحكم التكليفي اعني الحرمة وفي الكل من حيث الحكم الوضعي اعني الضمان اشكال والحق ثبوتهما معا وهو موقوف على فهم الحديث وهو من طرق
الخاصة كثيرة اكثرها في حكاية سمرة بن جندب رواه في في ويب في الموثق لابن بكير عن زرارة عن الباقر ع قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط رجل من الانصار
وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر الى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة وجاء الانصاري الى رسول الله ص فشكى اليه واخبره
الخبر فارسل اليه رسول الله ص وخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال ص اذا اردت الدخول فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن له ما شاء الله تعالى فابى ان
يبيعه فقال لك بها عذق يمد لك في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله ص للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وروى طلحة بن زيد عن
الصادق ع قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم وصحيحة البزنطي عن حماد عن المعلى بن خنيس عن الصادق ع قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن ودلالته
الاخير على الضمان ظاهر وعمومه يثبت بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل والكلام انما هو في دلالة الحديثين الاولين ونقول في معنى الضرر والضرار
ثلثة احتمالات اولها ما عن ابن الاثير الضرر ما تضر به صاحبك وتنقص منه شيئا من حقه والضرار من الضرر اي تجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه وثانيها الضرر
ما تضر به صاحبك وتنتفع به والضرار هو من غير ان ينتفع وثالثها ان الضرار مصدر اعني فعل المكلف الضرر هو الاثر الحاصل به والمتبادر منه عرفا هو الاول لا
غيره لغلبة النقصان لعدم صحة السلب عن الخالي عن النقصان والنفع ولا ولوية الاشتراك المعنوي فكيف كان والاخبار لا تحمل التبادر مع انه لا معنى للاخبار ان جعله بمعنى الحرمة
لانه لا معنى لحرمة الفعل واثره ايض ويلزم عقابان على فعل الحدث كذا ان جعله بمعنى نفي جعل الضرر لان نفي جعل المصدر يستلزم نفي جعل اثره ولا معنى لذكره على الاولين فالحمل على
نفي حقيقة الضرر والضرار كذب لانه عمل المكلف وواقع منه فلا بد من حمله على غيره وهو احتمالان الاول حمل الجملة الخبرية على الانشاء اي يحرم الضرر والضرار اعني ادخال الضرر على الضار
جزاء له مط سواء كان حاصلا من الاعمال العبادية الواجبة والمستحبة كالصوم المضر وهكذا او غيرهما من المباحات والمكروهات والمحرمات والمعاملات سواء كان منه بالنسبة
الى نفسه ومنه بالنسبة الى الغير او الغير بالنسبة الى نفسه واليه وسواء كان الضرر نفسيا او عرضيا او ماليا الا ضرر جوزه الشارع اياه لجبر الضرر كالنفس بالنفس والعين
بالعين وهكذا والخيار في تاخير الثمن والغبن والعيب وهكذا وح يعارض اطلاقات ادلة الواجبات والمستحبات والمباحات والمكروهات وهكذا في المعاملات كدليل
لزوم البيع هذا ارجح لما تقدم في العسر ويقيد به الاطلاقات كما مر على انها لا تنصرف الى مورد الضرر وعلى ما ذكر لا دلالة على الحديث على ان للضرر الخالي عن ضمان الجبر الا
غاية النفي العقاب على تلك الافعال اما الضمان فيحتاج الى دليل اخر مثل قاعدة الاتلاف والثاني حمله على مفاد ما جعل عليكم في الدين من حرج ومعناه ان الله تعالى لم يشرع
الضرر ولم يجوزه ولم يرض به مط كما مر الا ما ثبت من الشارع بتجويزه لجبران الضرر قال المحقق القمي ره انه لا يدل على الضمان لان معناه انه لم يجوز للعباد ضررا بغير جبران
وكلما تحمل الشارع من اقسام الضرر فهو مجبور ولا يستلزم ذلك ان كل ضرر حصل من فعل المكلف وان لم يرخص الشارع ففيه جبران فضلا عن قدر الجبران وفيه
الحديث في مقام دفع الضرر واصلاحه وجعله لمحض الحكم التكليفي اعني استحقاق العقوبة للضار غير مجد لدفع الضرر واصلاح الضرر للمضار عليه لان الضار وان عوقب
بما لا يحصى لكن لا يتم بحال المضار عليه فعلى هذا يبقى الضرر الحاصل للمضار عليه مط بلا جبران وهو غير مجد لحال المضار عليه في انهدام جداره او بيته او زرعه مثلا او
نقول بعد حصول الضرر من الضار اما ان يكون عليه شيء لجبران الضرر المضار عليه من الله او لا وعلى الثاني يلزم جعل الضرر من الله لان عدم جعل الجبران للضرر المضار عليه
ضرر من الله وهو ينفيه الحديث فتعين الاول وهو المطلوب توضيحه ان تاخير الثمن ان لم يكن له جواز فسخ من الله في البيع اللازم يوجب كونه تعالى جاعلا لهذا الضرر
ينفيه الا ترى انه ع امر بقلع النخلة ومعناه ادفع عنك الضرر لانه لم يكن من شرع الله دفع ضرر لازم وان اوجب ضرر الغير اعني قلع النخلة والرمي اليه لتقديم دفع الضرر عن نفسه على
ضرر الغير فيما لا يمكن الجمع بين الحقين كما في المقام لا يقال جعل الجبران لا يرفع الضرر الواقع لانا نقول يصدق دفع الضرر كما يق في العرف بعد اخذ شيء مساويا او اقوى منه
او اصلاح جداره رفع عنه الضرر وارتفع فلان عنه الضرر فعلى نفي جعله في الاخرويات جعله حراما وفي الدنيويات جعل شيء للمضار عليه وفيما ثبت تعيينه كالقصاص كالنفس بالنفس
الخ فيما كان عمدا والدية فيما كان خطاء والخيار كما في الخيارات وهكذا فهو المطلوب فيما لم يثبت التعيين يكون هو الضمان اجماعا مثلا او قيمة او ارشا كقتل دابة لا الجزاء
او قطع شجرة او خرق قميصه فيما قتل دابته او قطع شجرته او خرق قميصه وهكذا اجماعا بل فيه الضمان ايض واما الكلام في قاعدة الاتلاف فشامل الضرر بتلف مال او نفس او عرض
وتقدم توضيحه في الضرر بقي الكلام في تسلط الناس على اموالهم وانفسهم كما في الرواية الناس مسلطون على اموالهم وانفسهم والتسلط وان كان ظاهرا في العدم لكن الحمل عليه

فاسد لكونه اظهار البداهة وبعدم كون شأنه بيان الموضوع بل شأنه بيان حكمها ولكونه كذبا لوجدانا كون مال الفلاني في يد الظالم ولا يفعل عليه فلا بد من حمله على الاباحة
اي مرخص ما دون الاخراج كالمحرمات والاباحة والرخصة هو بالمعنى الاعم لتشمل الواجبات والمستحبات والمكروهات والمباحات وعموم الاية يقتضي جواز
صرف المال والنفس في جميع الامور سواء كان حراما كالقمار والشراب وصرف الاموال او لا وكخرج عن الاطلاق بالاجماع وكذا الضرر البدني بل العرضي في بعض الصور كما لو
كان اشتغاله بالصلوة موجبا لهتك ناموسه او اولاده وبعض الصور اشكال كما لو كان اشتغاله بها موجبا للضرر الشنيع والاشكال انما هو في المالي وهو قسمان قسم يكون
العمل موقوفا عليه كالحج والوضوء المتوقف على بيع المال فانه لو لم يصرف المال لم يتحقق اصل الحج والوضوء وهذا مما يجب صرف المال فيه اجماعا وسيرة وتقريرا ولانه لو لم يصرف
المال لم يتحقق العمل المأذون فيه شرعا واجبا كان كالحج او مستحبا كبناء المساجد والعطايا او مباحا كالتعيشات والتلذذات كلا وشربا ما لم يكن اسرافا او تبذيرا او
مكروها ففي الواجب صرف المال والنفس واجب وفي المستحب مستحب وفي المباح مباح وفي المكروه مكروه فالعمل بالاطلاق دليله الواجب كاتيان الصلوة واعلى او المستحبة
والمباحة والمكروهة لازم ولم تكن معينة بالمال الضرر اجماعا العقد ضرورية لكون العوض في مقابله اخروية كالعبادات او دنيوية كالمعاملات والحرج وجبر عن قاعدة الضرر
وقسم يكون العمل مستلزما للضرر والاتلاف كما لو كان اشتغاله بالصلوة موجبا لسرقة ماله قليلا كان او كثيرا ما لم يعد من السفهاء وعند العقلاء وفيه اشكال من ان الضرر
حرام فالعمل الموجب له كالصلوة حرام والصلوة واجبة وهذا الضرر لم يكن حراما لقوله ع الناس مسلطون على اموالهم وانفسهم **اصل في حجية الاستصحاب** والكلام
فيه في الشبهات الاثباتية اعني ما علم سابقا موضوعا او حكما ولم يعلم زواله بعده فهل يجب الحكم ببقائه على ما كان الى ان يعلم زواله بناء على حجية الاستصحاب مطلقا او تفصيلا
او لا مطلقا فتكون كالشبهات البدوية اعني ما لم يعلم سابقا بالبراءة في موردها وبالاحتياط في مورده وبالتخيير في مورده وكذا التوقف بعين ما مر فيها من البراءة والاحتياط
من غير فرق بين الشبهات البدوية والاثباتية توضيح المطلب يقع في مطالب سبعة الاول في اثبات حجية الاستصحاب في الجملة الثاني في تفصيل موارده واثبات تعميم الحجية الثالث
في بيان مجرى الاستصحاب من حيث الدليل الدال على المستصحب والقضية من انه هل يختص بما كان القضية مهملة او مجملة او المرددة او يعمها والمطلقة والمستمرة الرابع
شرائطه من بقاء الموضوع وغيره الخامس في ان حجيته هل يكون مشروطا بالفحص ام لا السادس في ان العمل بالاستصحاب هل يكون من باب الوصف او التعبد او التفصيل
السابع في انه لو ثبت حكم في الشرايع السابقة ولم يثبت نسخه في شريعتنا فهل يجوز التمسك بالاستصحاب لاثباته في هذا الزمان او لا وقبل الدخول في المقامات لا بد من
بيان مقدمات ثلاثة الاولى في بيان معنى الاستصحاب بحسب الاصطلاح الثانية في بيان انه هل يكون من المسائل الاصولية ام لا وعلى الاول هل يكون داخلا في الاربعة ام لا
وعلى الثاني منهما هل يكفي فيه الظن المطلق ام لا الثالثة في بيان تقسيم الاستصحاب من حيث الدليل على المستصحب ومن حيث المستصحب ومن حيث الشك العارض فيه اما الاولى
فعن بعض شروح المنهاج انه عبارة عن اثبات ما علم وجوده ولم يعلم عدمه وعن التنقيح الاستصحاب الحكم على وجود الشيء وعدمه في الحال للعلم بوجوده او عدمه في الماضي
وعن الزبدة الاستصحاب هو اثبات الحكم في الزمن الثاني تعويلا على ثبوته في الاول وعن بعض الكتب لاخر التعبير بما كان قريبا الى ما ذكرنا وعن بعضهم انه هو القاعدة
وعن بعض انه بقاء ما كان على ما كان وهو فاسد لانه لو كان باقيا فلا معنى للشك ولو كان البقاء مشكوكا فلا معنى للحكم بالبقاء كيف والمفروض انه مشكوك وبالاستصحاب
يثبت الحكم الظاهري في مقام الشك وبه ظهر فساد ما في شروح المنهاج والتنقيح والزبدة لانه ليس حكما ولا اثباتا او ابقاء بل دليل وقاعدة اصولية يثبت به الحكم
او المستصحب في زمان الشك حكما كان او موضوعا او غيرهما وذلك للتبادر وصحة سلب الاستصحاب عن الحكم وابقائه او اثباته وامثالها ولانه لو كان كذلك
لصح الاسناد المذكورة مما يصح الاسناد به للاستقراء وليس كذلك لصح ان يقال الحكم كذلك للاستصحاب والاستصحاب حجة كما يصح بالنسبة الى القاعدة ولا يصح بالنسبة الى
المذكورات وكذا صحة يجب الابقاء ولا يصح يجب الاستصحاب او يجب القاعدة لكن يرد اشكال وهو انه لو كان كذلك لكان مطردا في المشتقات المستقرأة وليس كذلك للتبادر
الابقاء من قوله يستصحب ومستصحب وكذا يصح ان يقال يجب استصحابه بمعنى ابقائه ولا يصح بالنسبة الى القاعدة وح لا بد اما من ارتكاب الوضعين احدهما كون
المادة عن الاستصحاب علما واسما للقاعدة لا من حيث المصدرية وعروض الهيئات بل كونه جامدا من هذه الحيثية والثاني من جهة المصدرية والاشتقاق كيف
هو من حيث كونه معروضا للهيئات او في ضمنها او منع تبادر الابقاء في يستصحب ومستصحب ويجب استصحابه بل التبادر يحمل على قاعدة الاستصحاب او يعمل
الاسناد بالنسبة الى الاستصحاب على الاسناد المجازي بان المراد من قوله الاستصحاب حجة هو كون مدركه حجة والاول وان كان يفيده الاصل وغلبة اتحاد لفظ المشتق
المشتق منه وضعا وغلبة وجود معنى المشتق منه في المشتق وبالعكس كما في الصلوة والزكوة وامثالها لكن تبادر القاعدة من الاستصحاب مع صحة الاسناد وتبادر الابقاء من
المشتقات كيستصحب ومستصحب دليل الاجتهادي يعقدان على الاصل والغلبة وكذا على حمل الاسناد الى المشتق منه بارتكاب الاضمار اعني كون مدركه حجة
يبعد منه عرفا كما لا يخفى وما سيجيء من كونه دليلا وقاعدة اصولية واما الثانية اعني كونه من المسائل الاصولية ام لا فتوضيحه يقتضي بيان موضوع الفقه ومسائله
وكذا موضوع الاصول ومسائله وكذا موضوع الكلام ومسائله اما موضوع الكلام فهو اعتقاد المكلف ومسائله هو الاحكام العارضة له من حيث هو وان كان
له ربط بالعمل كوجوب الايمان من جهة الوجوب النفسي واما الفقه فموضوعه هو فعل المكلف ومسائله هي الاحوال العارضة له والمرتبطة لا من حيث كونه منشأ
لاستنباط حكم فعل المكلف كما يتعلق الصلوة فانه يرتبط بفعل المكلف لكن الارتباط بنحو الاستنباط اعني وجوب الصلوة والتيمم لا دخل الاحكام السنة الفرعية
كما عرفت في تعريف الفقه وقد عرفت في تعريف الفقه كون موضوع علم الاصول هو الدليل من حيث كونه معروضا لما يستنبط منه الحكم الفرعي ومسائله
هي الاحوال العارضة له من حيث استنباط الحكم فايتوا الصلوة مدلوله وجوب الصلوة وهو حكم فرعي وبعد عروض الحجية له يستقر الوجوب على ذمة المكلف والحق
ان الاستصحاب لم يكن كلاميا لعدم ربطه بالاعتقاد وكذا لم يكن مسئلة فرعية فقهية بل دليل وقاعدة اصولية لصحة حمل الدليل والحجية عليه كما يقال الاستصحاب دليل وحجة
وهذا الحكم كذلك للاستصحاب كما يقال للدليل ولان مدلول لا تنقض عدم نقض ما ثبت بالشك اللاحق ويلزمه ويتفرع عليه ثبوت المستصحب في زمان الشك فلا تنقض
دليل لمدلوله والمدلول قاعدة اصولية ودليل لاثبات المستصحب في زمان الشك ولا يكون الامر الثابت في زمان الشك فردا من مدلول لا تنقض حتى يتفرع كون المدلول
قاعدة فرعية بل لازم للاستصحاب والا لكان الامر الثابت في زمان الشك فرعيته مطلقا كقوله كل ماء طاهر الخ وليس كذلك لكون المستصحب الثابت في زمان الشك فرعيا

واصوليا

واصولياً كلامياً او موضوعاً مستنبطاً او صرفاً كما سيجيء وليس الامر الثابت في زمان الشك من باب الفردية لمدلول لا تنقض بل من باب اللازم والملزوم والتفريع
كسائر الادلة كقوله ان جاءكم فاسق على فرض تمامية مدلوله كلي لكنه اصولي وهو قبول قول العادل وحجيته ويلزمه العمل بمقتضاه ولا يلزم ولا يتفرع على ان القاعدة
الفرعية انه يلزمه كل ما هو ظاهر لان مدلوله كلي اعني جميع الافراد وكل فرد من المشكوكات فرد له بنحو الاندراج ففي مقام الشك نقول ما هذا ظاهر لعلمه بعد الاندراج
حكمه الثابت للكلي لا ان يلزمه ويتفرع عليه حكم جديد بل كما لا يخفى فاذا ثبت انه مسئلة اصولية ودليل فلا يكون من الادلة الاربعة لما ذكرنا في بطلان حصر الدليل
بالاربعة في حجية المظنة وبطلان وجه الحصر الذي ذكروه بان الدليل اما وحي او غيره اما نوع لفظه معجز او لا الاول هو الكتاب والثاني السنة وغير الوحي اما
كاشف عن تحققه او لا والاول هو الاجماع والثاني هو العقل لان السنة وهي مختلفة قوله وتقريره الخ كاشف عن الوحي بلا واسطة ولا تكون نفس الوحي ونحو
عن الاحاديث القدسية ومحصورا كاشف عنه بالاجماع فاسد لانه ان اراد بلا واسطة فهو السنة وان اراد الاعم فالاستماع لواسطة كثيرة كل بمذهبه فمنهم من جعل
الاخبار الصحيحة حجة مع الاجماع المنقول وعنهم من عممه الى الاجماع والشهرة وكلها بعد عروض الحجية يكون كاشفا عن السنة الكاشفة عن الوحي والقياس ونحوه
العلة وفحوى الخطاب والقياس العقلي وكلها تكشف عن السنة الكاشفة عن الوحي في الحصر ان يقال اما وحي وغيره والاول اما نوع لفظه معجز او لا الاول القرآن
والثاني القرآن والاحاديث القدسية والثاني اما ان يكون كاشفا عنه بلا واسطة او مع الواسطة والاول هو السنة كلما ثبت كونه حجة في الكشف عنها وهو بالمذاهب
مختلف فالحق ان الحصر فاسد لاختلاف الكواشف عن السنة بالمذاهب كما عرفت وادخال الاستصحاب في العقل او الخبر لكن مدركا اما الخبر او العقل فاسد لانه
مدلول لقوله لا تنقض ومغاير للدال فلا يكون قسما له مع انه يحصل منهما لكونه مدركا له ومتفرعا عليهما فالخبر ايضا يدخل في السنة لانه كاشف عنها
ومتفرع عليها والسنة ايضا يدخل في العقل لكونها متفرعة على العقل الحاكم بقبح اظهار المعجزة في يد الكاذب فيكون نبيا صادقا فاذا كان كذلك فقوله
ونظيره حجة على ان الدليل قد يكون دليلا للحكم وقد يكون دليلا للدليل وعلى اي منهما اما ان يكون دليلا بنفسه او بغيره فان كان في اقسام الدليل
الذي كان دليلا بنفسه فينحصر بالعقل وان كان هو الاعم فلا حصر له اصلا باختلاف المذاهب كما مر ثم للقول بكون الاستصحاب قاعدة فرعية ان الكلام فيه من حيث
الحكم العارض للمكلف اعني وجوب الابقاء فيكون فرعية ومن انه يتفرع على لا تنقض فيكون ايضا فرعية في الدرك او لانه منقض فيجب الفحص عن العارض والعمل بمقتضى
الكاشف ثانيا بانه ليس الكلام في الابقاء بل في شيء ثبت به المستصحب في زمان الشك وثانيا سلمنا لكن فعل المكلف انه لم يتفرع عليه شيء آخر فيكون فرعيا اما ان يتفرع
عليه شيء آخر كالمقام لان ثبوت المستصحب في زمان الشك يتفرع على وجوب الابقاء فيكون اصوليا وفي الثالث ولا تنقض بالخبر لانه متفرع على السنة وهي متفرع على العقل فيلزم الاتصال
بالعقل ثانيا بان التفريع على الدليل بوجه فرعيته ثم يتفرع عليه شيء آخر في المقام ثبوت المستصحب في زمان الشك يتفرع على مدلول لا تنقض فهو متفرع على لا تنقض
اما الكلام في ان الدليل على الاستصحاب او المنحصر بالظن المطلق لانه مسئلة اصولية كما عرفت والاصل حرمة العمل بالظن المطلق فيرجع الى الدليل على حجيته لا بعين
الوجوه السبعة وكلها فاسدة قد مر توضيحها في حجية المظنة فمن اراد فليرجع اليها نعم فيما كان المستصحب مما يثبت بالظن المطلق كالحكم الفرعي او الموضوع المستنبط
او الموضوع الصرف المرتبط بالحكم الفرعي كاستصحاب الكرية او الاطلاق او الاضافة او الطهارة او النجاسة وامثالها فيكفي الظن المطلق كالخبر الصحيح والخبر
المنقول والضعيف المنجبر وهكذا كل ما هو حجة فيكفي ويجب العمل به واما ما كان مما لا يكفي كما لو كان اصوليا او كلاميا او موضوعا صرفا مرتبطا بالاول كاستصحاب
العدالة والطلاق والاعلمية والحجية وامثالها والثابت فلا يكون حجة الا الحجية العمل بغير العلم ولم يخرج الا ما قد ثبت من جواز العمل بالظن المطلق في
الحكم الفرعي وفيما كان حكما واقعيا الا ظاهريا في مقام الجهل كما في المقام الجهل الا انا نقول هنا لحوق الاجماع المركب لان من قال بحجية الظن المطلق في
الحكم الفرعي قال به مطلقا ومن نفاه نفاه مطلقا لا بالقول بحجيته في الموضوع الصرف المرتبط بالفرعي دون الاصولي او الكلامي خرق للاجماع المركب لان كل من قال
بحجية الاستصحاب في الموضوع الصرف الخارجي قال بها مطلقا ومن لم يقل بها مطلقا لا انا نقول لم يثبت كون هذا الاجماع اجماعا تعليليا بل الظاهر كونه تعبديا
لان القائل بالاعتبار يحتمل ان يكون المسئلة عنده فرعية او اصولية مع اعتبار الظن المطلق فيها عنده مفصلا بكونه اصوليا فيما كان المستصحب اصوليا او
خارجيا فيما كان خارجيا مع اعتبار الظن المطلق فيه عنده او كان الدليل الدال على اعتبار الاستصحاب قطعيا او قطعي الاعتبار واما المقدمة الثالثة في
تقسيم الاستصحاب من حيث الدليل على اثبات المستصحب واقسام المستصحب واقسام المشكوك فيه وبيان الاقوال فيه وفي انه هل يكون عقليا او شرعيا اما الاول
فهو ان الدليل الدال على المستصحب اما ان يكون هو العقل او الاجماع او غيرهما من الكتاب والسنة والاول يسمى باستصحاب حال العقل والثاني بحال الاجماع
والثالث بحال النص والشرع وعلى الاول منها ان يكون المستصحب وجوديا او عدميا والاول يسمى بالاستصحاب الوجودي والثاني بالعدمي واستصحاب حال النفي وكذا
الطلاق استصحاب حال العقل والنفي انما هو على ما كان المستصحب عدميا ثابتا بالعقل وح هل يكون النزاع منهما معا او في الوجودي فقط الظاهر عدم كون
الاستصحاب العدمي محلا للنزاع كما ادعي عليه الاجماع استادنا دام الله ظلاله وحكي دعوى الاجماع عن استاده ايضا وهو حق لان من موارد اصل العدم مواضعنا
عدم الوضع وعدم النقل وعدم حدوث القرينة ولو لم يكن هذه الامور حجة لكان باب الاستنباط والمكالمات مختلا وكذا البقاء على العدم الاصلي حتى يثبت
الاذن في اصالة الاباحة وكذا عدم العقاب الثابت قبل البلوغ حتى يثبت وكذا عدم العقاب الثابت قبل البلوغ حتى يثبت كذا عدم العقاب قبل مجيء النبي
حتى العقل لعدم حدوث شرع فيكون ناجيا وكذا ما استدل المنكرين بان الحادث جاز ان يعدم وان لا يعدم واذا كان كذلك فكيف يحكم بانه يعدم وعلى فرض
كونه محلا للنزاع يشمله ما سيجيء من الادلة الدالة على الحجية واما الثاني اعني بيان اقسام المستصحب فمقتضى الاستقراء البيانية انه اما ان يكون اصوليا كاستصحاب
حجية قول المجتهد المسبوق بالاطلاق والبناء المسبوق بالحجية او المسبوق بالاعلمية وهكذا او كلاميا كاستصحاب نبوة عيسى ع او فرعيا تكليفيا او وضعيا
او موضوعا مستنبطا كاصالة بقاء الوضع وعدم النقل وعدم الاشتراك وامثالها او موضوعا صرفا مرتبطا بالعمل الفرعي كاستصحاب الكرية
والاطلاق والمضاف وامثالها او مرتبطا بالعمل الاصولي كاستصحاب العدالة للاعتبار قوله واستصحاب الفسق لعدم اعتباره او استصحاب الاجتهاد المطلق

او علية او حيا تروامثالها واما في غيره فربط كاستصحاب العدالة من غير الاحتياج اليه فلا فائدة له واما الثالث اعني اقسام الشك فنقول انه اما ان يكون حاصلا من الشك
في نفس المقتضي كالخيار المشكوك من انه على الفور ام لا او في حدوث المانع المعلوم المانعية فيما كان مغيا بغاية او حد كاستصحاب الوضوء مع الشك في حدوث البول
امثاله او في حدوث الشيء المشكوك المانعية باقسامها الثلثة كما سيجيء او في الشك في رافعية الشيء المعلوم الحدوث وهو على اقسام ثلثة لان الشك اما ان يكون في نفس الحكم
الشرعي مع العلم بالموضوع المستنبط والصرف كالقطع بحدوث المذي مع العلم بانه غير البول فردا وماهية ولكن كان حكمه مشكوكا من ان الشارع جعله ناقضا ام لا واما ان يكون
الشك مسببا من الشك في الموضوع المستنبط كالقطع بحدوث الخفقة والخفقتان مع العلم بكون النوم ناقضا ولكن كان معنى النوم مشكوكا من انه هل يشمل الخفقة
والخفقتان ام لا واما ان يكون مسببا من الشك في الموضوع الصرف كالقطع بحدوث البلل مع العلم بمعنى البول وكونه ممتازا عن الماء وناقضا وكذا الماء مع العلم بعدم كونه
ناقضا لكن كان هذا البلل مشكوكا من انه مندرج تحت الكلية الاولى او الثانية واما الرابع فاختلفوا فيه على اقوال قول بالحجية على الاطلاق وهو من اكثر المحققين من الخاصة
انه لم يكن الشك ساريا وقول بعدم الحجية كذلك وهو منسوب الى الحنفية واكثر المتكلمين وبعض الخاصة كصاحب المدارك والسيد المرتضى ره وقول بالحجية في الحكم الشرعي
دون الموضوع الخارجي وقول بالعكس وقول بالحجية في الحكم الوضعي دون غيره وهو من اكثر المحققين وقول بالحجية اذا ثبت المستصحب بغير الاجماع وهو منسوب الى الغزالي وقول
بالحجية ان لم يكن الشك في نفس المقتضي وهو من المحقق الخوانساري وقول بالحجية ان لم يكن الشك في الرافعية وهو من المحقق السبزواري وقول بالحجية وان كان الشك
ساريا كما عن بعض في استصحاب الصحة للمتيمم الفاقد الماء قبل الشروع والواجد بين الصلوة واحتمالات اخر في المقام ونحن نفصل وجه التفاصيل بعد ذكر ما هو الحق اما من حيث
السبب والوصف فبلا خلاف في خصوص الموضوعات المستنبطة واما كونه عقليا او شرعيا او كلاهما فالحق هو الثالث كما سيظهر لك في المقام الاول اذا ظهر لك ذلك فلنقدم ما
فلنرجع الى المطالب **المطلب الاول** في اثبات الحجية في الجملة ولنا عليه وجوه بعضها مقطوع الحجية بنفسه وبعضها وان لم يكن مقطوع الحجية لكنه حجة باعتبار القطع
الحاصل من تراكم الظنون الاول الاخبار الواردة في المقامات الخاصة المشتملة على الالفاظ العامة منها صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء
اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء قال يا زرارة قد ينام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت القلب والعين والاذن وجب عليه الوضوء قلت فان حرك
في جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام ويجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين بالشك ابدا ولكن تنقضه بيقين اخر وجه
الاستدلال الظاهر ان لفظ اليقين مصدر موضوع للطبيعة والالف واللام موضوع للاشارة الى ما يستفاد من مدخوله والطبيعة المنفية يلزمه نفي جميع الافراد
وهو المطلوب والحمل على العهد الخارجي اعني اليقين في الوضوء موقوف على القرينة لكونه حقيقة في الجنس وهي مفقودة في المقام بل باطل لما سيجيء من كون حمله على اليقين
بالوضوء لغوا وخلاف فهم العرف لكون سياق الاستدلال بنحو الصغرى والكبرى ولا بد حينئذ من كون عموم الكبرى اعم من عموم الصغرى والحمل على العهد الذهني مستلزم
للاغراء بالجهل مع انه لا يصح مع كون سياق الجواب بطريق الصغرى والكبرى فيتعين الجنس وهو المطلوب توضيحه ان قوله ع لا تنقض الخ اما ان يكون كبرى لقوله فانه على
يقين من وضوئه ويكون الحاصل والا فان وضوئه يقيني ولا ينقض اليقين بالشك الخ كقوله العالم متغير وكل متغير حادث فنتيجته والمركب من الصغرى والكبرى
كان جزاء للشرط وعلة لترتب الجزاء المقدر على الشرط اعني والا فلا فانه الخ او يكون جزاء للشرط وكان التعليل تعليلا لترتب الجزاء على الشرط بجعل التعليل بمعنى
الانشاء وكان جزاء للشرط اي يجب ان يكون باقيا على يقينه بالوضوء والظ من الحديث هو الاحتمال الاول لكونه اقرب بحسب فهم العرف من الاحتمالين الاخيرين لكن الظ من
سياق الحديث كونه ع في مقام الاستدلال بنحو الصغرى والكبرى والترقي من اليقين بالوضوء الى مطلق اليقين ولكون الظ من اقتران اليقين بلفظ الابد هو اليقين
المطلق مع انه على اي من الاحتمالات لا يمكن حمل اليقين على اليقين في الوضوء اما الاول فللزوم كون عموم الكبرى عين عموم الصغرى ولم يعهد مثله في العرف واللغة مع انه خلاف
فهم العرف لانه يكون بمنزلة والا فانه على حموضة الرمان ولا تاكل الحامض ابدا وحمله على حموضة الرمان خلاف فهم العرف واما الثاني فلانه ايضا لم يعهد تقديم العلة
على الجزاء فيلزم ان يكون عموم العلة عين خصوص المعلل اعني لانه يكون معناه والا فلا ينقض اليقين بالوضوء الخ فان وضوئه يقيني مع انه لم يعهد التساوي بين العوضين
في الاستعمالات ولعوله لو لا العموم في اليقين بالوضوء يثبت بالجزاء ولا احتياج الى العلة مع انه لو كان شرطا لتعين بدل الواو والفاء وكان الانسب ذكره مضمرا اي
لا ينقضه واما الثالث فيكون المعنى والا فانه يجب بقائه على وضوئه ويكون ح ولا ينقض الخ كلاما مستانفا ولا معنى لحمله على اليقين بالوضوء اصلا لانه رد على هذا
الاستدلال بايرادات الاول انه يمكن ان يكون التعريف للعهد المذكور في السابق اعني اليقين بالوضوء لا مطلق اليقين وعدم نقض اليقين الوضوء بالشك في الحدث
اجماعي لا يحتاج الى الاستصحاب وفيه انه قد ظهر جوابه مما مر الثاني ان الحمل على الطبيعة فاسد بناء على عدم جواز تعلق الاحكام بها وح ان كان المراد غير الاستغراق
فلا يفيد العموم وان كان المراد هو الاستغراق فيكون من باب السلب الوارد على العموم ولا يفيد العموم وفيه اولا انه محمول على نفي الطبيعة بناء على جوازه كما هو الحق
ومعه يكون من باب عموم السلب لكون سلب الطبيعة مستلزما لنفي جميع الافراد وثانيا بان سياق الرواية في مقام الاستدلال سيما مع لفظ الابد مع استثنائه لكن
تنقضه الخ ينافي سلب العموم المستلزم للاجمال بل يعين عموم السلب على انه قد مر فساد حمله على اليقين بالوضوء فلا بد من تعميمه لغيره ويثبت المطلب في الجملة بالباقي
بالاجماع المركب الثالث ان هذه الرواية لو لم تكن حجة فلا يصح التمسك بها وان كانت حجة فيلزم من صحة التمسك بها نفيها لكونها مسبوقا بالعدم اليقيني وصدورها
ودلالتها لا يكون الا ظنيا ومستصحبا عدمه فنقض اليقين السابق بعدمها بهذا الظن بوجودها وفيه ان على فرض عدم حجيتها لا يكون الاستدلال بها بل بالقطع الحاصل من
تراكم الظنون منها ومن هذه الرواية والوجوه القطعية كما سيجيء وعلى فرض حجيتها وان كانت ظنية بحسب الواقع لكن يقين بحسب الظ كما سيجيء الرابع ان حمل اليقين في المستثنى
منه على معناه الحقيقي مستلزم لخروج اغلب الاستصحابات لان الغالب لا يكون ثبوت المستصحب باليقين اما في الاحكام فلكون ثبوتها بالادلة الظنية غالبا فلو عرض
الشك بعده لم يكن ثبوته يقينيا حتى يستصحب وفي الموضوعات المستنبطة ثبوت الاوضاع في الاغلب يكون بالظن من قول اللغوي والامارات فلم يكن يقين حتى يستصحب و
في الموضوعات الصرفة لا سيما الحادثة لا يكون ثبوتها غالبا باليقين كيد المسلم وغلبة سوق المسلمين وامثالها ولو شهد العدلان باشتغال ذمة زيد ثم شك ببقائه
في اللاحق فالمستصحب لا يكون يقينيا حتى يستصحب لاحتمال عدم اشتغالها في الواقع او خطائهما وكذا يد المسلم دليل على الملكية ولا يكون يقينيا فان شك في بقائها او انتقالها

فمعناه على الجزاء او يكون كلاما مستانفا ع

الجزاء

الى غيره

الى غيره فلم يكن المستصحب يقينيا حتى يستصحب لجواز كونه خدعة او سرقة او امانة او عارية او اجارة لعدم اليقين ومثله نقله وسوقه وهكذا واللازم فاسد لان كل
من عمل بالاستصحاب عمل به في هذه الموارد وح لا بد من حمل اليقين على الاعتقاد الراجح او الراجح الواجب العمل سواء كان مقطوعا او مظنونا او مشكوكا وهو مجاز والظ
منه الفعلية ولا يجتمع مع الشك الفعلي فلا بد من صرفه الى السابق وهو مجاز ايضا ونقض اليقين السابق بالشك اللاحق قهري لا يكون قابلا لتعلق النهي فلا بد
من حمله على الاثار المترتبة على اليقين وحكم اليقين وهو مجاز ثالث ويلزم سبك المجاز واستعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد بارادة الاعتقاد الراجح من اليقين ع دون (من الجازم)
الفعلية السابق ثم من الاعتقاد الراجح الاثار المترتبة وهو فاسد جزما فلا بد من حمله على اليقين بالوضوء لانه يقيني غالبا بارادة الاثار وهو مجاز واحد وفيه ان اليقين
هو الاعتقاد الجازم من غير احتمال الخلاف ولكونه اعم من تعلقه بالواقع او بالظ وفي المذكورات وان لم يكن يقينيا بحسب الواقع لكن بعد اقامة الدليل على اعتباره يحصل
اليقين به بحسب الظ فنقول باشتغال ذمته يقينا قطعا بحسب الظ وبملكية المسلم لما في يده جزما بحسب الظ وهكذا فلم يكن مجازا من هذه الجهة وكذا الثاني لان اليقين مصدر
ولا يكون الزمان ماخوذا فيه باتفاق اهل العلم وظرفه اعم من الماضي والحال والاستقبال والاستعمال في احدهما كالسابق انما هو من باب استعمال الكلي في الفرد بارادة
الخصوصية من سياق الكلام نعم نقض اليقين بالشك قهري لا بد من ارادة الاثار وهو مجاز واحد يلزم على فرض الحمل على اليقين بالوضوء ايضا وبعض من لا ربط له في
الفن احتمل حمل اليقين على الراجح الفعلي والشك على المرجوح الفعلي وفساده غني عن البيان لانه مع كونه مجازين بعيدين لا ربط له بمورد السؤال لان سؤال الراوي كان
عن اليقين السابق بالوضوء مع الشك اللاحق لا عن الراجح والمرجوح الفعليين مع كونه منافيا لسياق الرواية من كونه ع في مقام الاستدلال لعدم تعيين مورد السؤال
وتاسيسا وتعميما للقاعدة الكلية بنحو الاستدلال بالصغرى والكبرى المشتمل على جواب السائل الخامس ان حمل اليقين في المستثنى على معناه الحقيقي مستلزم للخروج
عن الدين وتخصيص الاكثر وذلك لان ثبوت الاحكام والاوضاع والموضوعات الصرفة والاسباب بالعدم الاصلي يقيني وثبوتها لا يكون يقينيا في الاغلب كما مر
وح لو لم ينقض العدم الاصلي بالمذكورات فيلزم الاول وان نقض وخصص الحديث بالمعتبرات بانه لا ينقض اليقين الا باليقين الا في مثل الاية والخبر الصحيح وهكذا
في الاحكام وقول اللغوي والامارات في الموضوعات المستنبطة والاسباب في الموضوعات الصرفة فيلزم الثاني وكلاهما فاسد فلا بد من حمله على اليقين بالوضوء وفيه
انه قد ظهر جوابه مما مر من ان اليقين اعم من تعلقه بالواقع او بالظاهر السادس ان حمل النهي على الحرمة العينية مستلزم للتناقض في الاستصحابين المتعارضين فلا بد
من حمله على اليقين بالوضوء وفيه اولا انه منقوض بسائر الادلة كقوله يجب العمل بالكتاب وقول العادل عينا في الايتين المتعارضين وقولي العدلين على خلاف الاخر
تناقض وثانيا بالحل بانه مع الترجيح المعتبر من الدلالي كتعارض الاستصحاب الموضوعي والحكمي والخارجي كظهور الاجماع يجب العمل بالراجح عينا ويخرج الاخر من تحت الحديث
وفي المتساويين كتعارض الاستصحابين الموضوعيين او الحكميين مع عدم الترجيح يتساقطان ويرجع الى الاصل ويخرجان من تحت الحديث لا اولوية التقييد على حمل
النهي او الامر على الوجوب بالمعنى الاعم من العيني والتخييري السابع ان هذا الحديث معارض بسائر القواعد الفقاهية لان حال الشك في بقاء التكليف النفسي فيما كان
المستصحب تكليفا نفسيا معارض باصالة البرائة وفي التكليف ببقاء عدم المقتضي من الشرطية وغيرها فيما كان المستصحب عدم التكليف المقدمي معارض باصالة الاحتياط
وفي المحذورين معارض باصالة التخيير وفي موارد القرعة معارض باخبار القرعة وهكذا ولو لم يكن هذه القواعد اقوى لم يكن الامر بالعكس فلا يصح الاستدلال به وفيه ان
ادلة الاستصحاب من الاخبار والعقل اقوى من سائر القواعد الفقاهية ويقدم ويخصص سائر القواعد في الشكوك البدوية كما مر في اصالة البرائة فارجع ومنها صحيحة
اخرى من زرارة رواها الشيخ عن حماد عن حريز عن زرارة في باب تطهير الثياب من النجاسات قال قلت له اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان
اصيب له من الماء وحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله قلت فان لم اكن رايت موضعه وعلمت
انه قد اصابه فطلبته فلم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال تغسله وتعيد قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت ولم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال
تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فاني قد علمت انه قد
اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك قلت فهل علي ان شككت ان انظر فيه قال لا
ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته رطبا
قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك هذا الحديث في مواضع ثلثة يدل
على حجية الاستصحاب الاول قوله ثم شككت فليس ينبغي الخ والثاني قوله حتى تكون على يقين من طهارتك بعد اليقين بالنجاسة والثالث ذيل الحديث فليس ينبغي
الخ لكن الثاني يدل على حجية الاستصحاب في خصوص الطهارة والنجاسة وجه الاستدلال بفقراتها ما ذكرنا في الرواية السابقة ويرد عليه بعض ما ورد في السابق لا بقي ذيل
الحديث اعني قوله تنقض وتعيد اذا شككت في موضع ينفي حجية الاستصحاب لان علة لزوم الاعادة ان كانت هي عروض النجاسة في البين وهو كان منشاء لا فساد بها
كما لو عرض الحدث في البين فهو ينافي قوله بعد قطعت الصلوة وبنيت وان كانت العلة عروض الشك في السابق فهي تنفي حجية الاستصحاب ويكون الذيل معارضا
بصدر الحديث فان ظننت الى ان قال ع لا تعيد ان كانت العلة هي حصول العلم في البين بكونه موجودا قبل الصلوة يكشف عن كونه شرطا في نفس الامر فينافي اطلاق
السابق في قوله ع لا تعيد بعد قول زرارة ثم صليت فرايته لان هذه الرواية اعم من حصول العلم بكونه في السابق او لا وانا نقول العلة هي الاخير والتعارض ايضا مسلم لكن
يجب تقييد الصدر بصورة عدم حصول العلم بكونه في السابق ويكشف عما قلناه قوله ع بعد هذا الكلام فان رايته رطبا قطعت الصلوة وبنيت لان الرطوبة يكون كاشفا
لحصول العلم بعدم كونه في السابق فيحصل الظن من مفهومه بان المراد من سابقه هو صورة رؤيته جامدا وهو منشاء لحصول العلم بكونه في السابق ونقول بانه لا ضير ان
يكون الشيء شرطا في حال العلم ان كان الجهل مستمرا الى الفراغ من العبادة كما يدل عليه صدر الحديث فلا بعد في كونه شرطا في نفس الامر ان لم يكن الجهل مستمرا او ارتفع في
اثناء العبادة كما يدل عليه ذيل الحديث ومعه لم يقع التعارض كليا وروي عن زرارة ايضا هذا الحديث في موضع اخر الى قوله انما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك
ومنها ما روي عن زرارة ايضا عن احدهما ع في حديث قال اذا لم يدر في ثلثة هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى لا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك

ولا يدخل الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ومنها ما رواه الصدوق في الخصال بسنده عن الباقر ع ان امير المؤمنين ع علم
اصحابه في مجلس واحد اربع مائة باب قال ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ومنها ما روى عن العلامة المجلسي ره في البحار في
باب الشك في شيء من افعال الوضوء عن الخصال مسندا عن الصادق ع عن امير المؤمنين هكذا من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين
وعنه ع ايضا من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه ومنها ما روي عن عبد الله بن سنان قال سأل ابو عبد الله ع وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب
الخمر وياكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا باس ان تصلي فيه
حتى تستيقن انه نجسه لكنه دال على حجية الاستصحاب في خصوص الطهارة والنجاسة لكنه ظاهر في كون العلة هو اليقين السابق من حيث انه يقين لا اليقين في الطهارة بالخصوص
ومنها ما رواه في التهذيب عن بكير قال قال لي ابو عبد الله ع اذا استيقنت انك قد توضأت فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت لكنه دال على حجيته الا
في خصوص الوضوء مع ظهوره في كون العلة ما ذكرنا ومنها ما رواه الشيخ عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان
هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية والاخبار الكثيرة في ابواب الفقه وليس المقام مقام ذكرها ولا ريب انها تفيد القطع
بالمضمون او يحصل لاحدها سيما بعد انضمامها بالروايات الكثيرة الواردة في المقامات الخاصة الظاهرة في كون العلة هو اليقين السابق من حيث هو المعمول بها عند اكثر العلماء
في جهة العموم وعند الكل في خصوص مورد الوضوء والطهارة بما سيجيء من سائر الوجوه الثاني بناء العقلاء على البقاء عملا او تقريرا في الموضوعات الصرفة من ارسال
المكاتيب والرسل والنفقة الى البلاد البعيدة وكذا المسافرة اليها مع عدم كون المرسل قاطعا ببقائه ولا ببقاء من يرسل اليه ولا ببقاء الرسول ولو لم يرسل يعتذر
بانه ما كنت قاطعا ببقائك يكون مذموما عند العقلاء ولا اقل لو كان بناؤهم على البقاء فاللازم عدم التخلف وهو موجود لانا نرى لو كانوا شاكين فيمن وصل الى
خروجه عنه الى بلد اخر او بقائه فيه لم يكن بناؤهم على الارسال مع ان مقتضى الاستصحاب هو البقاء وعدم الخروج لانا نقول هذا استصحاب في التوابع لان البقاء والخروج
انما هما من لوازم الارادة الاولوية وهي غير معلومة انه كان مريدا لها او لا الامر المتوقف فيه او العبور وعدم التوقف فيه كسائر المنازل ولذا لو فرضنا قطعهم بكونه
مريدا للبقاء ثم عرض الشك لهم من انه هل تبدل ارادة البقاء بالخروج يكون بناؤهم على الارسال ولو قطع كونه مريدا للعبور وعدم التوقف ثم عرض الشك يكون بناؤهم
على عدم الارسال ولو كان مشكوكا لم يكن بناؤهم على الارسال وكذا لو علموا بان الغني ونحو ليس في المشهد الزهر في الكثير الثابت في الهند وهكذا كان بناؤهم
بعد مائة سنة بل الف على ترتيب الاثار على العلم السابق حتى يعلمون خلافه وكذا في الموضوعات المستنبطة لانهم لو علموا كون الجزء والرطب في مشهد الحسين ع مثلا موضوعا لشيء
مخصوص ثم بعد مائة سنة بل الفان فصاعدا يكون بناؤهم على ترتيب الاثار عليه حتى يعلمون خلافه من النقل وغيره وهكذا وكذا في الاحكام لانا لو فرضنا كون الشخص في زمان
النبي ص عالما بكون المتعة حلالا والصلوة واجبة والشك في حكمه كذا والحصو كذا والماء القليل فيه كان نجسا او طاهرا يكون بناؤهم على البقاء لو لم يغير في بعض اقسامها
وعلى فرض الفحص مع عدم الاطلاع على الدليل يكون بناؤهم على البقاء وكذا في المسائل الكلامية لانهم لو علموا كون موسى او عيسى او محمد نبيا ورسولا يجب اطاعتهم
يكون بناؤهم على البقاء حتى يعلمون خلافه وهكذا في جميع الاشياء لا يقال على فرض تسليم كون بناؤهم على البقاء لم يثبت اعتباره في الشريعة والاصل الحرمة لانا نقول بعد
كون بناؤهم على البقاء من باب الجبلية الذاتية كحمل الالفاظ على الحقائق لو كانوا مكلفين بغيره مع عدم الردع سيما في هذا الامر العام البلوى يلزم التكليف بما لا
يطاق ولو ردعوا لوصل الينا كالقياس مع كونه في مقام التقية لكون عمل العامة على القياس بخلاف المقام لكن عمل العامة ايضا على العمل بالاستصحاب ومنها السيرة
من لدن ادم الى الخاتم عملا او تقريرا بل من المبتدى الى الائمة ع عملا او تقريرا اما الاول فلانهم يرسلون الرسل والمكاتيب الى البلاد وعملهم في البيتهم وابدانهم من خلوها
عن النجاسة وفضلات ما لا يؤكل لحمه وفي ماكولاتهم ومشروباتهم وابنيتهم ومعاشرتهم مع الناس على الاسلام السابق والعدالة السابقة وفي ضدها وهكذا
في غيرها بقطع بان بناءهم كان على اليقين السابق حتى يعلمون خلافه الثالث الاستقراء توضيحه ان المشكوك اما ان يكون فردا من الصنف او صنفا من النوع او
نوعا من الجنس اما الاول فاما ان تكون الغلبة متحققة في افراد الصنف كالزنجي يكون غالب افرادها اسود ام لا وعلى الاول يحصل الظن بكون الفرد المشكوك
كسائر افراد هذا الصنف بلا شبهة سواء كانت الغلبة موجودة في اصناف كما لو كانت له اصناف كثيرة وكان لكل منها افراد قليلة مع كون غالب الاصناف بافرادها اسود
او كانت موجودة في الافراد كما لو كان له صنف واحد كان لهذا الصنف افراد كثيرة وكان غالبها اسود او كانت موجودة في الصنف الفرد معا وسواء كانت
هذه الغلبة موافقة للغلبة الموجودة في افراد الصنف المفروض كما ذكرنا او مخالفة لها بكون غالبها ابيضا اما على فرض الموافقة فظاهر واما على فرض المخالفة
فلتقديم الغلبة الشخصية على النوعية وسره واضح وبما ذكرنا ظهر فساد قول ابن جني في المستعمل فيه ان الاصل في الاستعمال المجاز لكون الغالب في العموم ما تخصص
وفي المطلقات التقييد لما عرفت من الفساد فهو ان غايته افادة الظن بكون افراد هذا الصنف كما في الصنف الاخر كما في الاعلام الشخصية والجنسية فلا لكون الغالب
فيهما ارادة الحقيقة وكذا ظهر فساد قول من قال باولوية الاشتراك اللفظي بان الاصل في الاستعمال هو الحقيقة وغير ذلك انه في متحد المعنى مسلم وفي متعدد المعنى كذلك
ولا سيما في المجازية يكون احد المعاني حقيقة والباقي مجازا وكان غالب استعمالها في الحقيقة فغلبة الاستعمال في الشيء يوجب الحكم بالحقيقة بالغلبة لا بمجرد وقوع الاستعمال
ولو كان نادرا كما في المجاز واما على الثاني فاعني صورة عدم العلم بتحقق الغلبة في افراد هذا الصنف فاما ان يحصل القطع بالتساوي او يحصل الشك في الغلبة و مثلا في السواد والبياض
التساوي او يحصل القطع بالغلبة مع عدم التعيين وعلى الاول لا يحصل الظن بكون المشكوك منه من هذه الافراد اسود او ابيضا سواء كانت الغلبة موجودة
في نوع او انواع هذا الجنس ام لا وعلى الاخير لو كان سائر الاصناف هذا النوع مخالفا لهذا الصنف كليا كما لو كان سائر الاصناف بجميع افرادها اسود بالكلية او ابيضا كذلك
لا يحصل الظن بكون المشكوك من افرادها اسود او ابيضا للمخالفة الكلية بين هذا الصنف وسائر الاصناف واما لو كان موافقا لهذا الصنف في الجملة مع تحقق الغلبة فيها بكون غالب
الاصناف اسود وبعضها ابيض فالقطع لا الظن بكون الغالب في هذا الصنف هو الاسود ويحصل الظن بكون الفرد المشكوك ايضا اسود واما الثاني اعني صورة كون الصنف
مشكوكا فاما ان تكون الغلبة في الاصناف متحققة اولا وعلى الاول فاما ان تكون في الاصناف او في افراد الصنف او فيهما معا وعلى الاخير اما ان تكون الغلبة متوافقة

كا

كان يكون للانسان عشرة اصناف وكان غالب اصنافه غالب افرادها اسود وكان الزنجي مشكوكا او تكون متخالفين كان تكون ثمانية اصنافه متصفة بالاسودية وكان
لكل منها افراد قليلة كعشرة مثلا وكان له صنف اخر كثير الافراد مثلا وكان غالبها ابيضا وكان له فرد اخر مشكوكا اما على فرض صورة عدم المخالفة فلا ريب في حصول
الظن واما على فرض التخالف فاما ان يكون احدهما مستهلكا في جنب الاخر ام لا وعلى الاول يحصل الظن بكون المشكوك من الاغلب وعلى الاخير يتوقف اما على فرض عدم
الغلبة في البين فاما ان يحصل القطع بالتساوي او يحصل الشك فيه او يحصل القطع بالغلبة مع الشك في التعيين وعلى الاول لا يحصل الظن سواء كانت الغلبة موجودة
في انواع الجنس ام لا كما في الشك الفردي في صورة التساوي الا ان يكون باقي الاصناف متصفا بغير صفة الشك وانحصر بصنف واحد كما لو كان للانسان ثلثة اصناف ابيض
واحمر واصفر والرومي كان مشكوكا مع القطع بعدم كونه من الاولين فيلحق بالثالث للانحصار ولو كان له صنف اخر ايضا كما في الكلام فان له صنفا يفيد الفور في زمان
النطق كالجملة الخبرية وصنف يفيد الفور مستقبلا كالاستفهام والنداء وامثالهما وصنف يفيد زمان المستقبل والامر محل الشك مع القطع بانتفاء الاول والثالث
ولا يلحق بالثاني لاحتمال كونه من الرابع وبما ذكرنا ظهر فساد قول من تمسك بالاستقراء لاثبات كون الامر للفور وفيه تدبر وعلى الاخير لا يحصل الظن لو تحقق الغلبة في
انواع الجنس على قياس ما مر وبما ذكرنا ظهر الحال في الثالث وهو فيما كان المشكوك نوعا من الجنس اذا عرفت ذلك فاعلم ان التمسك بالاستقراء هنا يمكن ان يكون باعتبار
التتبع في اصل الممكنات بان غالبها قار الذات ولا يكون انيا بل يكون باقيا فيحصل الظن بكون حكم الشارع من حيث انه ممكن من الممكنات مع القطع بكونه قار الذات في الشك الفردي ٤
ويمكن ان يكون في نفس الحكم سواء كان صادرا عن الموالي او من الله تع بان غالبها لا يكون انيا فيكون حكم الشارع ايضا كذلك ويمكن ان يكون في نفس حكم الشارع
والتمسك بالاولين فاسد اما الاول فلاختلاف الممكنات في نحو البقاء ولا يكون لها قدر معين حتى يلحق المشكوك بالاغلب باثبات نحو البقاء في الجملة مما لا يكون
محتاجا اليه للقطع بالبقاء في الجملة مع ان غالبها لا يكون بقاؤه زائدا على ستين سنة مثلا ولازم ذلك عدم صحة التمسك به في الاحكام الثابتة في زمان النبي والائمة وكذا
الثابت في الشرائع السابقة واما الثاني فلاختلاف احكام الموالي في جهة البقاء ايضا باختلاف الاراء والازمان والاحوال ثم حصول البداء لهم كثيرا مع ان حكمهم غالبا
لا يكون بقاؤه زائدا على تمام الخ واما الاخير فصحيح توضيحه ان المشكوك اما ان يكون حكما شرعيا او موضوعا صرفا او مستنبطا او مسئلة كلامية اما الاول فاما ان
يكون حكما وضعيا كالزوجية والملكية والطهارة والنجاسة والحلية والحرمة والحدثية والمطهرية والصحة والفساد والانتقال وامثالها او حكما صرفيا من الاباحة والاستحباب
والكراهة والوجوب والحرمة وعلى الصنفين اما ان يكون سبب الشك انتفاء امر موجود مع الموضوع في زمان تعلق الحكم به بعد من الاوصاف والاحوال والامكنة وامثالها او
امر بعد تعلق الحكم بالموضوع في حال عدمه او تبدل امر بامر كالقلة بالكثرة حد الكر او اطلاق الماء بالاضافة وامثالها او تبدل الزمان بزمان بعده اما الاول ففيما كان الامر
الموجود جزءا او شرطا للموضوع كالحائض حكمها كذا بعد انتفاء الحيض فخارج عن الكلام لانه ينتفي وكان من باب انتفاء الموضوع واما غيره فالغالب عدم انتفاء الحكم بانتفاء
الامر الموجود سواء كان من المقارنات او لعلة لان الانتفاء ينحصر بما كان الامر الموجود حدوثه علة لحدوث الحكم وبقائه علة لبقائه كقوله يجوز تقليد هذا
لاجتهاده وهو نادر لكون الغالب فيهما من المقارنات كالحرارة والبرودة والخفة والثقل والكدورة وامثالها او كون حدوثه علة للحدوث والبقاء معا وان زال
سواء كان انيا كالوضوء والغسل والحدثية بالحدث والمطهرية بالمطهر وصيغ المعاملات لكون حدوثها علة لحدوث الطهارة والحدثية والانتقال وبقائها وان زالت
العلة وكانت انية او غير انية كالتغير للماء فان له نحو بقاء واما الثاني اعني ما كان سبب الشك عروض امر بعد تعلق الحكم بالموضوع فكذلك ومثله ما كان سببا للكون الاستقراء
متحققا يقينا بل اغلب انتفاء الامر لعدم ارتفاع الحكم بعروض اغلب الامور اما في الوضعي كالطهارة فظاهر من انها لا ترتفع بجميع ما عرض له الا بامور محصورة كالبول والمني
وامثالهما وكذا النجاسة بعد ثبوتها لا ترتفع الا بامور محصورة كالماء والارض وامثالها وكالزوجية والملكية فانهما لا ترتفعان الا بامور محصورة كالطلاق واجراء
الصيغة ومثله عدم الزوجية وعدم الملكية فانهما لا ترتفعان بجميع ما عرض له الا بصيغة النكاح او بعقد صالح وكذا الحدثية لا ترتفع الا بخروج البول والغائط وامثالهما
من النواقض ومثله المحدثية وكذا غيرها من جميع الاحكام الوضعية واما المباحات فكذلك كالماكولات والمشروبات والملبوسات المباحة وغيرها لكون اغلبها لا ترتفع
اباحتها ببدل اغلب الاحوال زائلا او عارضا وكذا المحرمات لان ما ثبت حرمتها من المسكرات والنجاسات والخبيثات وامثال اللهو واللعب والقمار وغيرها لا ترتفع بعروض
اغلب الاحوال او زوالها وكذا المكروهات والمستحبات والواجبات لان اغلبها يكون باقيا ببقاء الموضوع كوجوب الصلوة لا يرتفع بتبدل اغلب الاحوال والاوصاف زائدا او
عارضا الا بامور محصورة كفقد الطهورين والعجز عن اتفاق القبلة وامثالهما وكذا الاتمام لا يرتفع الا بعروض السفر المستجمع للشرائط ولا يرتفع بالاكل والشرب والحركة
والتكلم وامثالها من جميع ما يصدر عن المكلف او يعرض له وكذا القصر واما الثالث اعني ما كان سبب الشك تبدل الزمان فنوعان نوع منه من حيث يكون الشك في اصل نسخ
الشارع وقسم يكون الشك في اصل نسخ الشارع وقسم يكون الشك باعتبار الشك في كونه موقتا او مؤبدا والاول فالاستقراء فيه ايضا محقق لقلة النسخ في الشريعة واما الثاني
فكذلك ايضا في الوضعيات والمباحات والمكروهات والمحرمات لعدم كون الزمان ماخوذا في غالبها واما الواجبات والمستحبات فاغلبها غير موقت لا يرتفع بانقطاع الزمان كاداء الدين
وازالة النجاسة عن المسجد وصلوة الميت ونفقة الزوجة والاولاد ورد الوديعة وامثالها في الواجبات وكذا المستحبات كزيارة الائمة ع والتعزية والبكاء واعانة زوارهم
وبناء المساجد والضرائح والحمام وقضاء حاجات الناس واحسانهم وضيافتهم وزيارتهم وهكذا انما لا يقدح تعيين بعضها موقتا من باب تعدد المطلوب يكون الحكم باقيا بعد مضي
الوقت كالحج وكذا الصلوة اليومية والصوم مما يجب قضاؤه على مذهب من قال يكون القضاء بالامر الاول بل وكذا على فرض كونه بالامر الجديد لانه يكشف عن تعدد المطلوب
بكون المطلوب من الاول شيئان الطبيعة المقيدة بالوقت الخاص والطبيعة المطلقة معلقة على عدم ايجادها في الوقت الخاص فبعد انتفاء هذا القسم بالمؤبد او بغير
الموقت تحصل الظن بعد انقضاء الزمان الخاص بكون المشكوك فيه باقيا واما الثاني اعني الموضوع الصرف ففي الممكنات الغير القارة لا يصح التمسك بالاستقراء
لكون انواعها غير معلوما والا لم يكن غير قار واما الممكنات القارة فانواعها مختلفة في نحو البقاء فان للانسان بقاء غير بقاء الشجر وكذا ماء الحياض فبقاؤه
في الصيف غير بقائه في الشتاء وكذا مختلفة في جهة عروض المانع ولا بد من ملاحظة المشكوك صنفا ونوعا وجنسا ويلحق المشكوك بامثاله مما هو مشارك
له في جهة البقاء وعروض المانع انما الاشكال فيما كان حكم الشارع معلوما ومانعه ومزيله ايضا كذلك لكن الشك انما يكون في عروض المانع كطهارة الاشياء لانه

ظاهر الى غاية معينة وهو عروض النجاسة وكذا الزوجية والملكية مع الشك في الاول في الموت واجراء الطلاق وفي الثاني في اجراء صيغة البيع وكذا المطهرية مع الشك
في عروض مانع من الحدث وكذا المحدثية مع الشك في عروض مانع ومزيله من الوضوء والغسل وامثالها وكذا وجوب الصوم والصلوة الظهر مع الشك في دخول الليل
وهذه الاقسام وان كان الاستقراء في بعضها بالنسبة الى بعض الاشخاص غير متحقق الا انه يمكن التمسك بالاستقراء بوجه اخر وهو ان الشارع حكم في اغلبها بابقاء
الحكم في صورة الشك حتى يحصل العلم كما في الطهارة والنجاسة والزوجية والملكية والمحدثية والمبيحية وجواز الصلوة وعدم جواز نقض الصوم وامثالها ففي صورة
الشك يلحق بالاعم الاغلب فتدبر واما الثالث اعني الموضوع المستنبط فيصح التمسك به ايضا من باب الاستقراء لان الغالب فيما ثبت الوضع في كل اصطلاح هو بقائه
وعدم تغيره من اللغوي والعرفي العام والخاص والاعلام الشخصية كوضع الاباء للابناء وكذا غيرها والغالب فيما لم يكن موضوعا كونه باقيا على العدم الاصلي مثلا لفظ
الصلوة لم يكن موضوعا في اللغة لغير الدعاء من جميع المعاني المتصورة فهو باق على عدم الوضع الاصلي بالنسبة الى اغلبها وهكذا غيرها واما لو كان الشك في جهة
التقدم والتاخر مع القطع بحدوث الوضع فالتمسك بالاستقراء غير صحيح لعدم وجود الغلبة في البين كما سيجيء الآن في الحقايق الشرعية لكون الغالب تحقق الوضع فيها
في زمان الشارع واما الرابع اعني المسئلة الكلامية فبعضها كاستصحاب نبوة موسى ع وعيسى ع فالغالب كونه مغيا بغاية وشريعة بعده مع اختلافها في نحو البقاء والرابع الشهرة
العظيمة المحققة بين المتاخرين والمتقدمين لان المنكر ليس الا صاحب المدارك والسيد المرتضى ره وبعض اخر ولا ريب ان كل واحد من هؤلاء الاجلة مع كونهم في غاية
الزهد والورع لا يفتون من غير دليل جزما ولا يحتمل خطائهم بعد غاية لان قول كل واحد منهم يكشف عن مدرك معتبر وان لم يكن معلوما عندنا مع انه معلوم كما بينا في
اقوال هؤلاء الاجلة يحصل الظن القوي بكونه معتبرا عند الشارع الخامس انا اذا رجعنا الى وجداننا نجد حصول الظن بالبقاء من محض الحالة السابقة وهذه الوجوه لو لم
يكن كل منها مما يفيد القطع فلا ريب ان من مجموعها يحصل القطع بالاعتبار لو في الجملة مع ان الاخبار متواترة جزما وبناء العقلاء والسيرة حجة يقينا وربما يستدل بان
الحكم ممكن فالممكن غير محتاج الى العلة في البقاء وهو فاسد لان كلا من الحدوث والبقاء شيئان خارجان عن ذات الممكن بديهة والا لم يكن ممكنا وهو موصوف بهما في اتصاف
الشئ بالشئ لا بد له من علة والا لزم الترجيح بلا مرجح لان الشئ الممكن بالنسبة الى الخارج على السواء وجوده وعدمه والا يلزم المحذور الاول وح لو كان اتصافه بالاول
دون الثاني من غير علة يلزم المحذور الثاني وكلاهما بديهي الفساد مع انه لو كان كذلك لما كان الوجود متخلفا بعد حدوثه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان التخلف
يكشف عن كونه قابلا للانتفاء في البقاء والعدم والقبول من صفات الامكان وحيثيته ذاتية حيثية الاحتياج فهو مناف لعدم احتياجه في البقاء الى العلة واما التالي
فلانا نرى التخلف في الموجودات من حيث المقتضي وكذا المانع مطلقا كالنار وغيره وعلى الاول مثل الحيوان فانا نرى عيانا كونه باقيا الى زمان دون زمان اما باعتبار
انتفاء المقتضي او وجود المانع وهو بديهي وربما يستدل ايضا بان الممكن وان كان محتاجا الى العلة في البقاء ايضا الا ان العلة المحدثة هي العلة المبقية
وهو ايضا فاسد لان المراد من العلة اما ان يكون هو نفس المقتضي وهو رفع المانع وعلى الاول يتوجه المنع ولا يمنع كون علة الحدوث مقتضيا للبقاء كما في الزمان
والحركة وغيرهما من الممكنات الغير القارة لعدم بقائها ولو كان مقتضي الحدوث مقتضيا للبقاء كليا لما تخلف وثانيا بجواز كونه غيره كما في البناء فان الحدوث
يتحقق بفعل الباني ولو من محض الطين ولكن بقائه يختلف باختلاف الاستعداد الناشي من اعداد الباني فربما يعيد باسباب قوية يبقى الى الف سنة وربما يبقى باسباب
ضعيفة يبقى الى يوم او سنة وهكذا وثالثا بمنع كونه مقتضيا للبقاء في المدة الطويلة حتى ينفع للاستصحاب لجواز كونه مقتضيا للبقاء في الجملة كما في السراج
بمنع كفايته نفس المقتضي بل لا بد له من رفع المانع والا لم يتحقق الحكم لجواز كون المانع اقوى كما في السراج مع شدة الريح والتمسك باصالة عدم حدوث المانع مع
انه لا يتم في صورة الشك في الحادث ردة الا ان يكون عدمه لا كلام فيه وعلى الثاني اعني كون العلة المقتضي ورفع المانع معا ففي جهة المقتضي قد ظهر
فساده واما من جهة المانع فلانا نرى بالوجدان ان المانع قد يكون موجودا في زمان دون زمان مع انه لو كان كذلك لما كان متخلفا الا ان التخلف يكشف عن انتفاء
المقتضي او وجود المانع وربما يقطع بوجود المقتضي مع التخلف فينحصر بكونه من وجود المانع فتدبر وللنافين المطلق وجوه اعتبارية غير لايقة بالذكر سوى
الاصل والتمسك بالاصل مع وجود الدليل فاسد لكونه تعليقيا فتدبر **المطلب الثاني** في اثبات عموم حجية الاستصحاب عموما في الموضوعات الصرفة مطلقا والا
والكلامية والاحكام مطلقا عقليا كان او شرعيا تعبديا او اجتهاديا وضعيا او تكليفيا والدليل على ذلك وجهان الاول قاعدة الاشتغال لو ضممنا ان تعبدنا بجواز
الادلة على حجية الاستصحاب بكون واجب العمل وح اما ان يكون هو الاستصحاب في جميع الموارد او في بعض الموارد الغير المعين او المعين والاول هو الاستصحاب في جميع
الموارد او في بعض الموارد الغير المعين او المعين والاول هو المطلوب والثاني خلاف الاجماع لانه يرجع الى التخيير بين الموارد من حيث هو وهو خلاف الاجماع بل التخيير في
كل الادلة باطل اجماعا الا في مقام التعارض مع عدم الترجيح فقد تقرر فساده الا في المحذورين مع انه اذا ثبت الجواز في كل فرد ثبت الوجوب العيني فيه بالاجماع المركب
على انه مناف لسياق الروايات بالاستدلال بنحو الصغرى والكبرى المستلزمة للعموم كما مر والثالث فاما ان يكون هو البعض المعين عند الله دون العبد او بالعكس او عند
كليهما والثاني بديهي الفساد والثالث خلاف الفرض لعدم معلوميته عند العبد لكون الاخبار مطلقة والاقوال ايضا مختلفة مع عدم قدر متيقن في البين والاول
اما ان يكون هذا التكليف فيها بكون غير حرام في الواقع كما منا لحرمة العمل بالاستصحاب لم يكن دليلا في الواقع وح يجتمع الحرام مع الواجب مع عدم دليل على التعيين
فهو تكليف بما لا يطاق وهو قبيح او يكون لا بشرط بكون غير حرام كاشتباه المطلق بالمضاف في الوضوء والغسل لعدم حرمة اتيان الوضوء بالمضاف الواقعي في حال
الاشتباه وهو جائز وبعد تقرر هذا ان المقام في الاول فيتعين غير الايجاب الكلي لبطلان غيره لا يبقى على الثاني فيثبت اتيان الجميع ايضا بقاعدة الاحتياط الا ان يقال انه مقدمي
لا يكون الكلام في وجوب العمل بالاستصحاب من حيث المقدمية لامتثال الوجوب بالعمل بالبعض المعين عند الله دون العبد مع انه يمكن ان قاعدة الاحتياط مورد
على عدم كونه غير حرام او قد عرفت ان الحرام على انه لا يخلو من دور لان حجية الاستصحاب لكونه من مدارك قاعدة الاحتياط الا ان يقال العمدة اثباتها لكنها بالاستصحاب
يكون مدركها الاخبار والعقل لكن يلزم ح كون قاعدة الاحتياط اصلا والاستصحاب فرعا ويلزم منه الاجماع على تقديم الفرع على الاصل للاجماع على تقديم الاستصحاب
على قاعدة الاحتياط عند التعارض وهو باطل ضرورة الا ان يقال بمنع البطلان في الشرعيات وهو كما ترى فان قلت هذه القاعدة معارضة بقاعدة الاحتياط

مطلب في حجية الاستصحاب في الموضوعات والاحكام مطلقا

في مسئلة

في المسئلة الفرعية كما في مستصحب الطهارة والوضوء للصلوة لان الاحتياط ترك هذا الاستصحاب فيها وهذا الاحتياط اقوى من الاحتياط المقتضي للعمل بالاستصحاب لاخصيتها
لانها لا تجري في المحذورين وفي بعض اقسام المعاملات بخلاف الاستصحاب فانه يجري في كل ما علم حالته السابقة فح تكون اولى بالتقديم واذا ثبت نفي اعتبار الاستصحاب بها ثبت بقاعدة
قاعدة الاحتياط يثبت نفي اعتباره في غيره بالاجماع المركب لان كل من قال باعتبار الاستصحاب قال باعتباره وتقديمه على قاعدة الاحتياط ومعه يسقط الاستدلال قلت سلمنا
الاخصية لكن لا نم اولوية الاخص في المقام لان القاعدة انما كانت من الامور اللبية الثابتة بالعقل ففي كل مورد يكون العقل دليلا مستقلا فطرحها في جهة العموم
طرح للادلة الكثيرة بخلاف طرحها في جهة الخصوص ولا ريب ان الثاني اولى وعلى فرض تسليم كون مدركها اللفظ فيكون ايضا اولى بالتقديم لاولوية تخصيص الاقل على
تخصيص الاكثر مع انها معتضدة بالشهرة العظيمة على حجية الاستصحاب كلية والعام المعتضد بالشهرة مقدم على الخاص لان المناط في الترجيح انما هو الظن الشخصي وهو هنا مع
العام المعتضد مع انها اذا كانت جارية في المعاملات والمحذورين فيها لم يكن مورد للاحتياط نثبت في غيرها بالاجماع المركب فقلب الاجماع كما مر وجهه فاسد لانه ترجيح
مستلزم لطرح الامر المقطوع به وهو حجية الاستصحاب ولو في الجملة بخلاف ترجيح ما ذكرنا فانه مستلزم لطرح قاعدة الاحتياط في صورة معارضتها مع الاستصحاب وهو
لم يكن باطلا بشئ من الادلة بل مقتضى الادلة تقديمه عليها كما مر وجهه في اصل البرائة والثاني من الوجهين هو لما دل التي ذكرنا لان كلها جارية في جميع الموارد
دون اختصاص ببعض دون بعض **المقام الثالث** في بيان ادلة المفصلين وردها الا بعضها كما سبق ذكره وتوضيحها يقع في مقامات الاول في بيان وجه المانع
من حجية الاستصحاب في الموضوعات دون الاحكام وهو لا يخلو من وجهين الاول ان بيان الموضوعات من حدوثها وبقائها ليس من شأن المعصوم لا بذاتها ولا باعتبار الغلبة
من كونهم غالبا في بيان الاحكام وح الاخبار منصرفة الى الاحكام دون الموضوعات الثاني ان الدليل الدال على حجية الاستصحاب لا يفيد الا الظن وهو لم يكن حجة في
الموضوعات والجواب عن الاول قلنا اولا ان الموضوعات على قسمين قسم يكون مجعولا من الشارع ومرتبطا بالحكم الشرعي كالكرية والمبيحية والزوجية والملكية وامثالها و
قسم لا يكون كذلك كالبحر والجبل وامثالهما لا يكون حاله كحال الاحكام الشرعية وكذا الثاني في المقام لان المقصود من بقائها من الاول والثاني ترتب الاثار الشرعية عليه
وثانيا بان البيان لم يكن في حقهم قبيحا بل غايته ان الغالب كونهم في بيان الاحكام وهذه الغلبة تكون منشأ للانصراف اذا كان الدليل مط واما اذا كان عاما فلا يكون
منشأ او المقام من الثاني كما مر وثالثا بانها تكون منشأ للانصراف اذا لم يكن القرينة النادرة مصاحبة في السؤال والجواب وقد مر انه مصرح به كما في خبر زرارة من استصحاب
الوضوء والطهارة والاول موضوع شرعي والثاني وضعي ورابعا بانه على فرض تسليم الانصراف لا يكون مخلا به الدليل وبناء فيما يتم بقاء من بناء العقلاء والسيرة القطعية و
الشهرة والاستقراء وغيرها وهي عامة واما عن الثاني فبان الدليل الدال على الاستصحاب لم يكن ظنيا من حيث الواقع لكنه في مرحلة الاعتبار يكون قطعيا واليقين في الروايات
محمول على اليقين في مرحلة الظاهر لا الواقع كما مر وجهه في مقام الاستدلال بالروايات وللمانع بالعكس اعني حجية الاستصحاب في الموضوعات والوضعيات دون الاحكام
التكليفية لا يخلو من وجوه الاول اختصاص الجواب في الروايات بمورد السؤال وهو انما يكون في الموضوعات والوضعيات الثاني ان حملها على العموم مبني على جعل كون
العلة للابقاء هو نفس اليقين السابق وهو فاسد لاستلزامه التناقض في مورد تعارض استصحاب الحكمي والموضوعي وهو يكشف عن كون العلة هو اليقين مع شئ
اخر وهو مجمل والقدر المتيقن هو اليقين بالموضوع وبالحكم الوضعي كما هو مورد السؤال في الروايات الثالث ان الحكم اما ان لا يكون للزمان مدخلية فيه وكان باقيا
الى يوم القيمة كالحرمة والاباحة والكراهة والاستحباب غالبا وكذا الوجوب في بعض الموارد او يكون له مدخلية فيه وكان موقتا اما الاول ففي الغروب كشرب الخمر
والفضلات وامثالها لا يحتاج الى الاستصحاب لتبدل الزمان لعدم مدخليته فيه واما الافعال فاما ان يكون بعد الفعل او قبله وفي الاول يرتفع جزما وفي الثاني باق قطعا
لا يحتاج الى الاستصحاب واما الثاني فقطعا لا يحتاج الى الاستصحاب واما الثاني فاما ان يكون بعد انقضاء الوقت او قبله وفي الاول يرتفع يقينا لانه موقت
وفي الثاني فاما ان يكون بعد الفعل او قبله وفي الاول يرتفع قطعا وفي الثاني باق يقينا لا يحتاج الى الاستصحاب والجواب عن الاول ان العبرة انما هو بعموم اللفظ
لا بخصوص المحل سيما في المقام من كون عدم الحمل على العموم مستلزما للتكرار واللغو ومنافيا لسياق الرواية كما مر مع ان المطلقات الواردة بعد السلب يفيد العموم سيما مع
تقييده بلفظ الابد مع انه لو لم يحمل على العموم يلزم عدم الحجية في الموضوعات والوضعيات ايضا الا في الوضوء والطهارة اللذين هما مورد السؤال وعدم نقض اليقين
بالشك فيهما اجماعي لا يحتاج الى الاستصحاب فلا يصح التمسك بالاجماع المركب بان هذين المورد يثبت بالجزء والباقي بالاجماع المركب ح يلزم عدم حجية الاستصحاب
راسا والثاني باطل بقوله ايضا على ان الاخبار العامة الغير الواردة في مقام السؤال يكفي على ان سائر الادلة من الشهرة وبناء العقلاء والسيرة والاستقراء عامة
تكفي في المقام وعن الثاني من وجوه الاول النقض بتعارض الاستصحابين الموضوعيين او الوضعيين كاستصحاب طهارة الماء الطاهر واستصحاب نجاسة الماء النجس
بعد الخلط او المضاف او المطلق وهو يكشف عن عدم كون العلة هو اليقين بالموضوعية الا لزوم التناقض بل لا بد ان يكون العلة هو اليقين بالموضوع وشئ
اخر وهو مجمل والقدر المتيقن هو الوضوء والطهارة كما هو مورد السؤال ويلزم من ذلك عدم حجيته في الموضوعات ايضا الثاني النقض بسائر الادلة في مقام
التعارض مع عدم الترجيح الثالث الحل بان الحمل على اليقين بالموضوعية مستلزم لخروج الاحكام كليا اما مجازا او تخصيصا للاكثر والنص وتقييده بعدم المعارض اللازم
لصحيح صورة المعارضة تخصيص وتقييد واحد لا ريب في اولويته مع ان ما ذكره لا يتم كما ذكرنا في تعارض الاستصحابين الموضوعيين او الحكميين وعن الثالث من وجوه الاول
انا نختار ثبوت الحكم مجملا وعدم معلومية كونه موقتا او مؤبدا كالخيار الثاني نختار عدم مدخلية الزمان فيه او مؤبدا لكن الشك كان باعتبار زوال الوصف والحالة
او عروضه لا بتبدل الزمان او كونه مغيا بغاية كالمباح الى ان يعرض الاسر وكالطهارة بالوضوء او الغسل الى ان يعرض الجنابة او حدث اخر وكوجوب النفقة والكسوة الى ان يعرض
النشوز وكالملكية بالبيع الصلح الى ان يعرض سبب الانتقال وهكذا الثالث نختار كونه موقتا قبل انقضاء الوقت وقبل الفعل والقول ببقاء الحكم يقينا فاسد
لجواز عروض الشك باعتبار انتفاء الوصف او عروضه او تبدل الحالة كتبدل الحضور بالسفر والعكس والصحة بالمرض او العكس وامثالها او قبل انقضاء الوقت وبعد الفعل
لجواز عروض الشك في انه اتى به صحيحا ام لا الرابع نختار كونه موقتا بعد انقضاء الوقت وقبل الفعل مع كون الشك بتبدل الزمان والقول بارتفاعه يقينا فاسد لانه
انما يصح على القول بكون القضاء بالامر الجديد لا بالامر الاول وبعد الفعل باعتبار الشك في كونه اتيانه صحيحا ام لا الرابع انا نختار كونه مؤبدا قبل الفعل وعرض الشك

بتبدل الحالة او الوصف كما او بعد الفعل مع الشك فى اتيانه صحيحا ام لا **المقام الثانى** فى اثبات عدم الفرق بين استصحاب حال الاجماع وغيره والدليل هو الادلة
السابقة والفارق هو الغزالى ظاهرا حيث قال بحجيته فى الثانى دون الاول اما فى حجيته فى الثانى فللادلة السابقة واما نفيها فى الاول فلان الحكم لو ثبت بالاجماع
ثم وقع الخلاف فيه فى حال فيحصل القطع بانتفاء الدليل فى هذا الحال ومنه يحصل القطع بانتفاء الحكم ولا يلزم ثبوت الحكم بلا دليل لكون الدليل منحصرا بالاجماع
وهو مفقود فى زمان الشك للخلاف وهو بديهى لفساده مثاله المتيمم الذى لم يحصل له الماء فى اول الصلوة ودخل فيها ثم وجد الماء لان جواز دخوله فى الصلوة
فى زمان الفقد اجماعى وجواز الاتمام بعد الدخول ووجدان الماء خلافى وكذا صحة دخول المتوضاء فى الصلوة قبل خروج احد النواقض من غير السبيلين اجماعى
وبعد الخروج خلافى والجواب عنه اولا بالنقض بانه لو ثبت الحكم باللفظ فى حال ففى حال اخر اما ان يكون اللفظ فى حال نفى حال اخر اما ان يكون اللفظ بالنسبة اليه
مبنيا من حيث العموم او الاطلاق او يكون مجملا وعلى الاول لا يحتاج الى الاستصحاب وعلى الثانى يكون شمول الدليل لحال الشك مشكوكا وما كان دليليته
مشكوكا ليس بدليل جزما فالقطع بعدم حجيته يحصل القطع بانتفاء الدليل الذى يصح التمسك به فى مرحلة الظاهر لفرض الانحصار فح يحصل القطع بانتفاء الحكم
فى مرحلة الظاهر والا يلزم ثبوت الحكم بلا دليل وهو بديهى الفساد ويلزم من ذلك نفى حجية الاستصحاب راسا وهو قطعى الفساد وثانيا بالحل وهو انتفاء الدليل لا
يستلزم انتفاء الحكم فى الواقع فيحتمل ان يكون باقيا فح يبقى الحكم فى الظاهر بدليل اخر اعنى الاستصحاب فالحكم حدوثه كان بالدليل وبقائه فى الظاهر كان بدليل
الاستصحاب **المقام الثالث** فى اثبات عدم الفرق فى حجية الاستصحاب بين ما لو كان الشك فى البقاء حاصلا من الشك فى المقتضى او فى حدوث المانع و
الفارق الفقيه هو المحقق الخوانسارى وتوضيحه اولا يقتضى بيان اقسام الشك ثانيا بيان اقسام سبب الشك وتميز الشك فى المقتضى وغيره وثالثا ذكر جهة
الفرق من جانب الفارق ورابعا بيان فساده واثبات عدم الفرق اما الاول فالشك فى بقاء المستصحب اما ان يكون حاصلا من الشك فى استعداد المقتضى
واما ان يكون فى حدوث المانع او فى حدوث الشئ المشكوك المانعية واما ان يكون فى المانعية بعد القطع بالحدوث مثال الكالسراج فقد يكون الشك فيه باعتبار الشك
فى اصل مقدار الدهن وقد يكون قاطعا بالاستعداد من كثرة مقدار الدهن ولكن يحصل الشك فى حدوث الريح وقد يكون قاطعا بحدوث الريح لكن يحصل الشك
فى كونه رافعا ام لا وقد يتركب من الاول والثانى والثالث او من الاول والثالث واما الثانى اعنى بيان اقسام سبب الشك فقد عرفت مما سبق ان الشك فى البقاء
قد يكون من انتفاء امر موجب مع الموضوع وقد يكون من وجود امر عارض بعد تعلق الحكم وقد يكون من تبدل الزمان وقد يكون من تبدل الزمان بسبب الشك فى كونه
موقتا ام لا او بسبب الشك فى النسخ وقد يكون حكم الشارع مغيا بغاية معلومة وشك فى حدوثها وقد يكون حادثا وكان الشك فى غائيته اما الاول فلا يصح
التمسك بالاستصحاب فيما علم كون الامر الموجود من المقارنات كالبرودة والحرارة وامثالها بالفرض عدم مدخليته فى الحكم وجودا ولا عدما فيما انتفائه لا يحصل الشك
فى البقاء ولا فيما علم كونه جزءا او قيدا للموضوع كالحائض حكمه كذا بعد انتفاء الحيض لان بانتفاء ينتفى لانتفاء موضوعه وخارج عن الكلام لانه من باب انتفاء الموضوع
ولا فيما علم كونه حدوثه علة للحدوث والبقاء معا وان زال لفرض عدم مدخلية بقائه كالوضوء والغسل بالنسبة الى حصول الطهارة وصيغ العقود بالنسبة الى الانتقال
ولا فيما علم كون حدوثه علة للحدوث وبقائه علة للبقاء كقول يجوز تقليد هذا المجتهد لاجتهاده لانتفائه بانتفائه بل جاز اجراء الاستصحاب فى صورة الانتفاء هو فيما دار بين
كون الامر الموجود مقارنا او علة وبين كونه علة او جزء للموضوع وبين كون حدوثه علة للحدوث والبقاء معا او للحدوث فقط وبين الكل ومن جملة ما كان الشك فى انه جزء
للموضوع او مقارنه كما اذا دار الامر بين كون الموضوع نفس الكلى او الفرد الظاهر ثم انتفى الفرد الظاهر بعد تعلق الحكم واستقراره بامكان ايجاد الفرد الظ لان ارتفاعه
لا يحصل القطع بارتفاع الموضوع لجواز كونه هو الكلى والفرد لا يكون قيدا متيقنا فى الموضوعية للتباين بينه والكلى وانما هو قدر متيقن فى العمل بانه ان كان هو الفرد
فقد حصل وان كان هو الكلى فيكفى اتيانه فيه وبهذا فالنية والنذر ثم ان اريد به واتفق يحصل الشك فى ارتفاع الموضوع الثابت فى السابق المجمل المردد بينهما
والاصل بقاءه لا بقاء الموضوع ان كان هو المركب من الكلى والخصوصية فارتفع وان كان هو نفس الكلى فلم يثبت حتى يستصحب لانا نقول الموضوع كان مجملا مرددا بين
الكلى والفرد والمجمل لا يحصل القطع بارتفاعه الا بعد القطع بارتفاع المردد بين وما كان احدهما باقيا فيحتمل بقاء الموضوع والاصل بقائه وكذا فيما علم كونه جزءا او شرطا
للموضوع مع الشك فى بقائه فيستصحب ويترتب عليه الحكم اذا عرفت ذلك فاعلم ان ما ذكرنا من جريان الاستصحاب فى الشك بسبب انتفاء الامر الموجود ان كان الدليل مبنيا
بكونه لفظا عاما او مطلقا مع وجود شرطيه من عدم وروده مورد حكم اخر وكونه متواطيا بالنسبة الى الامر الموجود مع الموضوع وانتفائه وكذا بالنسبة الى الامر الموجود مع
الموضوع وانتفائه وكذا بالنسبة الى الامر العارض بعده وعدمه وكذا بالنسبة الى الامر العارض بعده وعدمه وكذا بالنسبة الى الزمان المشكوك مع فقد المعارض المساوى فيرتفع
الشك بعموم الدليل او اطلاقه ولا يحتاج الى الاستصحاب وان كان مجملا بان كان شموله لحال انتفاء الامر الموجود او عروض الامر العارض بعده او الزمان الثانى كالخيار مشكوكا بكون
الدليل لفظا مطلقا وكان فى الظاهر فى الاول حال وجود الامر الموجود فى الثانى اعنى عروض الامر حال عدم عروضه فى الثالث حال الزمان الاول او كان الدليل مجملا اما بكونه
مطلقا واردا فى مقام الاجمال كقوله نعم كلوا مما امسكن او كان الدليل لبيا كالاجماع والضرورة والسيرة وكان القدر المتيقن منه فى الاول حال وجود الامر الموجود فى الثانى حال
عدم عروض العارض وفى الثالث زمان الاول كان جميع هذه الصور شكا فى اقتضاء الدليل والشك فى المقتضى وان كان الشمول لحال الشك مبنيا بكونه لفظا عاما
او مطلقا مع وجود شرطه لكن كان مغيا بغاية معلومة كالحدثية الى ان يعرض المطهرية والمطهرية الى ان يعرض الحدث والطهارة الى ان يعرض النجاسة والزوجية الى ان
يعرض الطلاق والملكية الى ان يعرض العقد الناقل وهكذا وشك فى حدوث الغاية فشك فى حدوث المانع وان كان الشمول ايضا مشكوكا لاجمال الدليل فشك فى حدوث
المانع والمقتضى معا واما ان كان الشمول مبنيا مع العلم بعروض امر بعد تعلق الحكم فشك فى المانعية باقسام الثلثة كما مر ويجئ وان كان الشمول ايضا مشكوكا فشك فى المانعية والمقتضى
معا واما هو ما كان الشك فيه باعتبار تبدل الزمان فى كونه موقتا او مؤبدا كالخيار انه من اهل على الفور او التراخى فبانقضاء الفور يحصل الشك فى بقائه فهو ايضا شك فى
المقتضى سواء كان الدليل مجملا فى ذلك من دلالته على الفور او لا او مقتضيا للاستمرار لكن عرض المعارض المساوى وان كان الشك فيه باعتبار الشك فى ورود النسخ وعدمه هو
فيما كان الدليل مطلقا باطلاقه شاملا لصورة الشك غير مقيد بوقت او بالابد كان شيئا ثم عرض الشك فى حدوث النسخ فتكر شك فى حدوث المانع والظ من منع حجية الاستصحاب

فى الشك فى المقتضى منع جميع ما عرفت من الشك فى المقتضى فلاجل عدم الدليل اما عدم شمول الاخبار فوجوه ثلثة الاول قد عرفت مما سبق ان حمل اليقين والشك على معناهما
الحقيقى من الفعلية واتحاد المتعلق فاسد لعدم اجتماعهما مع ان النقض فهو يجب الحمل على المتيقن اعنى الوضوء مثلا والمشكوك به على العموم وحمل النقض على الواقع فاسد اخبارا
كان او انشاء اما الاول فلكونه كذبا لانه قد يكون الوضوء فى الواقع مرتفعا واما الثانى فلكونه محالا لان التكليف بعدم النقض واقعا موقوف على امكان الاطلاع
المفروض عدمه واما على الظ فاخباره فى الظاهر لغو ولم يكن وظيفة المعصوم فيحصر بالانشاء فى الظ ويكون المعنى لا تنقض المتيقن اعنى الوضوء وغيره بالمشكوك به فى الظ
والظاهر من النقض كون المشكوك به من النواقض مع ان الظ من التكليف بعدم النقض عدم كونه منقوضا بذاته وفى الشك فى المقتضى منقوض بذاته الثانى ان المراد
من الحدث هو انه لولا الشك لكان اليقين بالحكم متحققا فعلا وفى صورة الشك فى المقتضى ليس كك لانه لولا الشك فى حدوث المانع لكان الحكم بقائه ايضا مشكوكا الثالث
ان مورد الروايات هو صورة الشك فى المانع لا المقتضى والتعدى يحتاج الى الدليل اذا عرفت ذلك فاعلم ان الجواب عن الاخير ظاهر كما عرفته من ان خصوص المورد لا يكون منشاء
للتخصيص سيما انه لو كان كك يلزم عدم حجيته فى الشك فى المانع ايضا لان المورد المذكور يكون من باب الشك فى المانعية والتمسك بالاجماع المركب فاسد لعدم ثبوته
مع ان الاخبار لا يكون مخصصا بذلك لان بعض العمومات لا يكون واردا مورد السؤال مع ان الدليل لا يكون مخصصا بالاخبار واما عن الثانى فاولا بان الظ من الحدث
سيما مع حذف المتعلق عموم المتيقن من الوضوء والنجاسة والحكم والموضوع والمقتضى والمانع وهكذا وكذا الظاهر منه اتحاد متعلق اليقين والشك ويكون المراد
لا تنقض اليقين بكل شئ فرض من الحكم او الموضوع الحاصل من القطع بوجود المقتضى وبارتفاع المانع بالشك العارض بعده فى بقاء المتيقن بنفسه سواء كان مسببا
من الشك فى المقتضى للبقاء او المانع له او المانعية وما ذكره لا يتم الا بجعل متعلق اليقين المقتضى ومتعلق الشك بحدث المانع وهو فاسد من وجوه الاول انه تقييد فى
الرواية بجعل متعلق اليقين اقتضاء المقتضى او اثره ولولا الشك متعلق الشك حدوث المانع مع ان الظ منها عدم نقض اليقين بكل شئ كان وضوءا او مقتضيا او مانعا او
حكما وهكذا بالشك فيه من اى سبب كان باى شئ تعلق الثانى انه تفكيك فى الرواية بجعل متعلق اليقين والشك مختلفا كما عرفت مع انه يخرج الخبر عن مقام حجية الاستصحاب
وعدم نقض اليقين السابق بالشك اللاحق فى بقائه لاجتماع اليقين الفعلى بالمقتضى بالشك الفعلى فى حدوث المانع وهو خلاف ظاهر الخبر سوق الثالث انه تحكم وترجيح
بلا مرجح لجواز العكس اعنى صورة القطع بارتفاع المانع مع الشك فى المقتضى لا نعم فرض انتفاء الشك فى المانع لا بد من تقييده بصورة حصول القطع بارتفاع المانع لان
حمله اما ان هو القطع بوجود المانع ومعه كيف يكون الحكم قطعيا ومع هذا التقييد يمكن العكس لان مع فرض القطع باقتضاء المقتضى مع الشك فى المانع كما
انه لولا هذا الشك بشرط كون عدم الشك حاصلا فى ضمن القطع بارتفاع المانع لكان هذا الحكم قطعيا كذا يصدق فى صورة القطع بارتفاع المانع مع
الشك فى المقتضى بانه لولا هذا الشك بشرط كون عدم الشك حاصلا فى ضمن القطع باقتضاء المقتضى لكان الحكم قطعيا ومعه يكون التخصيص بالاول تحكما
وثالثا سلمنا الكنه يصح بالنسبة الى نقل الحدث وهو قوله ع ولكن تنقضه اى اليقين بيقين مثله والمراد هو اليقين بخلافه لا على وفقه وهو بديهى وهو ح
صريح فى اتحاد المتعلق فيكون لا تنقض اليقين الفعلى بالمقتضى لا باليقين الفعلى على ارتفاع المقتضى ولا ريب ان الفعليين فى اليقيين لا يجتمعان وح لا بد
من صرفه الى السابق والاخر الى اللاحق او صرفه الى متعلق اخر اعنى حدوث المانع والظ هو الاول مع ان الثانى مستلزم لتصرفات كثيرة كما مر وترى من البعد
ورابعا سلمنا جعل المتعلق فى اليقين هو المقتضى وفى الشك هو المانع لكن الشك الفعلى بحدوث المانع واليقين الفعلى ببقاء اقتضاء المقتضى لا يجتمعان
لكون الشك فى حدوث المانع مستلزما للشك فى بقاء اثر المقتضى وح لا بد اما من صرف اليقين الى السابق لا الفعلى او جعل الكلام فرضيا بانه لو فرض انتفاء الشك
وهو ايضا مجاز بعيد لا ينصرف اليه اللفظ ولا ريب ان ارتكاب التقييد او احد الظ من الرواية اعنى حمله على السابق اولى من التصرفات الكثيرة والبعيدة من الفهم و
الرواية والاستدلال للاستصحاب على ما ذكره المحقق الخوانسارى كما عرفت واما عن الاول فيظهر مما سبق وهو انه يصح لو كان متعلق الشك غير متعلق اليقين وفيما
قد ظهر مما سبق وعن دليله وهو ان تكليف المكلف بعدم النقض فبانه لا يكون المراد هو عدم نقض نفس اليقين بل المراد هو المتيقن وعدم رفع اليد ظاهرا عن الاثار
المترتبة عليه كما سبق والا فلا يصح على ما ذكره ايضا لكون الشك فى المانع موجبا للشك فى بقاء المقتضى فاليقين منقوض على فرضه ايضا ولا يصح التكليف به ظهر
عن قوله ان الظ عدم كونه منقوضا بذاته وقد عرفت كون متعلق اليقين عاما مع اتحاده مع متعلق الشك ويكون المراد لا تنقض الاثار ومتعلق اليقين السابق
مطلقا بالشك اللاحق سواء كان الشك فى البقاء حاصلا من الشك فى المقتضى او غيره على ان استثناء اليقين على خلافه يقتضى عموم المستثنى منه لكل ما يعلم نقضه وان
كان عدم العلم برفع المستصحب باعتبار الشك فى المقتضى مع ان الدليل لا يكون منحصرا بالاخبار واما وجه عدم كون بناء العقلاء عليه فى صورة الشك فى المقتضى فلان
لو كان قاطعا بوجود الماء فى الطريق فى السابق مع كونه شاكا فى بقائه الان باعتبار الشك فى مقداره فلا ريب ان بنائهم يكون على اخذ الماء
لا الاكتفاء باليقين بالماء السابق فالجواب عنه لاجل احتمال الضرر الدنيوى المترتب على النفس ولو فرض خلوه عن الضرر كما لو كان قاطعا بعدم احتمال الضرر بل فيه
مجرد احتمال الثواب والعقاب بعد احتياجه الى الماء الا للوضوء مثلا فلا ريب ان تركه لا يكون مذموما وحسن الاحتياط شئ اخر وكما لو كان قاطعا برطوبة الثوب فى
السابق مع الشك فى ارتفاعها باعتبار الشك فى مقدار الرطوبة وكيفيتها لم يكن بنائهم على مسه بيد النجس او اليابس كما لو كان قاطعا بكون ولده فى البلد الفلانى
فى السابق مريدا لبقائه فيه ثم حصل الشك فى مقدار الارادة لم يكن بنائهم على الخروج وعدم ارسال الكتابة والرسل واما وجه سائر الوجوه من الشهرة والاجماع
فلعدم حجيتها والجواب عنها يظهر مما سبق من عدم انحصار الدليل بها مع تمامية الادلة وعدم ورود الايرادات عليها القطع مع انها تفيد الظن ومن
تراكم الظنون يحصل القطع **المقام الرابع** فى اثبات عدم الفرق بين الشك فى حدوث المانع والشك فى المانعية مع حدوثه وشرحه جميع اقسامه والفارق الفقيه
هو المحقق السبزوارى ره وتوضيحه يقتضى اولا بيان اقسامه وثانيا بيان وجه الفرق من جانبه وثالثا بيان فساده واثبات عدم الفرق اما الاول فالشك فى
المانعية على اقسام ثلثة من الشك فى اصل الحكم او فى الموضوع النص كما مضى فى المقدمات فارجع اما الثانى فلعل وجه الفرق ان المتبادر من الشك فى الروايات هو
الشك المقتضى الحاصل بعد اليقين بحيث كان هو سببا للشك فى البقاء او الجزء الاخير للعلة التامة لا الشك النوعى الحاصل قبل اليقين كما فى الشك فى المانعية

اولا بانه كما يقع فى صورة الشك فى رفعه باعتبار اخذ من ورود القول عليه تدريجا وثانيا بانه

لان الشك فى كون طبيعة المذى ناقضا ام لا كان حاصلا قبل اليقين بالوضوء بل مع قطع النظر عن الوضوء الشخصى اليقين به ثم بعد العلم بحدوث الشئ المشكوك كالمذى بعد الوضوء مع الشك النوعى يحصل الشك فى بقاء الوضوء مثلا والعلم بالحدث الشخصى مع الشك النوعى كان سببا لا الشك الشخصى ومعه لا تكون الاخبار شاملة له واما الثالث فاعلى الجواب عنه اولا بان مورد صحيحة زرارة انما هو الشك عن الشك فى الرافع اعنى قوله توجب الخفقة الخ وتخصيص العموم بغير المورد فاسد وثانيا بان المتبادر كما هو الشك الشخصى كذا المتبادر هو اتحاد متعلق اليقين والشك كما فى الشك المقتضى وح يكون المفاد لا تنقض اليقين الشخصى بالوضوء فى السابق بالشك الحاصل فى بقائه فى اللاحق وهذا الشك غير شامل لما كان حاصلا من الشك ادون العلم او المركب يحمل على العموم سيما مع حذف المتعلق وثالثا بان العلم هذا الفرد الخاص مع العلم بانه داخل تحت نوع المذى مع الشك فى نوع المذى يوجب الشك الشخصى فى الافراد الخاصة المذى باعتبار سريان الشك الكلى فى افراده ومنه الشك الشخصى فى هذا الفرد الخاص وهو سبب للشك الشخصى فى بقاء الوضوء الشخصى لا العلم بالحدث فانه سبب بعيد كما ظهر ورابعا بانه يلزم مما تقول بعدم حجيته فى المقتضى ايض لان الشك حينئذ ايضا نوعى كان الشك فى المقتضى انما هو كالشك فى فورية الخيار مثلا من اجمال الدليل والشك فى اقتضائه وهو كان حاصلا قبل تحقق البيع الشخصى الموجب للشك فى فورية الخيار وبعد تحقق هذا الشخص العلم بانقضاء زمان الفور او الحال او عروض الوصف مع الشك النوعى كان سببا للشك فى بقاء الخيار مثلا على انه يلزم من القول باختصاص حجيته فى الشك فى حدوث المانع لانه شخصى وهو لا يقول به بل يلزم نفى حجية الاستصحاب اساسا لان استصحاب عدم حدوث المانع عدمى وحجية استصحاب العدم اجماعى لا كلام فيه مع ان استثناء اليقين على خلافه يقتضى عموم المستثنى منه لكلام لم يعلم رفع المستصحب وان كان عدم العلم باعتبار الشك فى الرافعية اذا عرفت ذلك فاعلم انه عمل بالاستصحاب فى صورة الشك فى البقاء كالوضوء مثلا وصلى سواء كان الشك فى حدوث الناقض كالريح والمذى او فى الرافعية بعد وقوعه كالجسم المايع الواقع على الثوب او البدن المشكوك فى كونه بولا او ماء ثم بعد الصلوة ان استمر الشك والجهل فلا كلام فيه وان حصل العلم بحدوث الناقض قبل زمان الشك والصلوة او بكون المايع بولا نجسا سواء كان الشك فى الرافعية من باب الموضوع الصرف كما مر او من باب الموضوع المستنبط كالشك فى الحقيقة من انه نوم ام لا ثم علم كونه نوما او من باب الشك فى نفس الحكم كالشك فى ناقضية المذى باعتبار عدم وجدان الدليل ثم اطلع بعد الاستصحاب والصلوة على الدليل وعلم كونه ناقضا فهل يكون هذا العلم معتبرا ام لا لا اشكال فى اعتباره بالنسبة الى بعد زمان اليقين فلو حصل العلم بوجود الناقض لا يجوز الصلوة بعده الا بايجاد الطهارة الجديدة وكذا لا اشكال فى صحة عباداته مما كان حاصلة قبل متعلق اليقين انما الاشكال فى صحة صلوته الحاصلة بين الاول والثانى والحق عدم التعميم لو صح انه بعد حصول العلم بوجود الناقض قبل الصلوة بعد ابقائها يصدق حصول العلم بالخلاف ويشمله قوله ولكن تنقضه بيقين مثله لان اليقين وان سلمنا كونه فعليا لكنه اعم من حيث المتعلق سواء تعلق بالسابق او باللاحق او فى الحال فيحمل على العموم سيما مع حذف المتعلق بل هو مورد صحيحة زرارة فى قوله قلت ان رايته فى ثوبى وانا فى الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد ان شككت الخ لان الظاهر منه كما هو العلم بكون النجاسة قبل الصلوة فتدبر ولانه نقضه وعدم ترتب الاثار عليه ويلزم الاعادة والشك فى الروايات بعضها من حيث حصول العلم بعد بالخلاف ام لا ولا زم الصحة فى زمان الشك وان كان فى الواقع خلافه مع حصول العلم به بعده والنسبة بين الصدد الدليل عموم من وجه لكن الترجيح مع اليقين من وجوه الاول بناء العقلاء فان بنائهم على الاعادة فيما فرضناه الثانى قاعدة الاشتغال مع اصالة عدم الاجزاء الثالث الاستقراء لان الغالب فى الشرايط هو الشرطية النفس الامرية الرابع ظهور عمل اكثر الاصحاب على ذلك الخامس ان ظهور اليقين فى التعميم اقوى من ظهور الشك فى التعميم ولا عتضاده بالادلة اللفظية فيما كان الدليل على الحكم فى اصل النوع لفظا عاما او مطلقا متواطيا بالنسبة الى العمل فى حال الشك والعلم وهو قوله البول نجس او ناقض مثلا بل معارضتهما ايض وغاية ما سلم انضمامه الى المعلوم وهنا حدوث البول او النجاسة معلوم النسبة بينه وبين الشك المورد للاستصحاب عموم من وجه وكذا النسبة بينه وبين البول ناقض فالترجيح مع قوله البول ناقض من وجهين الاول ما ذكرنا فى وجه ترجيح اليقين على الشك الثانى كونه قليل المورد مع انه لو فرض عدم الترجيح تكون اصالة عدم الاجزاء سليمة عن المعارض وثبت عدم الاجزاء فيما كان الدليل مجملا بالاجماع المركب مع ان اصالة عدم الاجزاء سليمة عن المعارض ويثبت غيره فيما كان الدليل مجملا بالاجماع المركب مع ان اصالة عدم الاجزاء كافية فيها الا فيما ثبت الاجزاء واجزاء الاستصحاب باعتبار ان الحكم مشكوك ح بسبب تعارض اليقين والشك محل تامل من حيث شمول الشك لمثل هذا لكون الشك فيه ساريا وما ذكرنا ظاهر انه يكون من باب التخصيص على فرض ترجيح اليقين على الشك لا التخصيص لشمول الرواية له وبخصوص الدليل فذن الحق لزوم الاعادة وح لو كانا لعبادة واحدة فالامر ظاهر واما لو كانت متعددة مع الاجمال فيجب الاتيان بالاخر بناء على حجية اصالة تاخر الحادث كما هو الحق واما على فرض عدمها فيجب الاتيان بالجميع لقاعدة الاحتياط الا ان تكون المشتبهات كثيرة مع كون المعلوم بالاجمال قليلا من باب شبهة القليل بالكثير الذى لا يعتنى به عرفا ومعه لا يجب الاتيان لما مر فى اصالة البراءة **المقام الخامس** فى ان الشك الحاصل فى البقاء والارتفاع على قسمين قسم يكون الشك فى البقاء سواء فى اصل حدث المتيقن فى زمان السابق بالكيفية التى اعتقد ثبوته ولم يكن اعتقاده بالكيفية التى ثبت باقيا فى زمان الشك بحيث لو فرض انتفاء هذا الشك لكان الشك فى البقاء مرتفعا فى الحقيقة يرجع الشك الى الحدوث لا الى البقاء وقسم لا يكون كذلك والاول يسمى بالسارى وذلك كما لو دل الدليل على نجاسة العصير العنبى واعتقد به اما لكونه قاطعا بكونه ذاتية او ظاهرية وكانت تعبدية صرفة واستمر هذا الحكم فى ذمته ثم جاء فى زمان اطلع على دليل معارض للدليل السابق لا الاول فيرجع الشك الى المدرك الاول الى الامر كان نجسا ام لا الى بقاء النجاسة باعتبار رجوع الشك فى حقية المستصحب فى السابق وكذا لو وجد المتيمم الماء وح لا يجوز دخوله فى الصلوة اجماعا ثم انكشف انه لم يكن معتقدا على ايجاد الطهارة به لانتفاء شرطه كعدم بقائه الى زمان يمكن ايجاد الطهارة وح يكون بقاء المنع مشكوكا باعتبار الشك فى كون المنع السابق ظاهريا صرفا من باب عدم اطلاعه بعدم بقائه الى زمان المفروض مع عدم كونه مامورا فى الواقع بالوضوء وكانت اباحة الدخول فى الصلوة ثابتة فى الواقع بناء على انحصار علة رفعه بالامر وعدم كون وجود الماء بذاته ناقضا وبعد انكشاف عدمه باعتبار عدم الامر مع العلم بانتفاء الشرط تكون الاباحة ثابتة او ظاهريا وواقعيا باعتبار كون وجود الماء ناقضا سواء امكن ايجاد الطهارة ام لا وكذا لو وجد المتيمم الماء بين الصلوة فقبل الصلوة كان تيممه صحيحا وبعد الدخول لو وجد الماء يكون بقائه مشكوكا باعتبار التعارض بين المنطوق والمفهوم من قوله وان لم يجد

ماء الخ وحصول الشك فى ان هذا القسم اعنى صورة عدم التمكن قبل الصلوة والتمكن فى اثنائه هل يكون مندرجا تحت المنطوق او المفهوم مع عدم الترجيح فى البين هذا هو القسم الاول واما القسم الثانى فيسمى بالطارى وهو ما لم يكن الشك فى البقاء ساريا الى ثبوت الحكم فى السابق بل كان زمان الشك فى البقاء معتقدا بالحكم فى السابق بل كان زمان الشك فى البقاء معتقدا بالحكم فى السابق من غير تبدل وتغير وذلك كالماء المتغير فانه حين تغيره كان نجسا وبعد زوال التغير كان البقاء مشكوكا مع بقاء الاعتقاد بالنجاسة فى زمان الشك بالنسبة الى زمان السابق اعنى زمان التغير بحيث ما اعتقد اذا عرفت ذلك فهل يكون الاستصحاب حجة فى كلا القسمين او يختص بالاول او الثانى والحق هو الثالث وذلك لعدم شمول المدارك التى ذكرناها لهذا القسم اما الاخبار فلان المتبادر من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم نقض اليقين المتعلق بالحدث مع بقاء اليقين بالحدث فى زمان الشك فى البقاء بالشك فى البقاء والارتفاع لا الشك المتعلق بالحدث مع عدم بقائه فيه بنحو ما مر ودعوى ان المتبادر من اليقين والشك هو الفعلى مع اتحاد المتعلق ولما كان ارادة هذا غير ممكن فلا بد من الصرف والقدر المتيقن من الصرف هو صرف المتعلق الى السابق لا صرف نفس اليقين اعنى جعل اليقين الفعلى متعلقا بالحدث المتيقن فى السابق وصرفه متعلق الشك بقائه فى اللاحق واما صرف الفعلية فى اليقين ومتعلقه معا الى السابق اعنى عدم نقض اليقين بالحدث بالشك فى الحدث ففاسد جدا لكونه مستلزما لنفى حجية الاستصحاب فى الشك الطارى وحجيته فى السارى فالحاصل فى الطارى ولعل الامر بالعكس مع انه خلاف سوق الرواية ومورد السؤال سيما فيما كانت الجملة اسمية كقوله فانه على يقين من وضوئه لان مفاد الجملة الاسمية هو اتصاف الذات بالوصف فى زمان الحال لا الماضى وفقط سواء كانت موصوفية فى الماضى ام لا الا فى الشك فى السارى يكون اليقين موجودا فى زمان الحال بانه كان فى السابق كذا ظاهرا وان كان الواقع مشكوكا فانا لو اجد الدليل المعارض المساوى قاطع بانه قبل وجدان الدليل كان له حكم معين وكان مامورا بالتحرز عن العصير لا يقال المتبادر هو بقاء اليقين فى زمان الحال بالوضوء مثلا وفى السارى هو لا غير لانا نقول هذا لا ينافى ما جعلت المراد باليقين هو اليقين فى مرحلة الظاهر سواء كان فى الواقع يقينا ام لا الا انا نقول لا منافاة لان اليقين فى مرحلة الظاهر له نسبة الى الواقع اما يكون مقطوعا او مظنونا او مشكوكا او موهوما ولم يدعنا بقائه بالكيفية التى ثبت وعدم المنافاة ح ظاهر اما عدم بناء العقلاء عليه فظاهر لانه لو اخبر عدل عبده بان مولاك امره بشراء البطيخ فاعتقد بوجوبه ثم جاء زمان واخبره عدل بكذب الخبر الاول لم يكن بناؤه على وجوب الشراء وهو امر واضح واما عدم الشمة فواضح لو لم ندع الاجماع على عدم حجية هذا القسم **المقام السادس** فى ان الحكم الثابت اما ان يكون ثابتا للموضوع الواحد بلا جهة مذكورة او مذكورة بالجهة التعليلية وهو مثل الاول والتقييدية وهو ما كان جزء او شرطا للموضوع فلا يصح التمسك بالاستصحاب فى صورة انتفائه لانتفاء الموضوع واما ان يكون ثابتا للموضوع دائر بين المتباينين وهو ما لم يكن بينهما قدر متيقن وبعد انتفاء احدهما يحصل الشك فيستصحب واما ان يكون ثابتا للموضوع له جهتان تعليليتان وكان الحكم من جهة مقطوعا ومن الاخرى مشكوكة وذلك كالحرمة الثابتة للحيوان المشتبه بين الكلب والشاة حال حيوته قبل الذبح لان الحرمة من جهة عدم الذبح كالشاة مقطوعة ومن حيث الذات وكونها قابلة للتذكية المفيدة للحلية وبقاء الطهارة والثانى فقط كالموت وحاد الحشرات من حيث هى مشكوكة فلو وقع الذبح يكون ارتفاع الحرمة فى الاول والطهارة فى الثانى محل الشك ويسمى بالاستصحاب العرضى لان الحرمة قبل الذبح انما كان لاجل عدم الذبح لا من حيث هى والشك فيه والمقصود من العرضى هو كونه من جهة شئ آخر لا من حيث هو فلا يصح التمسك بالاستصحاب فى العرضى والحق هو الاخير وذلك لان الاستصحاب موقوف على اليقين السابق والشك اللاحق وفى الاستصحاب العرضى يكون احد الامرين منتفيا ففى المقام ارتفاع الحرمة من جهة عدم الذبح بعده مقطوعة لفرض وقوع الذبح فلا يكون محل الشك ومن جهة الذات لم يثبت حتى يستصحب واما المجمل فالقدر المتيقن موجود هو ثبوت الحرمة العرضية اعنى من جهة عدم الذبح مع الشك فى الحرمة الذاتية من الاول **المقام السابع** فى حجية الاستصحاب والشك فى الحادث فى الجملة والمراد بالشك فى الحادث هو ما حصل القطع الاجمالى من القرائن او اخبار الغير او الوجدان معينا ثم عرض الاجمال بارتفاع احد المستصحبين فصاعدا من حيث هو لا بسبب عروض احدهما المخالف للاخر مع عدم التعيين فى الظاهر لفقد المرجحات المعتبرة وما حصل القطع به بسبب العروض يسمى بتعارض الاستصحابين وسيجئ فى ذيل المبحث وتوضيح المطلب ولا يقتضى ذكر اقسام وثانيا بيان الحق فى الحجية والعدم اما الاول فنقول المستصحبان فصاعدا اما ان يكونا وجوديين او عدميين او مختلفين وعلى اى منها اما ان يكونا موضوعين مطلقا سواء كانا استنباطيين او صرفيين مرتبطين بالحكم الشرعى او حكميين وعلى اى منها اما ان يكونا مرتبطين بشخصين او بشخص واحد اما الاول فكما لو كان للشخص ماء طاهر وكذا للاخر وحصل القطع بنجاسة احدهما واما الثانى فكما لو كان لشخص واحد وعلى اى منهما اما ان يكون القطع بالارتفاع من باب شبهة القليل او الكثير بالكثير او الكثير بالقليل والعكس اذا عرفت ذلك فاعلم ان فيه احتمالات الاول اعتبار الاصلين وطرح العلم الاجمالى الثانى اعتبار العلم الاجمالى وطرح الاصلين كلاهما الثالث اعتبار احد الاستصحابين ايض لو وجد المرجح ولو كان غير معتبر والا فاحد الاحتمالين من العمل بهما معا او طرحهما الرابع التفصيل بين الموارد من اعتبار العلم الاجمالى وطرح الاصلين فى الموضوعات المستنبطة والصرفية والاحكام المتماثلة واما فى الاحكام المخالفة فاعتبار الاصلين فى بعض الموارد وطرح الاصلين فى بعض الموارد والعمل باحدهما دون الاخر فى بعض الموارد والخامس تفصيل اخر وهو عدم اعتبار العلم الاجمالى ولزوم العمل بالاصلين مطلقا فيما لو كانا مرتبطين بشخصين والتفصيل لو كانا مرتبطين بشخص واحد كما سيجئ توضيحه والحق هو الاخير اما عدم اعتباره بالنسبة الى الشخصين فلوجوه الاول بناء العقلاء على عدم اعتباره لانا نرى لو كان المكلفان قاطعا بنجاسة احد الثوبين منه ومن غيره فلم يكن بنائه على التحرز عن ثوبه وغسله للصلوة ولم يكن على عدم التحرز مذموما بل المتحرز على وجه اللزوم يكون مذموما وسفيها الثانى ظهور اجماع العلماء يظهر منهم من تتبع فيهم وجوب الغسل للواجد المنى فى الثوب المشترك وكذا غيره الثالث ظهور الاخبار لان قوله لا تنقض اليقين بالشك ابدا ولكن تنقضه بيقين مثله يشمل المقام لكونه شاكا فى رفعه ما ثبت فى حقه وان سلم كون المراد باليقين هو اليقين بالمعنى الاعم من الاجمالى والتفصيلى لان الظاهر من الخطاب هو عدم نقض اليقين المتعلق بالحكم المرتبط به بالشك فيه ونقضه بيقين اخر مثله متعلق به سواء كان اجمالا او تفصيلا وهو غير عالم بارتفاع الحكم المرتبط به مطلقا لا اجمالا ولا تفصيلا لفرض عدم ربطه به من متعلق اشتغاله به حتى يلاحظ العلم بالتكليف فى حقه وهذا امر واضح لا سترة فيه واما بالنسبة الى شخص واحد فلو كان الاشتباه من باب شبهة القليل بالكثير بحيث لا يعتنى بها عرفا كشبهة غير المحصور فهو كالسابق لا يكون معتبرا ايض للوجوه المتقدمة من بناء العقلاء والسيرة والاجماع القطعى وعدم انصراف الاخبار على فرض

كون المراد باليقين هو الاعم في هذا المورد وعدم شموله على فرض كون المراد به هو اليقين التفصيلي مع انه لولا ذلك يلزم عدم صحة التمسك بالاصول اصلا اما في الموضوعات الصرفة فللقطع الاجمالي بارتفاع الحجوم في كل يوم ولو من شخص وتولده كذا في كل يوم واما في الموضوعات المستنبطة فللقطع بحدوث وضع في كل يوم وكذا عدم جواز التمسك بترك الاستفصال الموقوفة على اصالة عدم علم المعصوم بناء على كون علمه اراديا كما هو الحق والعلم الاجمالي حاصل بعلمه بمورد شمول فيما بين هذه الموارد الكثيرة وفي هذه الامور اظهر من الشمس وابين من الامس يلزم ايضا عدم صحة التمسك باصالة عدم القرينة للقطع بثبوت القرينة في هذه الالفاظ المتكاثرة ولو في واحد منها اجمالا وقد علم عدم اعتبار هذا العلم وعدم لزوم التحرز في الشبهة الغير المحصورة في اصالة البراءة وان كان حكم الوضعي متفرعا بعد ارتكاب الجميع ولا يكون من باب وجود المانع اعني لزوم العسر والحرج كما زعم بعض بل انما هو من باب عدم المقتضي لانه لو كان قاطعا بنجاسة شيء من الارض الوسيع مجملا وكان مشتبها مع امكان اتيان التجدد والتيمم من طين طاهر غير هذا من غير عسر وحرج وذهب الى تحصيل الطين الطاهر بعيد سفيها عند العقلاء والسيرة على عدم لزوم التحرز فيه وكذا اجماع العلماء متحقق على عدمه واما لو كان من باب شبهة القليل بالقليل او الكثير بالكثير او الكثير بالقليل فالحق انه في الموضوعات المستنبطة وفي الصرفة المرتبطة بالاحكام المتماثلة وفي الحكمين المتماثلين كالقطع بفساد احد الموضوعات المستصحبة او بنجاسة احد الاشياء المستصحبة الطهارة او بطهارة احد الاشياء المستصحبة الوجوب او الحرمة وهكذا يجب التوقف وطرح الاستصحابين والرجوع الى الاصل وتكون شبهة بدوية يختلف فيها الاصل ولا يكون الظن الغير المعتبر كالقياس والاستحسان وامثالهما مرجحا لما مر في اصل البراءة في تعارض الخبرين ففي الوضوء يحكم بلزوم اتيان العبادات المجملة الواقعة مع الوضوءات المجملة من حيث الصحة الا ان تجري اصالة التاخر كما في بعض وزهنه وفي النجاسة يحكم بلزوم الاجتناب عن المشتبهات وفي الوجوب يحكم بلزوم اتيان الواجبات المجملة وفي الحرمة بلزوم الترك في المحرمات المجملة والدليل على ذلك اولا عدم شمول ادلة الاستصحاب اما الاخبار فلحصول العلم بالخلاف لا يقال قوله ينقضه بيقين مثله لا يكون شاملا للعلم الاجمالي لانا نقول لو كان المراد هو اليقين التفصيلي لكان في وجه فيلزم زرارة بامره بغسل الناحية من الثوب الذي وقعت فيه النجاسة مع اشتباهها فيه لعدم حصول العلم التفصيلي بنجاسة كل جزء منه لا يقال الامر بالغسل انما هو لاجل الصلوة وكون الاشتغال اليقيني مقتضيا للبراءة اليقينية لانا نقول لو كان المراد بالعلم هو العلم التفصيلي يكون كل جزء طاهرا شرعا ومعه يصح الصلوة بالضرورة لا يقال الصلوة معه مستلزم للعلم بكونها مع النجاسة لانا نقول على فرض التفصيلي لا ضير فيه على انه لو كان كذلك لكفى الامر بغسل بعض الناحية لان معه يرتفع العلم ويكون غيره محكوما بالطهارة شرعا ويجوز الصلوة معه بالضرورة مع انه قد مر في اصالة البراءة ان حمل العلم على العلم بالخصوص مستلزم لخلاف الضرورة مثلا في زوال الجمعة مسبوقا بالعدد السابق واستصحابها مستلزم لنفي الصلوة بالمرة وهو مخالف للضرورة والتالي باطل فانه من حمل العلم على الخصوص والمقدم مثله فيجب حمله على الاعم كما مر واما بناء العقلاء فهو على عدم العمل بالاستصحابين بل يكون بناؤهم على التوقف وكذا الشهرة لان التوقف في صورة الشك في الحادث فيما ذكرنا اجماعي ظاهرا وكذا الاستقراء لان الغالب فيما حصل العلم الاجمالي في البين اعتبره الشارع سيما في النجاسات من اخبار كثيرة دالة على لزوم غسل مجموع ما وقع فيه النجاسة مع اشتباهها فيه وثانيا سلمنا شمول الاخبار بناء على حمل اليقين على اليقين التفصيلي لكن العمل بهما مستلزم لطرح العلم الاجمالي وهو معتبر جزما بما ذكرنا من بناء العقلاء وظهور الاجماع والاستقراء والادلة اللفظية اعني قوله البول ناقض ويشترط في الصلوة الوضوء وطهارة الثوب وخلوه من فضلات غير مأكول اللحم وهكذا وقد حققنا في اصالة البراءة انصراف الالفاظ الى المعلوم بالمعنى الاعم وح يحصل التعارض بينه وبين دليل الاستصحاب والنسبة بينهما عموم من وجه وما ذكرنا اقوى لكونه قليل المورد ولاعتضاده بما مر والعمل باحدهما دون الاخر مستلزم التحكم والتخيير فاسد جزما بالاجماع وبما مر في تعارض النصين لعدم الدليل لا من العقل ولا من الشرع وح يتعين طرح كليهما والرجوع الى القاعدة وهي قد يقتضي العمل بمقتضى الاستصحابات كما في مستصحب النجاسات في المحصور للزوم التحرز عن الكل من الاكل والشرب والاستعمال في التطهير من النجاسات وكذا في المشروط بالطهارة كالوضوء والغسل في الصلوة وهكذا للعلم الاجمالي بالنجاسة لاشتغال الذمة بالعبادات المشروطة بالطهارة المقتضية للبراءة اليقينية وحصولها مشكوكة وقد يقتضي العمل بخلاف مقتضى بعض الاستصحابات دون بعضها كالحكم بطهارة الملاقي لبعضها لعدم العلم بنجاستها وبنجاسة الملاقي لكلها وقد يقتضي العمل بخلاف مقتضى الاستصحابات كلها كما في مستصحب الطهارات مع العلم بوضع بعضها اجمالا للزوم التحرز عن الكل اكلا وشربا واستعمالا في التطهير كما مر وكذا في مستصحب الكريات فلا يجوز التطهير بكل منها في النجاسات المشروط بالطهارة وفي مستصحب الوضوءات للحكم بفسادها الا ان يجري اصالة التاخر فيحكم بفساد الاخير وفي النساء مع وقوع الطلاق لاحدها وعرض الاجمال للزوم التحرز عن وطي كل واحد منها الى ان يعلم من طلقها او طلقها زوجها وهكذا واما في الموضوعات المرتبطة بالاحكام المتخالفة كاستصحاب الكرية في احدهما وفي الاخر استصحاب عدمها وكذا الاطلاق والاضافة او في الاحكام المتخالفة فيجب ايضا طرح الاستصحابين والرجوع الى القاعدة وهي تختلف وتوضيحها اما ان يكونا موافقين للاصل كاستصحاب الوجوب والحرمة المشروطين او غيرهما من الاباحة والاستحباب والكراهة فلو كان المرتفع في الاول متبدلا بما يضر فعله او تركه بان يتبدل الحرمة بالوجوب او بالعكس فيحصل الشك في انه مأمور بفعلهما او تركهما فيجب اتيان المشروط مرة مع فعلهما ومرة مع تركهما وهو طرح للاستصحابين وان تبدل بما لا يضر كالوجوب او الحرمة بالاباحة فقاعدة الاحتياط تقتضي اتيان المشروط مع فعل مستصحب الوجوب وترك مستصحب الحرمة لان الباقي ان كان هو الفعل فقد اتى به وترك الاخر لا يضر للفرض وان كان هو الترك فقد تركه وفعل الاخر لا يضر للفرض وهذا عمل بالاستصحابين ولو كان المرتفع في الثاني متبدلا بما لا يضر فعله ولا تركه كتبدل الاباحة بالاستحباب وهكذا فيحصل بين الاباحة والاستحباب والكراهة ولا ضير في فعله ولا في تركه وان كان متبدلا بما يضر فعله او تركه مع الشك الرجوع في البعد اعني الوجوب المشروط او الحرمة فاللازم قاعدة الاحتياط وهو قد يقتضي اتيانه مرة مع فعل واخرى مع تركه او مع فعلهما او تركهما وكذا ان كان مشكوكا بانه تبدل بما يضر او بما لا يضر واما ان يكونا مخالفين للاصل كاستصحاب الوجوب والحرمة النفسي مع العلم بارتفاع احدهما فان تبدل بما لا يوجب العقاب فعلا وتركا فاللازم الرجوع الى الاحتياط لان العلم بالتكليف اجمالا في احدهما حاصل ولازمه العمل بهما فان كان الباقي هو الوجوب فقد اتى به وترك الاخر لا يضر للفرض وان كان الباقي هو الترك فقد تركه وفعل الاخر لا يضر وهو عمل بهما وان تبدل بما يضر بانه اما ان تبدل الوجوب بالحرمة او العكس فالتكليف يقيني لكنه محل شك في انه مأمور بفعلهما او تركهما واللازم

التخيير

التخيير باختيار الفعل في الموضوعين او الترك واما ان يكون احدهما موافقا للاصل والاخر مخالفا له كاستصحاب الوجوب المشروط واستصحاب الحرمة النفسي او العكس واستصحاب الوجوب واستصحاب الاباحة او الكراهة فحالها يظهر مما مر ومثله استصحاب النجاسة واستصحاب الطهارة في الموردين مع العلم بارتفاع احدهما واللازم الرجوع الى القاعدة وهي تقتضي الطهارة فيهما معا الان لعدم العلم بالنجاسة ولو اجمالا والاصل الطهارة وهو طرح لاحدهما لكن عمل الناس على التحرز من مستصحب النجاسة ولازمه العمل بهما لكنه في خصوص الطهارة ومما ذكرنا ظهر ان القاعدة قد تقتضي طرح مقتضى الاستصحابين وقد تقتضي العمل بمقتضى احدهما كما مر تم الكلام في الشك في ذي

وقد يقتضي العمل بمقتضاهما

واما تعارض الاستصحابين وهو ما قطع بارتفاع احد المستصحبين فصاعدا مجملا باعتبار عروض احدهما للاخر وبطلان احدهما بالاخر فهو قسمان قسم يكون الشك في بقاء احدهما مسببا من الشك في بقاء الاخر دون العكس بحيث لو فرض انتفاء هذا الشك لما كان الاول مشكوكا والاستصحاب في السبب فيه يسمى بالموضوعي وبالمزيل وبالمتبوع والمورد والملزوم وفي المسبب يسمى بالحكمي والمزال والتابع والوارد واللازم سواء كانا في الحكمين كعروض الثوب النجس المغسول المشكوك لزوال نجاسته للارض الطاهر واستصحاب احدهما استصحاب طهارة هذا الارض المستلزمة لجواز التيمم بها او السجدة عليها والاخر استصحاب نجاسة الثوب المستلزمة لنجاسة الارض مع استصحاب الامر بالمشروط بالطهارة كالصلوة وكالقاء الكر الطاهر الى الماء النجس تدريجا ومع استصحاب طهارة الكر يعارض استصحاب النجاسة لاحتمال اشتراط الدفعة او كان احدهما موضوعيا والاخر حكميا اما في الشرعيات كالصيد الواقع في الماء القليل الطاهر مع الشك في ان حياته زالت بالصيد او بالماء فاصالة التاخر يقتضي الاخر وهو يقتضي كونه ميتة وهو موضوع ويلزمه نجاسة الماء واستصحاب طهارة الماء يقتضي طهارته وهو حكم وكاستصحاب الوضوء مع استصحاب الامر في المشروط به واما في العاديات كاستصحاب بقاء زيد واستصحاب عدم اكله وشربه واستصحاب بقاء ارادة زيد لطي ثلثة منازل واصالة عدم خروجه من المنزل الاول او كانا موضوعيين كاستصحاب بقاء الاطلاق فيما امتزج بالمضاف مع الشك في زوال الاول والثاني وقسم لا يكون الشك في بقاء احدهما مسببا من الشك في بقاء الاخر سواء كان كل من الشكين مسببا من الشك في الاخر اما في الموضوعين كامتزاج الماء المطلق بالمضاف مع الشك في ان الاول زال او الثاني او العكس وكامتزاج الماء المتغير النجس بغيره فشك في ان الاول زال او الثاني فصار متغيرا او العكس واما في الحكمين كنبع ماء البئر الطاهر الملاقي للارض النجس بماء البئر السابق المتغير ثم جفف بنفسه فشك في ان طهارة الماء زالت او نجاسة الارض زالت الطهارة من الماء وكل من الشكين مسبب من الاخر واما في الموضوعي والحكمي فلا يتصور او كان الشكان حاصلين من الثالث والخارج منهما

او نجاسة الارض

وذلك كالقاء الكر الطاهر الماء النجس تدريجا مع الشك في اشتراط الدفعة فشك في ان طهارة الاول زالت او نجاسة الثاني او العكس وشكهما حاصل من الخارج اعني اشتراط الدفعة وكاستصحاب عدم لزوم المشكوك جزئيته او شرطيته او مانعيته على فرض جريانه كما تمسك به بعض مع استصحاب بقاء الامر بالمركب الا مع اتيانه للمعلوم فان الشك فيهما حاصل من الشك في المركب المجعول في انه مع المشكوك ام لا اذا عرفت ذلك فاعلم ان في تعارض الاستصحابين خلافا بين الاصحاب من حيث المرجحات الذاتية فمنهم من نفى الترجيح الذاتي وعمل بالاستصحابين فيما امكن الجمع كما لو كانا في الموردين كالصيد في الماء القليل فحكم بكونه ميتة والماء طاهرا وكذا في الثوب المستصحب النجاسة الواقع في الماء او الارض الطاهر في حال الرطوبة فحكم بعدم جواز الصلوة معه وحكم بطهارة الملاقي له من الارض الطاهر والماء كذلك وبصحة الوضوء والتيمم منهما وبجواز الصلوة معهما وهكذا وفيما لا يمكن الجمع كما في المورد الواحد كالماء المخلوط من الطاهر والنجس او المضاف والمطلق فان حكمه حكم الدليلين المتعادلين ومنهم من حكم بان الاستصحابين لو كان احدهما وجوديا والاخر عدميا يكون الوجودي مقدما بالذات والا فيكون حكمه حكم الدليلين المتعادلين لو لم يكن المرجحات الخارجية في البين ومنهم من حكم بان الاستصحابين لو كان الشك في احدهما مسببا من الشك في الاخر بحيث لو زال الشك عنه لزال الشك في الاخر في الاحكام يتعين العمل بالاول من حيث الذات وطرح الاخر واما لو لم يكن كذلك فيكون حكمه حكم الدليلين المتعادلين وقد عرفت مما بقي في اصل البراءة مذهبنا في المتعادلين مع فقد الترجيح المعتبرة التخيير في المحذورين والرجوع الى الاصل في غيرهما بحمل احتمال الاخر وهو نفي الجمع والترجيح الذاتي مطلقا وطرح الاستصحابين مع الرجوع الى القاعدة لو لم يكن المرجحات الخارجية في البين والحق عندنا هو الثالث ففي مثال الثوب يحكم بنجاسته ونجاسة الماء والارض الواقع عليهما وكذا في الصيد والماء فيحكم بكون الصيد ميتة والماء نجسا اما فساد قول الاول فلوجوه الاول انه بعد عروض الملاقاة نقطع اجمالا بارتفاع احد الحكمين الموافقين للاصل وكان شكا في الحادث وقد ظهر مما سبق عدم جريان الاستصحاب مع العلم بارتفاع احدهما اجمالا وهو بناء الجمع والعمل بهما فيما امكن الثاني ان العمل بالاصلين موقوف على جريانهما واستصحاب الحكمي كاستصحاب طهارة الارض في المقام لم يكن جاريا الان قبل عروض الملاقاة لم تكن طهارته محل الشك بل تكون مقطوعة بخلاف الثوب المستصحب النجاسة فان بقاء نجاسته مشكوك ويجري فيه الاستصحاب دون الاخر وهو اما ان يقول بحجية الاستصحاب في الموضوعات ام لا والثاني خلاف الفرض والا فلا مستلزم لترتب جميع الاثار العقلية والشرعية الثابتة في السابق في زمان الشك والتخصيص بالبعض دون بعض اخر ليس الا التحكم ومنها الحكم بكون ما يلاقيه في حال الرطوبة نجسا لانه ايضا ثابت في السابق ومقتضى الاستصحاب بقائه لا يقال لا يلزم التحكم لان غاية ما سلم بعد جريان الاستصحاب انه نجس لكونه ملاقيا للنجس الثابتة بالاستصحاب ولم يكن دليل عام على نجاسة كل ملاق للنجس ولو كان ثابتا بالاصل ممنوع واما المطلقات فيمكن ان ينصرف الى النجاسة المعلومة وح فالتخصيص بغير هذا الاثر اما لعدم الدليل او لوجود المعارض اعني استصحاب الطهارة دون سائر الاثار لا يكون تحكما لانا نقول اولا هذا الكلام جار في سائر الاثار اعني عدم جواز الصلوة مع هذا الثوب وعدم جواز الصلوة مع هذا الثوب وعدم جواز ادخاله في المساجد وكذا عدم جواز بيعه لان الدليل الدال على عدم جواز الصلوة مع النجس والقدر المتيقن تقييده بالنجاسة المعلومة لا الثابت بالاصل وكذا القدر المتيقن حرمة ادخال النجاسة المعلومة في المساجد لا الثابتة بالاصل وكذا البيع لان القدر المتيقن حرمة بيع النجس المعلوم لا الثابت بالاستصحاب وثانيا ان الاستصحاب لو كان معتبرا لكان مقتضيا كون هذا الشيء نجسا شرعا ولا فرق بين الاستصحاب وسائر الادلة بعد فرض اعتباره وادعاء الفرق مستلزم لنفي الاعتبار وهذا قبل عروض الملاقاة واما بعده فلم يكن ايضا محل الشك لكونه ملاقيا للنجاسة الشرعية وكلما كان كذلك فهو نجس وكذا هذا لا يقال بعد عروض الملاقاة يكون ارتفاع الطهارة الواقعية محل الشك والاصل بقاؤها ولازمها الحكم بالطهارة لانا نقول قد حققنا في السابق ان المراد باليقين بارتفاع المستصحب هو اليقين المطلق سواء تعلق بالواقع او في مرحلة الظاهر الناشي من الدليل اليقيني الاعتبار والعلم بالنجاسة الشرعية

خاصل من استصحاب النجاسة كيف ولولا ذلك يلزم امّا نفي اعتبار الاسباب في الموضوعات في مقابل الاستصحاب ونفي اعتبار الادلة الظنية المعتبرة المثبتة للاحكام في مقابل
استصحاب الامور السابقة او تخصيص الاكثر في اخبار الاستصحاب وكلاهما فاسد كما مرّ واليقين في مرحلة الظاهر موجود لثالث سلّمنا كون المراد باليقين بالارتفاع هو اليقين
بارتفاع الطهارة الواقعية ومع ذلك يجري استصحاب الطهارة ولازمه طهارة الارض ظاهرا ولازم استصحاب النجاسة هو نجاسته ظاهرا فح يحصل التعارض ولكن الجمع بالعمل
بالاستصحابين موقوف على عدم الترجيح في البين وهو موجود في جانب المزيل وهو الشهرة وبناء كل اهل العقول والسيرة والعرف على العمل باستصحاب الملزوم كما في
استصحاب بقاء زيد وطرح الاستصحاب في لوازمه كاستصحاب عدم اكله وعدم شربه وامثالها بل عدم الالتفات اليه وكذا تحرزهم عن الماء القليل الذي وقع فيه مستصحب النجاسة
والاخبار ايضا تشملها لولا الانصراف الى فهم العرف وهو على اعتبار الملزوم الرابع سلمنا عدم الترجيح في جانب ما ذكرنا لكن لم يكن الامر بالعكس واللازم طرحهما و
الرجوع الى الاصل والجمع بين الاستصحابين على ما ذكره هو ترجيح لاستصحاب الطهارة وطرح لاستصحاب النجاسة لا الجمع كما زعمه الخصم وهو ترجيح للرجوع او الحكم وح
ذلك موقوف على وجود شاهد في البين عقلا او شرعا وكلاهما في المقام منتفيا لا يقال الترجيح موجود في جانب استصحاب الطهارة وذلك لان النسبة بين المتعارضين
عموم وخصوص مطلق لان استصحاب النجاسة انما يثبت احكاما كنجاسة ملاقيها وكعدم جواز الصلوة معها وكعدم جواز بيعها وكعدم جواز ادخالها في المساجد
هكذا واما استصحاب الطهارة فانما يثبت حكما مخالفا لاستصحاب النجاسة في اثر من اثاره وهو عدم نجاسة ملاقيها وح لا يكون ترجيح استصحاب الطهارة تحكما ولا جمعا
بلا شاهد لان العمل بالخاص عرفي واجماعي ولان دلالة استصحاب النجاسة على نجاسة ملاقيه انما هو بالالتزام واستصحاب الطهارة انما هو من باب الاصل فيكون اولى
لانا نقول هذان الوجهان فاسدان اما الاول فلان محط النظر لو كان هو نفس النجاسة والطهارة فكل منهما شيء واحد كان من حيث الاثار المترتبة عليهما فالنسبة بينهما
تباين لان استصحاب الطهارة ايضا يثبت احكاما كجواز ادخاله في المساجد وجواز استعماله كلها وبيعه هكذا على خلاف استصحاب النجاسة على انه على فرض التسليم يجب اخذ العام
لان طرحه طرح للادلة لان الاستصحاب في كل اثر دليل مستقل ولا يكون هنا شيء عام يندرج تحته هذه الاثار مثلا نجاسة ملاقيه كان اثرا ثابتا له في السابق
ويجري فيه الاستصحاب مستقلا بخلاف الخاص فان طرحه طرح لدليل واحد واما الثاني فلانه لا يكون من باب دلالة اللفظ على الملزوم واللازم بل هو لازم شرعي حكم
الشارع والمناط في تقديم دلالة الاصل على الالتزام لا في اللازم الشرعي ومنه يظهر جواب اخر على فرض تسليم العموم المطلق وهو منع تقديم كل خاص حتى فيما كان
العام ملزوما والخاص لازما لكون بناء العرف على تقديم الملزوم وان كان عاما كما عرفت الخامس ان هذا الجمع على فرض صحته انما يصح لو لم يلزم معه محذور اخر وهو
في المقام موجود لانا لو عمل باستصحاب الطهارة مقتضاه الحكم بجواز التيمم منها والسجدة عليها وهو معارض باستصحاب الامر المتعلق بالصلوة وبهما ومقتضى كلاهما
من الجمع بينهما هو الحكم بعدم جواز التيمم والسجدة عليه وهم لا يقولون به بل يقولون بالجواز وليس ذلك الا لان الشك في بقاء الامر والعدم انما هو من لوازم كون
الشيء طاهرا ام لا وبعد ثبوت كونه طاهرا بحسب الشرع لا يبقى شك في ترتب اثره واجزائه وسقوط الامر به ويقولون به مع عدم الالتفات ولا يكون الامر
الامر الا بتقديم الموضوعي على الحكمي ذاتا ببناء العقلاء والسيرة وتقديمه هنا ونحل الكلام اعني نجاسة الارض تحكم وما قلت في جوابه فهو جوابه ويلزمه
في مستصحب الوضوء واستصحاب الامر المشروط به اعني الصلوة الجمع بايجاد المشروط به بالوضوء الجديد وفي مستصحب الكرية واستصحاب الامر المشروط بالطهارة الجمع
بالتطهير بكر يقيني وهكذا وفساده بديهي لا يحتاج الى البيان لانه طرح للاستصحاب في الموضوعات حتى هو لا يقول به ومثلها استصحاب الاحكام الوضعية التي هي من باب
الاحكام في مقابل استصحاب الامر ويلزمه ايجاده في غير مستصحب الوضعية السادس ان العلم الاجمالي اما ان يكون معتبرا ام لا وعلى الاول لا يصح العمل بالاستصحاب
وعلى الثاني لا يصح جعله من المتعارضين ولعمري فساد هذا القول لمن كان له سبيل في هذا الفن اظهر من الشمس وابين من الامس هذا وجه فساد العمل بالاصلين
واما بطلان الثاني اعني ترجيح الوجودي على العدمي فلبطلان ما يخيله الخصم من كون الوجودي من باب الوجدان والعدمي من باب عدم الوجدان ولا ريب ان الاول مقدم وجه
الفساد ان كلا منهما دليل شرعي مثبت للحكم ويكون مال كل منهما الى الوجدان وترجيح احدهما على الاخر ليس الا التحكم واما بطلان الطرح فللقطع ببقاء احد الحكمين
واللازم تعيينه بالدليل المعتبر والاخذ بالمرجح وقد حققنا ان الترجيح في جانب المزيل فيجب اخذه مع ان الطرح هنا خلاف الاجماع **المقام الثامن** في اصالة تأخر الحادث
وهو ما لو حصل القطع بحدوث الشيء مع الشك في بدوه وهو يتصور على اقسام لانه اما ان يكون المستصحب وجوديا كالقطع بزوال الوضوء او عدميا كالقطع بالدخول
مع الشك في بدو الاول والثاني وعلى اي منهما اما ان يكون المشكوك فيه في زمان الشك وسابقا عليه او لاحقا عليه كما لو حصل القطع بان زيدا سيوجد او
وجد مع الشك في بدوه في المستقبل او الماضي او الحال العرفي وعلى اي منهما اما ان يكون الشك في الموضوع المستنبط او الصرف او في الحكم وعلى اي منهما اما ان يكون
خلاف المستصحب معلوما في زمان متيقن مع الشك في بدو بعضه كالالفاظ المتداولة كالصلوة نقطع بكونها في العرف المتشرعة موضوعة للاركان على خلاف اللغة
لغة الدعاء مع كون بدوه محل الشك او لا يكون متيقنا بل كان مجملا كما لو قطعنا بان النازل صدر من النبي ص في يوم الخميس المردد بين كان نحو وثم في زمان مجمل
بين الاربع والجمعة مقطوعا لكن حدوث زمان المقطوع به يكون محل الشك في انه كان في الاربع حتى كان النازل ناسخا او نافعا وكان بابيا او كان بعد حتى كان
الامر بالعكس وكذا من حصل له القطع بكونه متطهرا في وقت الصبح مع القطع بعروض الحدث مع الشك في كون عروضه قبل الطهارة وكون الطهارة رافعة له وفيه
او بعد الطهارة وكان الامر بالعكس اذا عرفت ذلك فاعلم ان هذا القسم اعني ما لم يكن زمان المقطوع به متيقنا لم يصح التمسك بالاصل بجميع اقسامه لكون الشك
فيه شكا في الحادث لان العلم الاجمالي حاصل بارتفاعه في احد الزمانين مع كون كل من الخصوصيتين محل الشك والتمسك بالاصل فيهما مستلزم لطرح العلم
الاجمالي وفي احدهما دون الاخر مستلزم للتحكم لكون كل من الخصوصيتين محل الشك وح نقول لا تنقض اليقين بالشك لكن تنقضه بيقين اخر ان حمل على
اليقين بالمعنى الاعم فهو حاصل ولا يصح التمسك بالاصل في كل من الخصوصيتين وان حمل على اليقين بالخصوص فهو غير موجود واللازم عدم التمسك بالاصل في
كل منهما ويلزم منها طرح العلم الاجمالي وهو فاسد بل اللازم ح التوقف والرجوع الى القاعدة وهي في المقام الرجوع الى الاستصحاب ففي الاول يرجع الى استصحاب الناقل
وفي الثاني يرجع الى استصحاب الطهارة لكون زوالها محل الشك واما القسم الاخر وهو ما كان زمان المقطوع به متيقنا مع الشك في بدو انتقاله وحدوثه

الطهارة صح

في اصالة تأخر الحادث

فيصح التمسك باصل التاخر مط سواء كان زمان المشكوك به زمان الشك ومتاخرا عنه بعموم المدارك التي ذكرناها ولا اشكال الا من بعض صوره كان زمان المشكوك
به سابقا على زمان الشك لعدم شمول المدارك اما الاخبار فظاهر لان المتبادر منها اتحاد زمان الشك والمشكوك به في حال الشك واما بناء العقلاء ففي الموضوع الصرف
والحكم لم يكن متحققا كما لو فرضنا حصول القطع بموت زيد في يوم الخميس وكذا موت ولده ولكن حصل الشك في ان موت ولده كان قبل موت ابيه او بعده لم يكن بناؤهم
على عزل الميراث للابن واما بناؤهم على عدم الاعطاء فيما لو قال المولى لعبده اعط زيدا درهما في كل يوم كان في الدار ثم حصل القطع بكونه في الدار ثم حصل القطع بكونه
في الدار يوم الخميس وحصل له الشك في بدوه من انه يوم الخميس كان اولا فلا يحتمل ان يكون من باب اصالة التاخر واصالة البرائة بل الظاهر انه من باب الثاني ولذا كان
بناؤهم في الاول على عزل الميراث لا يقال بناؤهم على عدم عزل الميراث انما هو لمعارضة اصالة التاخر باصالة عدم الاستحقاق وعدم انتقال المال لانا نقول لو كان الامر كذلك لكان
بناؤهم ايضا على عزل الميراث لكون اصالة التاخر مزيلا بالنسبة الى المعارض وقد حققنا ان بناءهم على تقديمه نعم يمنع عدم بناءهم على عزل الميراث لا وجه له لعوائد ذلك
اما الاخبار فظاهر من عموم متعلق الشك من السابق والحال والمستقبل واما بناء العقلاء ايضا فتام وفي امثال البناء على عزل الميراث كان بناؤهم فيما نقطع بعروض الحدث
في الماضي مع الشك في انه قبل صلوة الاخيرة او قبل عشر صلوات على عدم لزوم اعادة غير صلوة الاخيرة وكذا غيره كيف ولو كان كذلك يلزم عدم صحة التمسك بالاصل فيما
تعلق الشك به في الماضي سواء كان في النقل او في الاشتراك في اللغة او في النسخ او في القرينة وغيرها وهو بديهي الفساد واما في الموضوع المستنبط من انه لو لم يكن
على التقدم من باب تشابه الازمان فليس على التاخر ايضا كما في الالسنة من كون بنائهم على اتحاد اللغات في البلاد حتى يظهر خلافه وكذا في الازمنة المتوالية ففي عرفنا ان خبر
كان بكذا كان بناؤهم على كونه في السابق ايضا كذلك حتى يظهر خلافه كاللغة في الحقائق الشرعية وغيرها انما يكون من باب اصالة عدم النقل لانه في السابق لو كان لكذا
فهو المطلوب والا يلزم النقل ولا يكون من باب التشابه او الاستصحاب القهقرائي لصريح الاخبار في اليقين السابق والشك اللاحق وعدم بناء العقلاء عليه ومن
صور اصالة التاخر الشك في بدو المنقولات ومنها القطع بكون اللفظ موضوعا لهذا المعنى في العرف مع الشك في حدوث هذا الوضع في اللغة سواء كان حدوث
هذا اللفظ في اللغة مشكوكا او مقطوعا لكن مع الشك في انه كان مهملا فيها او موضوعا لكن مع الشك في كون هذا المعنى في اللغة معنى حقيقيا مجازا من حيث هذا
اللفظ بل مع القطع بعدم هذا المعنى في اللغة كالاركان او الشك فيه او القطع بكونه موجودا فيها لكن مع القطع بمجازيته او الشك في الحقيقة والمجازية واما صورة القطع
بكون هذا المعنى معنى حقيقيا في اللغة مجملا من حيث اللفظ فتكون اصالة التاخر معارضة باصالة عدم الاشتراك او عدم تعدد الوضع لان نفي هذا اللفظ عنه في اللغة
واثبات لفظ اخر له اما ان يكون اللفظ الاخر مع الوضع اخر ايضا ام لا وعلى الاول يلزم الاشتراك فيه وهو الامر الاول وعلى الثاني يلزم الامر الثاني مع الترادف ان
بقي في العرف والنقل ان لم يبق وكذا صورة القطع بكون هذا اللفظ موضوعا في اللغة لغير هذا المعنى مع الشك في وضعه لهذا المعنى فيها لا فاصالة التاخر تقتضي نفيه عنه
في اللغة ويعارضها اصالة عدم الاشتراك واصالة عدم النقل الكلي لكن الاول مقدم لكثرتها وكذا صورة القطع بكون هذا اللفظ موضوعا في اللغة مع الشك في كونه
موضوعا لهذا المعنى حتى يكون الوضع متعددا او لغير هذا المعنى حتى يكون متاخرا فاصالة عدم تعدد الوضع مع استصحاب بقاء المؤانسة الحاصلة من الوضع الاولي على فرض
لغير هذا المعنى يقتضي التقدم ووضعه لهذا المعنى في اللغة واصالة التاخر تقتضي التاخر ونفي وضعه لهذا المعنى في اللغة والاول مقدم اذا لم يحصل القطع بكون هذا المعنى
معنى حقيقيا للفظ مجمل بينه وبين لفظ اخر والا فيعارضها اصالة عدم الاشتراك على جعله له واصالة عدم تعدد الوضع على فرض جعله له واصالة عدم تعدد الوضع على
فرض جعله للفظ اخر كما مر فتدبر **المقام التاسع** في نفي حجية الاستصحاب في اللوازم فاعلم ان اللوازم قد يكون شرعيا كنجاسة الثوب لورود البول وقد يكون عقليا
كتحقق الطبيعة بعد حصول الفرد وقد يكون عاديا كالاحراق للنار وعلى اي منها اما ان يكون نفسه وجوديا كنجاسة الثوب من البول او يكون عدميا كعدم الاباحة
بعد ورود الوجوب وعلى اي منها اما ان يكون الملزوم وجوديا كورود البول على الثوب او عدميا كعدم كرية الماء لتنجسه بملاقات النجاسة وعلى اي منها ففي صورة
العلم بحدوث الملزوم يحكم بترتب لازمه والا لم يكن لازما وفي صورة العلم بعدمه يحكم بعدمه من حيث هذا الملزوم كالعلم بعدم البول فيحكم بعدم نجاسته البولية لا
النجاسة المطلقة ولو من الدم لكون اللازم عاما وفيما شك في حدوث الملزوم كالشك في عروض الجسم المايع يحكم بعدمه وبعدم لازمه فيما كان حدوث الملزوم مستلزما
لحدوث اللازم وكذا الشك في حدوث اللازم الخاص بعد القطع بحدوث شيء كالشك في وجوب الشيء او اباحته بعد البلوغ للقطع بحدوث حكم بعده مع الشك في
احدهما ومنه يحصل الشك في تعيين اللازم اعني بقاء البرائة الاصلية من العقاب على الترك وعدمه فيستصحب البرائة وهو لازم الاباحة ولا يجري في الملزوم اعني عدم الوجوب
لكونه شكا في الحادث ومثله عروض الجسم المايع على الثوب فيشك في بقاء الثوب على الطهارة فيستصحب وهو لازم الماء ولا يجري في الملزوم اعني عدم البول لكونه شكا
في الحادث واما في صورة العلم بحدوث شيء مع الشك في تعيينه ولم يكن الحكم بالمعين موجبا للحدوث لانه لما كان موقوفا عليه كاستعمال اللفظ في معنى مع الشك في الحقيقة
والمجاز فان القطع حاصل باحدهما مع الشك في التعيين ولم يكن الحكم بالمجازية موجبا لحدوث العلاقة والوضع النوعي بل يتوقف عليهما لان التسمية قبل وضع الالفاظ
كان بين بعضها مجاورة ومشابهة وغيرهما دون بعضها كتسمية الابن باسم المجاور لامر حسن فان المجاورة لامر كانت حاصلة قبل الاسم والوضع له وكذا مشابهته
لطفل اخر كانت حاصلة قبل الاسم والوضع فاذا شك في استعماله لامر في الحقيقة والمجاز الحكم بمجازيته لا يوجب حدوث العلاقة والوضع النوعي والحكم بالحقيقة
لا يوجب فيهما فالشك في العلاقة والوضع النوعي في المعنى المستعمل فيه المشكوك شك في الحادث لان العلاقة ان كانت بين هذا المعنى والمعنى الحقيقي كانت قبل
الوضع وكذا الرخصة النوعية في استعمال اللفظ في المعنى المناسب للموضوع له قد حصل من الواضع والشك فيه انما يكون في الاندراج في انه من المعاني التي كانت
لها مناسبة للموضوع له حتى كان من المجازات او لا حتى يحصل صحة الاستعمال بالوضع ومعه لا يصح التمسك باصالة عدم العلاقة وعدم الوضع النوعي حتى يحكم
بالحقيقة كما يقول به السيد المرتضى بل اللازم في الشك في الحادث والشك في الاندراج التوقف ومعه يبقى اصالة عدم حدوث الوضع للمعنى المشكوك
سليما عن المعارض اذا عرفت ذلك فنقول هل الاستصحاب في اللوازم حجة ام لا ان كان فيما ذكرنا فلا ريب في حجيته فيما قلنا لكونه مسبوقا بالعدم الاصلي او
الوجود مع الشك اللاحق من الجنس والفصل ويشمله ادلة الاستصحاب ولا ريب في عدم حجيته ايضا فيما قلنا لكونه شكا في الحادث كما قلنا وان كان المراد هم اللوازم

في عدم حجية الاستصحاب في اللوازم

العادية كالشك في بقاء زيد لان لوازم العادية وجوده من الاكل والشرب في الحركة وهكذا كلها خلاف الاصل او علم بها كالشك في تولد الولد فانه هل يصح التمسك
تولد ولده باستصحاب عدم الاكل وعدم الشرب في الحركة وهكذا فيحكم بعدم بقاء زيد في الاول وعدم ... في الثاني او لا يصح فالحق انه في الاول بناء العقلاء والعرف والشرع
على العمل باستصحاب الملزوم في الوجود وان كان واحدا عن بقاء زيد من غير الالتفات الى استصحابات لوازمه وان كان لا تحقيق في الثاني يجري الاستصحاب في الملزوم
اعني عدم تولده لكونه مسبوقا بعدم الاصلي ويلزمه نفي لوازمه كالاكل وغيره **المقام العاشر** في نفي حجية الاستصحاب في ماهيات الالفاظ والعبادات من حيث
تشخيص الوضع والحكم كالشك في ان الامر موضوع للطلب المتعلق بالطبيعة من حيث هي او مع المرة او مع الفور وفي ان الصلوة كانت موضوعة لخمسة اجزاء من حيث هي او ستة (اما الاول)
فالقول بان الالتفات الى الطبيعة متيقن والاصل عدم الالتفات الى الزائد من المرة وغيرها غير صحيح في المركبات العقلية لوجوه الاول انها مركبات عقلية
من الجنس والفصل وهي بسائط خارجية عند العرف كالماء المركب من العناصر الاربعة ويكفي لها التفات واحد من غير الاحتياج الى ملاحظة الاجزاء بل بما يتحقق الوضع وكان الواضع
جاهلا بالاجزاء وحينئذ الالتفات الواحد يقيني والشك انما هو في الملتفت اليه وهو شك في الحادث ومعه لا يجري الاصل الا ان يمنع كونها بسائط خارجية
الثاني ان على فرض تسليم الاحتياج الى الالتفاتين لا دليل ان المتيقن هو الطبيعة القابلة للمرة ولا بشرط وبشرط لا وهو حينئذ لا بد له من ملاحظة فصل من فصول
الثلثة من حيث هي او بشرط لا او ... والشك انما هو في تعيينه فيشك في الحادث ولا يجري الاصل لا يقال بالطبيعة لا بشرط يكفي الالتفات الى الطبيعة وعدم الالتفات (شئ او بشرط شئ)
الى غيرها من المرة والعموم بخلاف الاخريين لانا نقول هو التفات الى الطبيعة الجملة ولا بد من الالتفات باحد الفصول الثالث ان على فرض الجريان لا يكون
دليل على اعتبار هذا الاصل لما الاجماع ففي المسئلة خلاف بين الاصحاب واما بناء العقلاء فعلى التوقف جزما واما الاخبار فلمنع انصرافها
الى المركبات العقلية وقال البعض بجريانه في المركبات الخارجية كالصلوة والدار لاحتياج كل جزء الى التفات الواضع اذا شك في التفاته الى جزء
اخر يجري اصالة العدم بل مطلقا ما لوحظ فيه التركيب من جانب الواضع والحق عدم جريانها فيها كالمركبات العقلية لكن يرد عليه ان الخمسة المتيقنة
مشكوكة في انها بشرط شئ او من حيث الجزئية او من حيث النفسية يكون الموضوع لها الخمسة لا بشرط ولا متيقن في البين القطع حاصل بلحاظ الواضع
احدها فيكون شكا في الحادث ولا يجري الاصل كالمركبات العقلية وثانيا بعدم الدليل على اعتبار هذا الاصل لان العقلاء والعرف فيما شك
في تركيب الموضوع له من خمسة اجزاء او ستة مع علم القائل يكون بناؤهم على الاجمال في الجزء المشكوك والاحتياط في العمل واما الثاني اعني من حيث
تشخيص الحكم والمطلوب في الشك في العبادات والمعاملات نجد ان الاصل فيها النفي لزوم المشكوك يتمسك على وجوه اربعة الاول استصحاب عدم جزئية
هذا الجزء المشكوك يتمسك على وجوه اربعة الاول استصحاب عدم وجوب هذا الجزء المشكوك قبل البلوغ والجواب عنه من وجوه الاول عدم
المستصحب لان عدم وجوب هذا الشئ في حد ذاته لم يكن حكما بل الكلام انما هو في وجوبه جزءا في هذه العبادة واستصحابه موقوف على اثبات نفي
الجزئية ونفي وجوبه في العبادة قبل البلوغ واثبات نفيه قبل البلوغ موقوف على وجوب الصلوة قبل البلوغ والمفروض عدمه لذا لو فرض وجوبها لو
كان هذا ايضا مشكوكا وعدم وجوب ادخاله في الصلوة قبل البلوغ انما هو لاجل عدم وجوب الصلوة قبل البلوغ كما لم يكن واجبا لم يكن مباحا
ايضا وبعد البلوغ نقطع بحدوث الحكم فيه بالنسبة الى هذه العبادة اما من وجوب ادخاله فيها او تحريمه فيها او باحته كان الاصل عدم الوجوب فكلا
علم الاباحة ومعه يلزم نفي جميع الاحكام منه والتمسك به في بعض دون بعض تحكم واللازم فيه التوقف الثالث انه استصحاب العدم معارض باستصحاب
بقاء التكليف وكلاهما معلولان لعلة ثالثة وهي احتمال اصل التركيب الثاني استصحاب اللزوم الثالث استصحاب الصحة كما في المتيمم لو وجد الماء بين الصلوة
وجوابهما قد مر في اصالة البرائة في الشك الاشتغالي الرابع اصالة عدم الدليل وهو فيما كان اطلاق في البين مع تحقق الصدق الذي ... على مذهب صحة
التمسك بالاطلاق من عدم ورود ما يوهم عليه يكون راجعا الى اصالة عدم التقييد وهو صحيح واما مع عدم الاطلاق فعلى مذهب الصحيحي لا يصح لما مر في
اصل البرائة من عدم جريانها اولا ومعارضته في هذا القسم بالاحتياط بما حصل القطع به بعد الدليل مع الاجمال في الدلالة او الارادة ثانيا مع كون
الاحتياط اقوى وكذا لا يصح التمسك باستصحاب وجوب جزء المركب بعد انتفاء وجوب التركيب لعدم امكانه اولا لان وجوبه تبعي موقوف على وجوب المركب
والموقوف على امكان ايجاد المركب بنفي الموضوع فانتفى التكليف والاصل البرائة من وجوب اتيان الجزء في نفسه نعم لو كان المركب من الواجبات المقدمة
كالوضوء يجب اتيان ما بقي من الاجزاء من باب قاعدة الاشتغال بالاصل في المقدمة واستصحاب بقاء تكليفها وكذا يجب اتيان ما يحتمل البدلية كالتيمم
هنا للاصلين المذكورين **المقام الحادي عشر** في ان المستصحب قد يكون تنجيزيا ان استجمع الشرائط وقد يكون فرضيا وتعليقيا كالمجتهد بالملكية
تقليده تعليقا على تحقق الفعلي ومنجزا عند حصول الفعلي وهكذا استصحابه منه الاستصحاب قبل ايجاد الافعال المشكوكة الصحة لئلا يلزم اللغوية مثلا
لو حصل الشك في ان الطمانينة هل تكون واجبة في الصلوة ام لا فقبل ايجاد الصلوة لم يكن بقاء التكليف مشكوكا لكن نقطع بانا لو فرضنا ايجادها
مع عدمها يكون تعبد بايجاد ما بدا وارتفاع التكليف محل الشك فيجب الاتيان ثانيا معها ويلزم من عدم صحة التمسك به قبل الفعل لغوا وعلى الاول
ثانيا مع الطهارة **المقام الثاني عشر** في حجية الاستصحاب في الموضوعات المستنبطة وهو اما ان يكون عدميا صرفا كاصالة عدم الاشتراك او
متضمنا الوجود كاصالة عدم النقل واما الوجود الصرف فلم نجد الكلام فيه مرة من حيث تشخيص الوضع كما ذكرنا ومرة من حيث تشخيص المراد كاصالة
عدم القرينة واصالة عدم التقييد واصالة عدم التخصيص واما مثالها من حيث نفي التحريف كاصالة عدم الزيادة واصالة عدم النقصان وفي الاول حجة بلا
اشكال والدليل عليه امور الاول الاجماع القطعي من العلماء واهل اللسان الثاني بناء العقلاء الثالث الغلبة لان موارده لا تخرج من الغلبة كاصالة
ما ذكرنا من حيث ... الحكم الشرعي مع ان بناءها ليس في حقهم مشتغلا بل المنع انما هو لكونهم غالبا في ابواب الاحكام والغلبة انما تكون منشا للانصراف
في المطلقات لا في العموم مع انه لا فرق بين باب الحكم او المستلزم للحكم وكذا في الثاني والثالث حجة بلا اشكال بعين ما ذكرنا الا في اصالة عدم النقصان فان

اصالة

اصالة العدم فلا يشملها الاخبار وحجيتها انما يكون من باب العرف والغلبة واما الكلام في ان حجيته هل يكون من باب الوصف او من باب السبب فسيجئ الكلام فيه المطلب
الثالث في الالفاظ الدالة على المستصحب وبيان صحة التمسك بالاستصحاب من حيث الدليل الدال على المستصحب انه يصح مطلقا او على التفصيل اعلم ان الدليل الدال
على المستصحب اما ان يكون شموله لحال الشك بسبب ... الحال او الوصف وامثاله او غيره مشكوكا ومجملا سواء كان اجماله بذاته كالادلة اللبية من الاجماع
والضرورة والسيرة وامثالها او اللفظية المجملة كالمطلقات المشككة بالمصداق الاجمالي او الواردة في مقام حكم اخر وغيرها او كان بسبب وجود المعارض المساوي وهذه
القضية تسمى مجملة ومهملة ويصح التمسك بالاستصحاب والشك فيه من باب الشك في المقتضي لما مر من عدم الفرق بينه وبين الشك في المانع واما ان يكون دليلا لفظيا
كان شموله لحال الشك مبينا كالعمومات والمطلقات المتواطية وهو على قسمين لانه اما ان يكون الحكم ثابتا لنفس الموضوع خاليا عن القيد في الكلام مطلقا من حيث هي
كقوله عليه ... رسول الله والماء طاهر والبول نجس وامثالها وهذه القضية تسمى مطلقة يصح التمسك بالاستصحاب فيه من باب الشك في حدوث المقيد والمخصص والنسخ
باصالة عدمها وهذا الاستصحاب في تشخيص المراد من اللفظ ولا يحتاج الى التمسك به من باب اقتضاء المقتضي لثبوته باطلاق اللفظ الاجتهادي واما ان يكون مع قيد في
الكلام وهو اما ان يكون قيدا تعليليا كقوله هذا الماء نجس لتغيره بالنجاسة وهذا يصح التمسك بالاستصحاب فيه في بعض صوره ولا يصح في بعض الصور كبقاء ... كون
حدوثه علة للحدوث وكذا بقاؤه لانه بانتفائه ينتفي الحكم ولا يحتاج الى الاستصحاب فيه كما مر في السابق واما ان يكون قيدا للموضوع جزءا وشرطا او مانعا كالحائض
حكمها كذا والماء المتغير حكمه كذا او قيدا للحكم كقوله اكرم زيدا قائما من الحال والتميز وغيرهما مما دل على تعيين الموضوع ساكتا عن حكم غيره نفيا واثباتا وهذه القضية
تسمى مقيدة بالتقييد المرادي لا يصح التمسك بالاستصحاب بعد زوال القيد لارتفاع الموضوع الا في الشك في زوال القيد اما بالنسبة الى غير هذا القيد كالازمنة
والامكنة وسائر الاحوال فان كان الدليل بالنسبة اليها مجملا تكون القضية مجملة وان كان الدليل مبينا يكون القضية مطلقة او يكون القيد دالا على كون الحكم
مغيا بغاية تامة الحكم بعد الغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن والماء طاهر الى ان يعرض البول والنساء منهيات عن الصلوة ما دام كونها حائضة وهذا لا
يصح التمسك بالاستصحاب بعد حصول الغاية لارتفاعه بنفسه وثبوت نفيه بالدليل الاجتهادي اعني المفهوم المعتبر الا ان يكون الشك في حدوث الغاية من البول
والطهر فيصح من باب الشك في حدوث المانع وهذه القضية تسمى مقيدة بالتقييد الحكمي واما ان يكون القيد دالا على كون الحكم على الدوام والاستمرار كالحرام الى
يوم القيمة وهذا لا يحتاج الى الاستصحاب لثبوته بصريح الدليل وهذه القضية تسمى مؤبدة ومستمرة فالقضايا من حيث الدليل خمسة مجملة ومطلقة ومقيدة
بالتقييد المرادي والحكمي ومستمرة اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا بد من ذكر حكاية وقعت بين السيد الجليل بحر العلوم وبعض اهل الكتاب في ذي الكفل حيث تمسك بعض
اهل الكتاب في ابقاء نبوة موسى بالاستصحاب واجاب السيد الجليل بما اجاب جناب الرضا عليه السلام في جوابه بما يليق وهو ان المستصحب ان كان هو موسى الذي اقر بنبوة نبينا
فارتفع قطعا والا فنبوته في الاول ممنوع وعلى المدعي الاثبات واجاب الخصم بان موسى بن عمران شخص واحد معلوم نحن وانتم متفقون على نبوته والاصل بقاؤها
وعليكم بابطال دينه واجاب بعض المحققين بعدما حكيت هذه الحكاية بان القدر المتيقن الثابت هو مطلق النبوة اعني النبوة في الجملة وهي كلية قابلة لان يكون ممتدة
ومستمرة بان يكون الدليل الدال عليها انه نبي الى يوم القيمة وقابلة لان تكون مقيدة بان يكون الدليل الدال عليها انه نبي الى زمان محمد او الى مائة سنة وقابلة
لان تكون مطلقة بان يكون الدليل الدال عليها انه نبي وجاز ان يكون المقام من الثاني وارتفعت بذات الدليل من غير احتياج الى عروض المانع للدليل من النسخ فيتمسك
به مدعي لا بد له من اثبات كون اللفظ الدال على نبوة موسى مطلقا او مستمرا حتى يصح له التمسك لانه ان كان الدليل الدال عليها مطلقا او مستمرا فتثبت النبوة
المطلقة ويصح التمسك بالاستصحاب لكن الغالب فيها ارادة الاطلاق وعدم النسخ وحيث كانت مجملة فلا يصح التمسك بالاستصحاب الا ان مدركه في مقابل الخصم الاستقراء
لعدم تسليمه الاخبار ولا يتم الاستقراء هنا مثلا لو الحيوان مشكوك في انه يكون من نوع عمره كان سنة واحدة او مائة سنة فلا يصح التمسك بابقاء المشكوك الى مائة سنة
لجواز كونه من نوع كان عمره سنة نعم لو ثبت كونه من الثالث اعني المطلقة فيصح لغلبة ارادة الاطلاق منه ويلحق الفرد المشكوك بالاعم الاغلب مع ان الاستقراء هنا
على خلاف المطلوب لان الغالب في نبوة الانبياء كان مقيدا الى زمان خاص مع ان حجية الاستصحاب في هذه المسئلة محل تامل لانه مقتضى عموم الاخبار هو بقاء الحكم
السابق مطلقا وان لم يكن مظنونا في نفسه كما يستفاد من كلام المجيب بناء على هذا الكلام لانا نقول التمسك بالاخبار موقوف على تسليم الخصم ومعه يثبت النبوة ويرتفع
التمسك بالاستصحاب لان ادعاء النسخ مستلزم لتسليم الاطلاق والا لم يكن نسخا لانا نقول نحن لم ندع النسخ بل نقول ان موسى عليه السلام في الان لم يكن نبيا سواء كان من
باب ورود النسخ او من باب عدم شمول الدليل كقوله انه نبي الى زمان محمد صلى الله عليه وآله فعلى المدعي اثبات الاطلاق ونفي ورود النسخ انتهى موقع كلام هذا المجيب وهذا غاية النقض
من جانبه لكن الحق انه وان حقق تحقيقا لطيفا في الرد على الضال المستدل بالاستصحاب الزامه ان كان قاصرا في الفهم الا انه لم يكن جوابا حقيقة من وجوه الاول ان
المتمسك بالاستصحاب يقول بحجيته من باب بناء العقلاء والسيرة المستمرة من الادم الى الخاتم بل في الحيوانات من كون عمل الكل كافة مسلما حتى من الانبياء والائمة
كالنبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام على اليقين السابق سواء كان حاصلا من القضية المجملة او المطلقة او المقيدة او المستمرة وعدم الاعتناء بالشك الى ان يعلم الزوال من غير ملاحظة الدليل
على الحكم وعدم الفرق بين الشك في المقتضي وحدوث المانع وكذا عموم الاخبار على مذاق الخصم عند السيد الجليل من تسليم صدق الاخبار وقول النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام فمقتضاها
الحكم بنبوة موسى عليه السلام في زمان الشك الى ان يعلم الزوال فعلى المدعي ابطاله باثبات النسخ او ارتفاعها او القول بالاستقراء وكون الاغلب هو النبوة المقطعة غاية ما في الباب
افادة الظن وهو لا يكفي في المسئلة الكلامية ومثال الحيوان فاسد لانه لا يقال يكون حجيته بالاستقراء بل بناء مع انه في الحيوان كذلك لانه لو علم بوجود حيوان في
هذا المنزل وطريقه من غير تشخيصه بانه عمره عشر ساعات او مائة فذهب ثم عاد بعد حين من سنة يكون بناء العقلاء على بقائه حتى نعلم زواله الثاني انه لو لم يصح
في هذا القسم يلزم عدم حجيته مطلقا وذلك لان سبب الشك في شمول الدليل لموضع الشك نفيا واثباتا وسكوتا الاجمال القضية وهذا جار في الاستصحاب
في اللبيات والقضايا كالاجماع بل اولى للعلم بعدم الاجماع في محل الشك فيلزم منع الاستصحاب في حال الاجماع كالغزالي وكذا في الشك في المقتضي باعتبار اجمال الدليل
والشك في شموله لحال الشك واجماله كالمشكك بالمصداق الاجمالي او باعتبار المعارض المساوي مع عدم الغلبة بارادة الاطلاق منه وما سلمه في القضية المطلقة

انما هو في التواطي لا يشمل حال الشك ويحتاج الى اصالة عدم النسخ وغيره لا يحتاج الى الاستصحاب لان مطلق التواطي يشمل حال الشك ويكفي والثاني انما هو في عرض النسخ والتقييد ان بلوغ الغاية والاصل عدمه وهذا الاستصحاب عدمي نحو الالفاظ يعبر عنه باصالة عدم التخصيص والتقييد لامثالهما وفي غيرها يسمى باصالة عدم حادث المانع ولا تكون حجيته محل النزاع كما مر في اول الاستصحاب الثالث انه لا ريب في وجود الالفاظ الدالة على الاحكام في شريعة موسى ع وكان بعضها مطلقا ويصح معه التمسك باصالة عدم النسخ وبالعرض ثابت نبوة موسى ع الرابع سلمنا عدم الحجية لكنه يكون مرجحا في المحذور كما في المقام لعدم امكان الطرح والجمع والترجيح والتخيير ولا ريب ان عمل العقلاء على العمل بما كان عليهم من الطرحين احتمالا مر اصالة لعدم بما كان المنكر منكر النسخ النبوة كما هو الظاهر منه واما لو كان منكرا للنبوة الخاصة فلا يصح لمنعه بما ذكره لاصالة التاخر مع ثبوت اقتضاء الدليل الى الحد والشك انما هو في بلوغ الحد والاصل عدمه كما في الشك في حدوث المانع ولا خلاف ولا اشكال فيه وتحقيق جوابه اثبات نبوة محمد ص بالمعجزات الباهرة منها الكتاب العزيز وعلى المنكر اتيانه بمثله

المطلب الرابع في شرائط الاستصحاب منها بقاء الموضوع سواء كان مفردا كزيد فيما كان هو بذاته موضوعا للحكم او مركبا كالماء المتغير بنجس والمراد من الموضوع هو موضوع حكم المستصحب لا موضوع الاستصحاب اعني المستصحب وان كان حكما كاستصحاب الوجوب مثلا والا يلزم الدور او نفي حجية الاستصحاب لان استصحاب الحكم كالوجوب لو كان موقوفا على بقائه في نفس الامر يقينا فيلزم الثاني للعلم ببقائه ح وعدم الشك فيه حتى يجري الاستصحاب ولو كان موقوفا على بقائه وان كان بالاستصحاب فيلزم الاول لان استصحاب الوجوب موقوف على بقاء الوجوب بالاستصحاب وهو دور والمراد من بقاء الموضوع لا يكون هو البقاء في نفس الامر يقينا والا يلزم في صورة الشك في بقاء الموضوع ع كالتغير عدم صحة التمسك باستصحابه واستصحاب حكمه ويلزم منه على الاول نفي حجية الاستصحاب في الموضوعات الصرفة لان ترتب الحكم ح موقوف على العلم ببقاء الموضوع ولا يكفي استصحابه واستصحابه من دون ترتب الحكم لغو بل المراد انه يشترط في استصحاب الحكم عدم ارتفاع موضوعه ليكون الحكم ثابتا للموضوع وبعد ارتفاع الموضوع يكون ابقاء الحكم فيه ابقاء للحكم بلا معروض وفي موضوع اخر يكون استصحابا لا مستصحب فلا بد ان يكون باقيا بالدليل سواء كان استصحابا او غيره اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاسم قد يتبدل بمحض التغير في الاصطلاح من دون تغير في الموضوع وقد يتبدل بسبب التغير في الموضوع بانتفاء جزء او شرط او قيد للموضوع المركب لفظا ومعنى او مركبا خارجيا او عقليا او المشكوك في كونه قيدا للموضوع او من غيره او علة او من المقارنات اما الاول اعني ما كان التبدل بمحض التغير في الاصطلاح فلا خلاف ولا اشكال في عدم تبدل الحكم به باتفاق المخطئة والمصوبة سواء قلنا بتخصيص الخطاب بالمشافهين او بالتعميم لما عرفت من اتحاد حكم الله وتبعيته للموضوعات المسمى بالاصطلاح الموجود في زمان الخطاب لا الاصطلاحات المتجددة بعده كيف ولولا ذلك يلزم الهرج والمرج من كون الكلب نجسا فاذا اصطلح المصطلح اسم الشاة صار طاهرا واما الثاني ففيما كان المتعلق مركبا لفظا ومعنى كالماء المتغير والمطلق والمضاف والحايض والمستحاضة والنفساء والجنب والمطهر والمحدث والمسافر وحكمه كذا وفيما كان المتعلق مركبا خارجيا كالفرد بالخصوص كذبح اضحية الشاة المخصوص وصوم يوم المخصوص والشجر المخصوص والملك المخصوص والدار المخصوص وامثالها فان علم انتفاء القيد في الاول كالتغير والاطلاق والاضافة وهكذا وفي الثاني الشاة المخصوص واليوم المخصوص وهكذا ينتفي الحكم من حيث هذا الدليل قطعا لانه يتعلق بالمركب وجزئه او شرطه انتفى وبه انتفى التركيب فينتفي الحكم ويكون الباقي هو جزء اعني الماء في الماء المتغير وح لو استصحب حكم الثابت المركب فقد ارتفع قطعا لارتفاع المركب وعدم امكانه ولو استصحب في الاول حكم الثابت للماء المتغير من حيث هو وفي الثاني الشاة من حيث هو فلم يثبت الحكم للماء والشاة من حيث هو حتى يستصحب بل هو كالحائضية بعد ارتفاع الحيضية كبعد العشرة يندرج تحت عمومات المثبتة للتكاليف من الصلوة والصوم وامثالهما كجواز الوطي وغيره فيثبت لها حكمه ولو لم يكن له دليل او كان لكن لا يشمله لا نص له الى غيره فيرجع الى القاعدة ففي الماء يحكم بالطهارة لاصالة الطهارة وفي الشاة يحكم بعدم لزوم اضحية شاة اخرى لاصالة البراءة وهكذا ولو شك في بقاء القيد وارتفاعه كالتغير والحيضية فيمن رأى الدم بعد ايام العادة فيستصحب القيد فيقال انه ماء متغير وحايض بالاستصحاب فيستصحب حكمه واما في صورة الشك في كونه قيدا للموضوع او من غيره او من المقارنات فلم يكن له دليل بعينه فبعد العلم بانتفائه لا يصح الاستصحاب الا ان استصحب الحكم الثابت لنفس الماء من حيث هو ثم يثبت بوجود كون الموضوع الماء مع القيد وان استصحب الحكم للماء المتغير فقد ارتفع التغير نعم ان حصل الشك في ارتفاع القيد المشكوك كالتغير يصح استصحاب بقاء التغير ثم استصحاب حكمه كما مر هذا فيما كان موضوع الحكم مركبا لفظا ومعنى او مفردا لفظا ومركبا خارجيا معنى فلا خفاء في ارتفاع جزئه او شرطه وبقائه غالبا وبتزح حكمه واما فيما كان موضوع الحكم مفردا لفظا ومركبا عقليا معنى كالكلب والبول والدم وامثالها بناء على جواز تعلق الحكم بالطبايع المركبة من الجنس والفصل المنتزع من الصورة الجسمية والصورة النوعية فقد يحصل التغير في الموضوعات ويتبدل الاسم لكن فيه خفاء في بعض الصور من حيث انتفاء الصورة النوعية والحقيقة وبقائها وبذلك يحصل الشك في تغير حكمه ذاتيا كان الحكم كصيرورة الغايط والدم النجس جزوا بعض الحيوانات يعبر عنه في الفارسي او اللبن جبنا او عرضيا كصيرورة الخشب المتنجس فحما والتراب المتنجس لبنة او خزفا والحنطة المتنجسة طحينا ثم خبزا او مجانا قال المحقق القمي ره ان كان المناط هو التغير في الموضوع باي نحو كان فيلزم في تبدل الحنطة النجسة طحنا او خبزا واللبن جبنا او بهما الحكم بطهارتها وهو باطل جزما وان كان المناط تبدل الحقيقة فما الدليل عليه ثم ما معيارها فقد تراهم يحكمون بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة الخمر اذا انقلب خلا وتبدل العذرة حما الى اخفي من تبدل الخمر بالخل فما الفرق وان لوحظ فيه تبدل الاثار بالمرة من اليبوسة والرطوبة والحرارة والبرودة وامثالها ففيه عرض عريض لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن بانتفاء المعيار تبدل الحقيقة عرفا لا محض تغير الاسماء وهذا فيما كان مقتضى الحكم الحقيقة كالعذرة والكلب فيها ذاتها نكانه قال الشارع الكلب نجس ما دام كلبا ثم قال والحق بعض الفقهاء المتنجس كالخشب بالنجس بالاولوية وفيه نظر فان من الظاهر ان نجاسة الخشب ليس لانه خشب لكي يجب بل لانه جسم وهذا المعنى لم يزل والحاصل ان الحقائق المتخالفة عرفا كالعذرة والتراب والرماد لها احكام مستقلة متوافقة ومتخالفة واما المتحول في ماهيته كالطحين المحنطة او مصنوعها كاللحم المطبوخ والخبز ونحو ذلك فلا يتبدل حقيقتها عرفا بل لا تبدل حقيقة فما ثبت تبدل حقيقته عرفا فينتفي حكم الاستصحاب لثبوت التعارض بعموم ما دل على طهارة التراب والدود والملح وحليتها يعارض استصحاب النجاسة والاستصحاب لا يعارض الدليل مع ان حصول الظن بالبقاء ممنوع ودلالة الاخبار عليه واضحة ولو تنزلنا عنه حكم بعدم جواز نقضها فيما حصل الجزم بالاستحالة العرفية فيحكم بانقطاع الاستصحاب فيه وما

والثوب المخصوص ع

والكلب ملحا ع

حصل

حصل الجزم بعدمه فيجري وما حصل الشك فيرجع الى سائر الادلة ثم الى الاصل ومما ذكرنا يعرف الكلام في الانتقال مثل دم الانسان الى بطن القمل وههنا وان كان تبدل الحقيقة في غاية البعد والخفاء لكن اطلاق دم الحيوان الغير ذي النفس على هذا الدم يوجب الحكم بالطهارة ففي الحقيقة يرجع الكلام في مثال ذلك الى وجود المعارض لا عدم امكان جريان الاستصحاب ولذا توقف بعض المتاخرين في افادة تغير الموضوع تركا للعمل بالاستصحاب انما نقلناه ليفهم موارد الخلاف منها ما قال فيما كان مقتضى الحكم هو الحقيقة فكان الشارع قال الكلب نجس ما دام كلبا لان جميع الاحكام المتعلقة بالموضوعات كذلك لان الموضوع هو الكلب وهو مركب من الجنس والفصل فلم يثبت للجنس الموجود فيه من حيث هو ولانه ما دام كلبا فاذا انتفت الصورة النوعية لم يكن كلبا فلا يشمله دليله ويحتاج الحكم الى دليل اخر وان كان الاول لا وبه يبين ان المراد لم يكن محض التغير بل تبدل الجزء للموضوع كالصورة النوعية في الكلب وهو امر خفي وبه ظهر ما في كلامه وان كان المناط تبدل الحقيقة فما الدليل الا الدليل عدم شمول الدليل له ومنها قوله بنجاسة الخشب لعله لانه خشب بل لانه جسم وهو لم يزل لان نجاسة الخشب ليس بما هو عرضي باعتبار عروض الملاقاة للنجاسة ولا ريب ان الملاقاة عارضة للافراد المخصوصة الملاقية لا للاجسام الموجودة في الافراد الخاصة ففي الخشب الخاص هو ملاق لا الجسم الموجود فيه و الخشبية ارتفعت في بقاء الجسم المطلق في صورته فحما ورمادا غير نافع لان الحكم لم يثبت له ومنها في قوله فما ثبت تبدل حقيقته عرفا فينتفي حكم الاستصحاب لعموم ما دل على طهارتها وحليتها باستصحاب النجاسة لان بعد تبدل حقيقة الموضوع لا يجري الاستصحاب لانتفاء موضوعه ولا استصحاب النجاسة لما تم لم يكن تعارض اصلا وقوله مع ان حصول الظن فيه ان المناط لم يكن على الظن بل على بقاء الموضوع والمفروض انتفائه وقوله مع الجزم بعدمه فيجري فيه ان مع القطع ببقاء الموضوع فالحكم باق يقينا لا يحتاج الى الاستصحاب وقوله مع الشك فيرجع الى سائر الادلة فيه ان في صورة الشك في البقاء يرجع الى استصحاب بقائه لعموم حجية الاستصحاب في الموضوعات ومعه يستصحب حكمه والا يلزم لغوية استصحاب الموضوعات وعلى فرض عدم التسليم جريانه فيما كان الموضوع مشكوكا من انه كلب في الحقيقة او غير كلب فيه لا يرجع الى الادلة بل يرجع الى الاصل ومنها قوله في دم القمل وان كان تبدل الحقيقة في غاية البعد لكن اطلاق دم الحيوان غير ذي النفس الخ فيرجع الكلام في امثال ذلك الى وجود المعارض لا عدم امكان جريان الاستصحاب فيه ان مع الشك في تبدل الصورة النوعية فيجري استصحاب دم الانسان ويترتب حكمه ولا يشمل اطلاق دم القمل عليه مسامحة لان المناط تبدل الحقيقة لا مجرد تغير الموضوع والمفروض بقاء الحقيقة الاولية ومعه لا يحصل التعارض وعلى فرض التبدل حقيقة والاطلاق دم القمل عليه حقيقة فلا يصح الاستصحاب لعدم جريانه لانتفاء موضوعه فيبقى دليل دم القمل سليما عن المعارض والحق فيما كان موضوع الحكم كليا مركبا من الجنس والفصل او فردا خاصا مركبا من الكلي والخصوصية فينتفي في الاول بانتفاء الخصوصية المستلزمة لانتفاء الكلي معه لان المتكلم لم يرد في الاول الجنس من حيث هو بل اراد الجنس من حيث كونه مركبا منه ومن الفصل المخصوص ولا ريب انه بانتفاء الفصل والخصوصية ينتفي ولو لم يكن مراده في فصل اخر وخصوصية اخرى يحتاج الى دليل ويرجع الى سائر الادلة ان كانت والا فالاصل والاشكال في ان تبدل الفصل والصورة النوعية والخصوصية فيه خفاء ففيما علم انتفائه كالرماد والملح والدود ودم القمل بالانتقال هو بتبدل المايع بالمايع في الجوف وبالانقلاب هو هو لكن في الخارج او بالاستحالة وهو بتبدل الصورة النوعية بالصورة النوعية مطلقا اما بها او لا في الجوف وخارجه فالموضوع ارتفع لارتفاع المركب بارتفاع جزئه ويرتفع هذا الحكم ويرجع في اثبات حكمه الى الادلة المثبتة للحكم الجديد ان كانت كعموم ما دل على طهارة الملح وحليته فان لم يكن او لم ينصرف اليه فيرجع الى القاعدة والاصل ايضا الطهارة وعدم الحرمة وفيما علم بقائه كالطحين والخبز واللبنة والخزف وامثالها فالحكم باق جزما وفيما شك فيه كالفحم فالاصل بقائه ثم بقاء حكمه نعم يمكن اما ان يبقى بعد تغير الصورة الشخصية مع العلم ببقاء الحقيقة كصيرورة الكلب والعذرة فحما فمنع شمول ادلة نجاسة الكلب ح متروكة وكذا منع شمول ادلة طهارة الفحم للفحم الناشي من الكلب ح في اخذ احدهما في صورة العلم ببقاء الحقيقة والعلم بالكلبية تشمله ادلة الكلب قطعا وصدق الفحمية والملاق الفحم له اما مسامحة او باعتبار تبدل الصورة الشخصية وكلاهما لا ينفي الحكم الثابت للطبيعة النوعية الكلية لا انا نقول بعد تغير الصورة الشخصية وصيرورته فحما يندرج في كلية الفحم ويقتضي دليله حكمه وح لا بد من الترجيح ان او منع انصرافه الدليلين اليه والرجوع الى القاعدة وهو استصحاب النجاسة لبقاء حقيقة الموضوع وكذا الكلام في صورة الشك في بقاء الحقيقة لوجود استصحابها وهو ح كلب حقيقة بالاستصحاب وتشمله ادلة الكلب وكذا ادلة الفحم وح لو سلم الشمول فيتعارضان والنسبة عموم من وجه ولا ترجيح ويرجع الى استصحاب الحكم وهو النجاسة وان منع الانصراف فيه ان المتبادر من ادلة الكلب هو ما كانت كليته معلومة لا بالاستصحاب والمتبادر من ادلة الفحم هو ما لم يكن كلبا ولو بالاستصحاب فيتساقطان ويرجع الى استصحاب الحكم وهو النجاسة لا يقال بعد شمول ادلة الفحم يخصص ادلة الكلب بما لم يصر فحما لانا نقول عكسه بان بعد شمول ادلة الكلب يخصص ادلة الفحم بما لم يكن حقيقته كلبا وارتكاب التخصيص في احدهما تحكم صرف لا ان يقال مع فرض الشك في بقاء الحقيقة يكون صدق الكلبية مشكوكا وصدق الفحمية معلومة وهو موجب شمول دليل الفحم له وهو اجتهاد له تقدم على الاستصحاب وهو صحيح الا ان يمنع انصراف دليل الفحم اليه هذا في الاحكام الذاتية واما في الاحكام العرضية كالملاقاة فالحكم ثابت للفرد الخاص الملاقي لضرورة كون الحكم للملاقاة وهو للفرد ويلزمه بارتفاع الفردية وصيرورته فحما او خزفا او خبزا تبدل الحكم وطهارته وهو بين الفساد لا يقال سلمنا كون الحكم للفرد الملاقي الا ان الكلي الطبيعي موجود في الفرد لضرورة وجود ما به الاشتراك في الخارج كوجود ما به الامتياز والحكم يتعلق بالمركب من الكلي والخصوصية بل يثبت للملاقي وكل منهما ملاق وبعد ارتفاع الخصوصية الفردية وما به الامتياز يبقى وجود ما به الاشتراك فيبقى نجاسته لانا نقول لو كان كذلك فبعد ارتفاع الصورة النوعية تبقى الصورة الجسمية كالرماد لضرورة عدم الانعدام كلية فكانت نجاستها باقية لان الصورة الجسمية كانت موجودة في الفرد وملاقية للنجاسة ح مع انه في الفرد وهو بين الفساد لا يقال ان الوجود انما هو للفرد بالذات وللكلي بالتبع وبعد ارتفاع ما بالذات يرتفع ما بالتبع ولذا نقول ان نفي الوجوب يستلزم نفي الجواز الموجود فيه وكذا نفي الفصل لانا نقول لو كان كذلك يلزم بارتفاع الخصوصية تبدل الحكم وهو باطل جزما مع ان نفي الوجوب يستلزم نفي الجواز فيه من حيث ارادة المتكلم لانه تعلق بالجواز في ضمن الوجوب وبعد ارتفاع القيد ارتفع المقيد لم يثبت الجواز من حيث هو ويحتاج الى الدليل وفي المقام لم يكن دليل على تعلق الارادة بالكلي من حيث هو او من حيث تقييده بالفرد والحق في الجواب ان المناط في تبدل الموضوع العرف لا التدقيقات الفلسفية وهو في تبدل النوع كالرماد يصدق ارتفاع الملاقي واما في تبدل الشخص فارتفاع

الملاقي مشكوك والاصل بقائه ثم بقاء حكمه فهو كالذاتي لا يزيد عليها دهو واضح ضرورة فيه يحق التدبر ومن الشرايط عدم وجود دليل معتبر اجتهاديا كان او من
قبيل الاسباب كشهادة العدلين وفعل المسلم ويد المسلم وسوقه وامثالها يقتضي الحكم على خلاف الاستصحاب ومعه يرتفع الاستصحاب بالاثر من الادلة الفقاهتية
التعليقية المثبتة للحكم الظاهري في مقام الجهل والشك معلقا على عدم الدليل الرافع للجهل والشك ومعه لا يجري لان شرطه اليقين السابق تعلق بالواقع و
الظاهر كلم رضاها بقاء والشك اللاحق معلقا على عدم اليقين بخلافه تعلق بالظاهر او الواقع كاليقين السابق فلو وجد الدليل المعتبر على خلافه يجب نقض اليقين
السابق لكونه مما علم خلافه ولا يكون ح جهل ولا يكون الاستصحاب باقيا حتى يكون قابلا للمعارضة وملاحظة الترجيح فلو وجد معه شيء لا يكون حجة بنفسه
وكان موجبا للظن بالبقاء لا يجوز العمل به بل يتعين العمل بالدليل لعدم جريان الاستصحاب وعدم حجية الظن المعاضد له بخلاف سائر الادلة المعتبرة فان الدليل المعتبر الاجتهادي
كالخبر الصحيح مثلا حجة بمفهوم الاية منجز من حيث الكشف عن الواقع علما وظنا ولا يكون ح جهل وعنده معارضه بمثله يكون كلاهما مندرجين تحت الاية ولكن لما كان
العمل بهما معا غير ممكن فيجب الرجوع الى المرجحات لتمييز الحق من الباطل فعند وجود الدليل المعارض لا يكون مطرحا وبما ذكرنا ظهر ما في كلام بعض المحققين من عدم الفرق
بين الاستصحاب وغيره من الادلة في اشتراطه هذا الشرط اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاستصحاب اما ان يكون لمقابله دليل ام لا وعلى الثاني يتعين العمل به وعلى الاول اما ان
يكون الدليل معتبرا سواء كان حجيته من باب الكشف عن الواقع كالدليل الاجتهادي في الاحكام او من باب السببية كشهادة العدلين ويد المسلم وفعله وسوقه في الموضوعات
او معلقا يكون اصلا فقاهتيا في مقام الجهل معلقا على عدم الدليل الرافع للجهل كاصالة البرائة والاحتياط والطهارة والحرمة والتخيير والاشتغال والاستصحاب وامثالها
اما على الاول فينتفي الاستصحاب جزما لرفع الجهل والشك فيه بسبب وجود دليل المعتبر للاجماع وبناء العقلاء ولارتفاع الاستصحاب بنفسه معه اما في الدليل
الاجتهادي فظاهر واما في الاسباب لتحرز كيد المسلم وفعله وسوقه وامثالها فلان العلم بالواقع لما كان في بعضها متعسرا وفي بعضها متعذرا وفي بعضها غير موجب لتحصيل
العلم في معايش الناس ولكونه موجبا لفسادا ومصلحة اخر جعل الشارع هذه الاسباب في الظاهر مقام الواقع من حيث هو لا من حيث الكشف عن الواقع ولا من حيث كونه
مجهولا ولا معلقا على عدم دليل بتعلقه مثبت الحكم في مقام الجهل بل الشارع جعله سببا للحكم بالتذكية والطهارة والحلية وكون ما في اليد ملكا له ولا يشترط في ترتب
الاحكام على هذه الاسباب حصول العلم او الظن بالتذكية والحلية والطهارة وعدم الخدعة والاستعارة والاجارة لعموم ادلتها وللاجماع وبناء العقلاء والسيرة من
الادم الى الخاتم بانهم محيرون ويشترون ويتصرفون فيما في يد مسلم يشترونه من دون ملاحظة كون المناط كشفه علما او ظنا من الملكية او الاعتبار وح فبعد مورد تحقق احد الاسباب كشهادة
العدلين يحصل المعتبر القطعي اعني هنا ما تحقق فيه شهادة العدلين وكلما كان كذلك فيجب ترتب الاثار بالادلة القطعية بما ذكرنا فيجب ترتب الاثار هنا وح ان
كان على خلاف الاستصحاب فلا يجري لان من هذه الادلة حصل اليقين بترتب الاثار من غير تعليق على عدم الدليل والاستصحاب علق على عدم الدليل فبعد وجود
به يقع مع انه ح اما ان يحكم برفع الاستصحاب او مقابله او بفصل ففي مقابل الشهادة باخذ الاستصحاب وفي مقابل السوق باخذ السوق والاخير تحكم وخلاف الاجماع
والثاني مستلزم لطرح الشهادة في مقابل الاستصحاب وتخصيص في ادلتها والاول خلاف الاجماع والثاني خلاف الاصل مع ان اليقين السابق واللاحق في الاستصحاب
اما ان يحمل على تعلقه بالواقعي او الاعم او الاول بالواقع والاخير بالظاهر او العكس والاخيران تحكم وتفكيك خلاف الاجماع وظاهر قوله ع لكن تنقضه بيقين مثله
مع انه يرد على حمل احدهما بالواقع ما سنذكر في حملهما عليه واما الاول فلانه على تعلقهما بالواقع ففي اليقين السابق يلزم عدم صحة التمسك به فيما علم المستصحب ظاهرا
بالدليل المعتبر من الاصول كاصالة الطهارة والبرائة والحلية وامثالها والدليل الظني الاجتهادي المعتبر لعدم افادتها العلم بالواقع ويختص بما علم المستصحب بقطع و
هو نادر وخلاف الاجماع والضرورة والسيرة ومورد حديث زرارة لانك كنت على يقين من طهارتك الخ وفي اليقين اللاحق يلزم صحة التمسك به فيما علم ظاهرا
ارتفاع المستصحب بالدليل المعتبر من الدليل الظني الاجتهادي والاسباب وهو مستلزم للخروج عن الدين لمسبوقية كل الاحكام بالعدم الاصلي اليقيني فلا يجوز في الاول ع
نقضه بالادلة الظنية الاجتهادية وهو خروج عن الدين لكون المثبت للدين غالبا من الادلة الظنية وفي الثاني يلزم العمل بالاستصحاب وطرح الاسباب
المعتبرة في مقابله كشهادة العدلين وسوق المسلم وفعله ويده لاصالة عدم التذكية وعدم العلم بالتذكية الواقعية من سوق المسلم او يده بل غلب الاشياء في
السوق مما علم كونه مال الغير سابقا لعدم العلم بالانتقال الى البايع وهو كما ترى لمخالفة الاجماع وبناء العقلاء والسيرة وعموم الحديث كما مر تحقيقه في توضيح
معنى الحديث ويتعين حمله على اليقين بالمعنى الاعم ومعه من الاسباب يحصل اليقين في الظاهر فلا يجري الاستصحاب سلمنا صحة حمله على الواقع وح فالاستصحاب يجري
في موارد الاسباب لعدم العلم برفع المستصحب واقعا او يحصل التعارض والنسبة بين دليل الاستصحاب وادلة الاسباب عموم من وجه لان الاول يقتضي اجراء في
عدم العلم بالواقع ولو كان فيه شهادة او غيرها من الاسباب على خلافه وادلة الشهادة تقتضي حجيتها مطلقا ولو كان فيه استصحاب والترجيح مع ادلة الاسباب لضعف ادلة
الاستصحاب في موارد الاسباب لما مر من بطلان حملها على الواقع ولكونها اقل موردا بالنسبة الى الاستصحاب والشهرة العظيمة بل هو الاجماع والسيرة وبناء العقلاء
على العمل بها او طرح الاستصحاب فيجب حمله على اليقين بالمعنى الاعم وهو المطلوب ومعه لا يجري الاستصحاب وما ذكرنا ظهر الامر في تعارض الاستصحاب مع الظاهر لان الظاهر
لو كان معتبرا بنفسه في الموضوعات او الاحكام فيتعين العمل بالظاهر وطرح الاستصحاب الملزم فيه من كون الاستصحاب تعليقيا واما لو كان غير معتبر ومشكوك
الاعتبار فيتعين العمل بالاستصحاب وطرح الظاهر لكون حجية الاستصحاب من باب التعبد ما لم يحصل اليقين بالخلاف كما يجيء والمفروض عدم حصول اليقين
بالخلاف واما الثاني فاعلم انه ما كان دليل المقابل تعليقيا فلو كان الدليل الفقاهتي هو الاستصحاب فقد مر حاله في تعارض الاستصحابين من تقدم الموضوعي على الحكمي وفي
غيرهما يكونان متعارضين فان وجد الترجيح المعتبر فيؤخذ به والا فيرجع الى القاعدة وان كان غيره فيقدم الاستصحاب لما مر في اصالة البرائة من تقديم الاستصحاب على
الاصول الفقاهتية التعليقية لانه لو لم يقدم يلزم لغوية الاستصحاب لانه في صورة الموافقة لم تكن له ثمرة وفي صورة المعارضة ان يقدم غيره يلزم اللغوية بخلاف تخصيص
القواعد بالاستصحاب الذي هو اخص من ادلتها ولبناء العقلاء والاجماع ولا اقل من الظن

المطلب الخامس

في ان العمل بالاستصحاب هل يكون مشروطا بالفحص
فلا يجوز العمل به قبله او لا فيجوز قبله مقتضى القاعدة الاولية هو الاول حتى يثبت عدمه وهو من وجوه الاول الاصل وهو من وجوه الاول ان العلم الاجمالي

في الاول م

التعليق م

فمن ارتفاع الاستصحاب بالفحص كما

حاصل

حاصل باشتغال الذمة بالتكاليف الواقعية الثابتة في دين النبي ص المجملة لنا وتعيينها غالبا او رفعها لا يكون الا بما وراء العلم وح اثباتا او رفعها بالاصل
بعد الفحص ومنه الاستصحاب فالذمة برية منها قطعا او بالفرض واما قبل الفحص فمحل الشك والاصل بقاء اشتغال الذمة وكذا الاصل لزوم الاحتياط الثاني ان تحصيل
الاعتقاد بالاحكام الواقعية لازم من باب المقدمة وبعد الفحص يكون الذمة برية منه واما قبله فمحل الشك والاصل بقاء اللزوم وكذا قاعدة الاحتياط الثالث
ان العمل بالاستصحاب عمل بما وراء العلم والاصل هو الحرمة والقدر المتيقن هو الخروج بعد الفحص لا قبله ويثبت عدم الاجزاء قبله بالاجماع المركب الثاني الدليل العقلي
وهو انه لو لم يجب الفحص في الاستصحاب المثبت للحكم او النافي له عن المعارض في الدليل الاجتهادي ايضا بل بالاولوية والثاني باطل اجماعا وضرورة وكذا في سائر الاصول
منها جواز التمسك باصالة البرائة قبل الفحص وهو مستلزم للخروج عن الدين في العبادات والهرج والمرج في المعاملات الرابع الاجماع القطعي ومخالفة بعض من
في الفحص عن المخصص لا تكون مضرة ومع ذلك لا يستلزم القول به فيه في الاستصحاب الخامس اطلاق الادلة من قوله الميتة نجس والبول كذا والماء كذا وهكذا لانها ثبت
الحكم لنفس الماهيات من حيث هي سواء حصل العلم ام لا فيجب التحرز عن الشبهات والقدر المتيقن من ادلة الاستصحاب وسائر الاصول المثبت للحكم الظاهري في مقام الجهل
والشك المقيدة المخصصة لاطلاق الادلة انما هو بعد الفحص وعلى فرض التنزل يحصل التعارض بين الاطلاقين قبل الفحص واطلاق الادلة من قوله البول نجس مقدم
على اطلاق ادلة الاصول لاعتضادها بالاجماع على عدم جواز العمل به قبل الفحص عن المعارض السادس ان العلم الاجمالي حاصل بوجود المعارض لاطلاقات الكتاب
والسنة وعموماتها لانه ليس بحجة ولا حجة الادلة معارض وان غالبها مقيدة ومخصصة وصارفة فيكون من باب شبهة المحصور في الكثير وح لا بد من تميز المقيد والمخصص
والصارف من غيرها وهو موقوف على الفحص ومثل الاحكام الموضوعات المستنبطة للتعارض بين اقوال اللغويين فبعضهم يقولون بكونه لصعيد التراب الخالص
وبعضهم يقولون بكونه وجه الارض وكذا في الامارات العرفية كالتبادر يقتضي وضع اللفظ للشيء ثم بعد الفحص في غير التبادر يلاحظ صحة السلب عنه او عدم
عنه يحصل التميز بكونه اطلاقا او وضعا وكذا في الموضوعات الصرفة الرجالية للتعارض بين اقوال اهل الرجال فبعضهم يقولون بان فلانا امامي ويقول الاخر
بانه فطحي ولا يتعين التميز وهو موقوف على الفحص والاشكال انما هو في الموضوعات الصرفة الغير الرجالية كالكرية والاطلاق والاضافة والعدالة والفسق والايمان
والارتداد والملاقات للنجاسة والحيض والاستحاضة والزوجية والبينونة وخلو الثياب والابدان عن الغصب والنجاسة والحرير واجزاء ما لا يؤكل لحمه وهكذا وكذا
احكام الوضعية في النجاسة والطهارة وامثالها مقتضى ما ذكرنا هو لزوم الفحص لكونهم اختلفوا في لزوم الفحص فيها فلا ريب ان بنائهم على الفحص في الصوم مثلا
اذان المؤذن وهكذا فقال بعض بعدم وجوب الفحص فيها وادعى عليه الاجماع ويمكن الاستدلال من جانبه بوجوه الاول اطلاق الاخبار الدالة على حجية الاستصحاب
الثاني بناء العقلاء والسيرة كما في العدالة لو كانوا قاطعين بصحة الاقتداء مع فلان لم يكن بعد عروض احتمال الزوال بنائهم على الفحص وكذا العكس وكذا في خلو
الابدان والثياب عن النجاسة والغصب والحرير واجزاء ما لا يؤكل لحمه بنائهم على استصحاب الحالة السابقة وعدم الفحص والا لوجب الفحص في كل صلوة بوجوب المذكورة
عندهم ومثله غيرها من الموضوعات كالكرية والاطلاق والاضافة والحيض والنفاس والاستحاضة والسفر والحضر والزوجية والملكية والوقت دخولا وخروجا و
هكذا يكون بنائهم على الاستصحاب وعدم الفحص الثالث الاجماع المنقول الذي ادعى بعض المتاخرين الرابع خصوص خبر زرارة حيث قال فهل علي ان شككت ان انظر فيه قال
لا الى اخره والجواب عن الاول من وجهين الاول ان التمسك بالعموم والاطلاق انما يصح لو لم يكن واردا في جهة حكم اخر وهو هنا موجود لان المتبادر منها هو كون
المقصود في جريان اليقين السابق لا ينقض بمجرد عروض الشك اللاحق واما في كيفيته اعني قبل الفحص او بعده فلا وهما من احوال المورد لا فرد العموم واللفظ بالنسبة
اليه مطلق لا عموم فيه الثاني ان الامر دائر بين تقييد الاطلاقات في الاستصحاب بعد الفحص وابقائها على العموم مع اخراج الاحكام والموضوعات المستنبطة و
الصرفة الرجالية للاجماع على لزوم الفحص عن المعارض فيها ولا ريب ان الاول اولى لكونه اقل ولو لم يكن اولى لم يكن الامر بالعكس فيكون مجملا ولا يصح الاستدلال به وتبقى
الاطلاقات الموجبة للتحرز عن الشبهات كقوله البول نجس قبل الفحص سليما عن المعارض وعن الثاني بان بناء العقلاء فيما كان الاحتمال مسببا من نفس الامكان الذاتي
من دون امارة فيما كان المستصحب من موارد المسامحة او موافقا للاحتياط كما في مستصحب النجاسة مع كونه مرتبطا بعلمه وفيما كان فيه سبب شرعي كاليد والسوق وامثالهما
وليس الكلام فيه بل الكلام في الاحتمال المسبب الاسباب العقلائية مع كون المستصحب مخالفا للاحتياط في الطهارة والصوم فيما اخبر المخبر بنجاسة ثوبه ببول الهرة
وغيرها وبنقصان الكر عن الكرية وبدخول الوقت او خروجه باذان المؤذن وهكذا فبنائهم على الفحص ولو لم يكن على الفحص لم يكن على عدمه ولو سلمنا في بعضها يكون
على الفحص وفي بعضها على عدمه وح يحصل التعارض في بناء العقلاء من حيث الفحص والعدم ويبقى الاصل الاولي سليما عن المعارض حتى يثبت الدليل على عدمه
كما في بعضها كالفحص عن معايب الناس وعن الثالث بان ادعاء الاجماع خطاء لكون الغالب على لزوم الفحص مع ان غايته افادة الظن وهو لم يكن حجة في الموضوعات
الصرفة سيما اذا كان عن المتاخرين وعن الرابع بانه في مقام خاص اعني الطهارة والنجاسة وفيه مسلم واجماعي ظاهرا ومع ذلك لزوم الفحص فيها عسر وحرج
يثبت به الكلية والتمسك بالاجماع المركب ممنوع مع انه يجوز ان يكون في الاحتمال الغير العقلائي ومع ذلك خبر واحد حجيته في الموضوعات الصرفة
مشكل والانصاف ان عدم تعرض الامام ع للفحص في هذه الاخبار الكثيرة كما مر في الوضوء والصوم وغاريته الذي وانشاء القاعدة من علي ع من كان على يقين
فشك فليمض على يقينه ومثله في ركعات الصلوة وما مر في خبر زرارة بعد سؤاله عن الفحص وجوابه بقوله لا وان كان في خصوص النجاسة مع الشك في عموم قوله ع
بعد كلام فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك لاحتمال العهدية يفيد الظن القوي بعدم لزوم الفحص لا بل الحكم بعدم لزوم الفحص فيها بسبب عدم التعرض بوجب الحكم بعدمه في
البرائة والاحتياط لكون اخبارها مثلها في عدم تعرض الامام ع كرفع عن امتي الخ وما حجب الله علمه الخ وكل شيء مطلق والناس في سعة ما لا يعلمون والحكم بعدم لزوم الفحص في الكل
يصح لو اختصت القواعد بالشبهة الموضوعية وهو فاسد جدا لفرض تعميمها للشبهة الحكمية والفحص فيه لازم قطعا فلا بد من حمل الكل على عدم كونه في بيان جهة الفحص
او تقييد الكل بما بعد الفحص او تقييد بعض افرادها بما بعد الفحص كالشبهة الحكمية والموضوعات المستنبطة والصرفة الرجالية دون غيرها فيجمل ولا يصح الاستدلال لا
بما قبل الفحص عن معارض الدليل في اثبات الحكم او الوضع او الرجال انما هو لاجل العلم الاجمالي بتعارض الادلة وصرف بعضها ببعض في مقابلة اصالة العدم لانا نقول

فلم يجب ح

علمهم على اخراج الاحكام بعد الفحص عن معارض فهل تكون الموضوعات

لكان

لو كان كل الموجب والفحص لازم في تشخيص حكم كل ماهية لان الفحص محصل الاطلاع على الدليل المقتضي في مقابل اصالة عدم التكليف لا يوجب الا العلم الاجمالي بثبوت التكليف في الجملة لانا نقول لو كان كل الموجب للفحص لم يكن له علم اجمالي لكن كانت له شبهة قليلة وباب العلم في الاغلب عنده مفتوح والفحص في تشخيص حكم كل ماهية ومنشأ نظرا الى احتمال التكليف يكفي في لزوم الفحص عن الدليل ان كان مجتهدا او عن قول المجتهد ان كان مقلدا الا اذا ترك الاحتياط وهو كك في الشبهة الحكمية واما الموضوعات الصرفة فلا ريب في عدم كفاية محض احتمال التكليف من غير امارة للزوم الفحص كما من بناء العقلاء والسيرة واما المسبب من الامارة فالظاهر لزوم الفحص كما مر او الاحتياط واضح والمراد بالفحص الفحص عن سائر الادلة المثبتة للحكم المخالف ففي الموضوعات المستنبطة هو الفحص عن حال الامارات واقوال اللغويين واصل المخالف في الاحكام هو الفحص عن الاخبار والكتاب وسائر الادلة ثم الاصول وفي الموضوعات الصرفة الرجالية هو الفحص عن قول علماء الرجال وفي غيرها فقد يحصل بالرؤية كما في رؤية الهلال والنجاسة وامثالها وقد يحصل بالرجوع الى اهل الخبرة كما في الاجتهاد وقد يحصل بالرجوع الى المطلعين به كما في والفرائض والعدالة وامثالها واما كيفية الفحص فقد لا يلزم الفحص في شيء واحد او بهيئة الاجتماعية وتفصيلها في حجية المظنة

المطلب السادس في ان حجية الاستصحاب هل يكون من باب الوصف والتعبد او التفصيل والحق هو الاخير توضيحه يقتضي اقسام الدليل من حيث الوصف والعدم ثم بيان المختار فاعلم ان الدليل قد يكون واجب العمل من حيث كونه كاشفا عن الشيء من الحكم الواقعي وغيره قطعا او ظنا بحيث لو لم يكن كاشفا علما او ظنا لم يكن حجة كالادلة الاجتهادية وقد يكون واجب العمل من جهة الذات وان لم يكن مفيدا للوصف بل كان الوصف على خلافه او لم يكن الوصف عن الاسباب المعتبرة كالاسباب في الموضوعات والاصول التعليقية والفقاهية او يشترط ان لا يحصل الظن مط على خلافها والاول يسمى بكونه من باب الوصف والثاني بالتعبد المطلق والثالث بالتعبد المقيد بعدم الظن قد يكون لاجل عدم كونه مفيدا للظن ذاتا كالخبر الفاسق والكاذب فان لم يكن فيه ما يرفع الظن وقد يكون ذاته مفيدة للظن لكنه ارتفع وحصل على خلافه بوجود مانع يرفع الظن اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاستصحاب حجة من باب الثاني اعني التعبد المطلق وان لم يكن مظنونا بقائه او حصل الظن بارتفاعه من الظنون الغير المعتبرة سواء كان المستصحب حكما او موضوعا صرفا او مستنبطا وسواء كان ارتفاع الظن بالبقاء من باب عدم اقتضاء المقتضي للظن بالبقاء او من باب الظن بحدوث المانع او رافعية او الشك في احدهما او فيهما او كان من الكل وسواء كان اصلا عدميا او وجوديا او هما كان في النقل وذلك لعموم الاخبار كان الطبيعة المفيدة بقيد العموم والشك حقيقة في خلاف اليقين ويكون الاستثناء اعني قوله ولكن تنقضه بيقين اخر مفيدا لعموم المستثنى منه من الراجح والمرجوح والتساوي ولبناء العقلاء والسيرة كما في ارض الحمام وثوب المربية للصغير وغلبة الاشياء في السوق كالدهن واللبن واللحم والجبن والدبس وارض السوق لكون الغالب بنجاستها ولم يكن بنائهم على غسله بمجرد الظن الحاصل من الغلبة وكذا الظن الناشي من السبب الغير المعتبر على خلافه كالجفر والرمل والقيافة ولم يكن على تركه مذموما وغسله باخبار الواحد لم يكن على اللزوم مع ان خبر الواحد غالبا اذا لم يكن لغرض بعيد القطع عادة ولرواية زرارة فان ظننت انه قد اصابه ولم استيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا وهو مذهب معظم الاصحاب ومما يقال ان اجراء الاصل في تشخيص المراد كاصالة عدم القرينة وعدم التقييد وعدم التخصيص خلاف من كون حمل اللفظ من باب الوصف والتعبد او التفصيل دفعه ولانه كلام في الاصل بمعنى القاعدة في حمل اللفظ على الحقيقة وتشخيص الارادة ولا يكون الكلام في الشك في البقاء بعد الثبوت في صورة الشك في حدوث القرينة لان حمل اللفظ فيه يكون من باب التعبد المطلق واما في صورة الشك في المانعية كالمجاز المشهور وبعد القطع بحدوث شيء لا يكون من باب الاستصحاب لكونه شكا في الحادث ولا يجري الاستصحاب كما سيجيء بل المراد فيه بمعنى القاعدة في حمل اللفظ على الحقيقة وجعله مراد الشارع وهو خلاف في انه موقوف على ظهور عدم القرينة وهو يحصل من الظن بحصول المقتضي على الوضع ومن الظن الحاصل بعدم القرينة او يكفي عدم ظهور القرينة على اختلاف كما بينه عليه المحقق الخوانساري ره والحق عندنا التفصيل وهو انه يشترط كونه مفيدا للظن بالنوع اعني الظن الحاصل من وجود المقتضي فلو لم يفد الظن لم يكن حجة بالاصل وظهور الاجماع وبناء العقلاء واما في اشتراط افادة الظن الشخصي في مرحلة وجود المعارض اعني الظن الحاصل بعدم القرينة فتفصيل بانه ان كانت الاسباب المعارضة متصلة بالكلام كالمجاز المشهور والامر الوارد بعد الحظر والاستثناء المتعقب للجمل المتعددة فالحق انه حجة من باب الوصف وذلك لانه القدر المتيقن من حجية اصالة الحقيقة وفي صورة عدم افادة الظن لا يبطل حمل الاصل ولبناء العقلاء والدليل على الحمل اما ان يكون هو الاصل اعني اصالة عدم القرينة او عدم الالتفات فالجواب انه شك في الحادث للقطع بحدوث الشيء مع الشك في الكيفية او يكون هو استصحاب وجوب حمل اللفظ والجواب ان الموضوع هو اللفظ المجرد واما اللفظ مع القرينة فيجب الحمل على المعنى المجازي والمفروض محل الشك انه من الاول او من الثاني ولو كان هو استصحاب الظهور الشخصي او الحكم الفرعي فالجواب انه لا شك فيهما لان تعلق الوجوب بحجية اللفظ مع عدم تمامية الكلام او ظهوره مع اتصال الظهور بالالتفات ثانيا الى ما يرفع الظن اول الكلام مع ان ظهور الشخصي قد يتحقق مع المجاز واما لو كان هو الغلبة فهي معارضة بمثلها لان الغالب في الاستعمالات هو ارادة معنى المجازي واما لو كان هو الاجماع فالاجماع على حمل اللفظ المجرد عن القرينة وفي غيره ممنوع وهذا محل الشك من انه مع القرينة او لا وان كانت الاسباب المعارضة منفصلة عن الكلام فان كانت معتبرة فمع بيان الدلالة وعدم الاجمال كمعارضة العموم من وجه او التباين فيكون اعتباره من باب الوصف لبطلان الترجيح بلا مرجح واما لو كانت مجملة فيكون اعتباره من باب التعبد المقيد وذلك كادلة الاستحباب من شمولها للعسر والاية الشريفة لا يريد بكم العسر للشك في شمولها للطلب الاستحبابي في العسر الغير الموجب للضرر للاجمال في الصدق اعني يريد مع الشك لا يحصل الظن بارادة الاستحباب منها في العسر بحمل على شمولها الصوم العسر لبناء العقلاء كما نرى لو امر المولى عبده باشتراء اللحم ثم جاء له رامل وخبره بكلام مجمل من حيث الدلالة على نفي وجوب شراء اللحم او على وجوب شراء البطيخ وترك العبد شراء اللحم معتذرا بهذا الكلام يكون مذموما عند العقلاء واما وان كانت غير معتبرة فان كان عدم اعتباره بالدليل كالقياس فيكون من باب التعبد المطلق لبناء العقلاء والاجماع على عدم الاعتناء بالقياس فلو طرح الدليل فيما حصل الظن بالقياس على خلافه يلزم الاعتناء به لانه لو قال المولى اقبل قول فلان ولا تقبل من فلان ثم اخبر الاول واخبر الثاني بخلافه فلو طرح الاول معتدا بالخبر الثاني يكون مذموما وان كان عدم اعتباره بالاصل

كالشهرة

كالشهرة وامثالها في مقابل الاية او الخبر فيكون من باب التعبد المقيد لعقد الدليل على حجية الخبر في مقابل الشهرة المفيدة للظن وكذا الكلام في التعريف في الشك في الزيادة والنقصان في تشخيص الوضع كاصالة عدم الاشتراك وعدم الترادف وعدم النقل وامثالها كما مر فانه لا يجري من غير افادة غلبة بقيد الظن لان الغالب عدم الاشتراك وعدم الترادف وعدم النقل وهكذا واما اشتراط افادة الظن الشخصي في صورة المانع والاسباب المعارضة فكما مر بيانه

المطلب السابع في انه لو ثبت حكم في الشرايع السابقة وحصل الشك في نسخه في هذه الشريعة هل يصح التمسك بالاستصحاب لاثبات الاثر فيه كان موافقا لاصالة البراءة او الاحتياط واما الفائدة فتظهر فيما كان مخالفا للاصلين كما لو كان عصر النبي يحيى في شريعة موسى ع وحصل الشك في ارتفاعه في هذه الشريعة او كان الصوم في يوم السبت واجبا مع الشك في نسخه مع عدم العلم الاجمالي بثبوت النسخ في الجملة من باب شبهة القليل في القليل او الكثير في الكثير او الكثير في القليل وكذا مع عدم العلم بثبوت التكليف مجملا بين ابقاء الحكم السابق اعني الوجوب او تبديله بضده اعني الحرمة والا يجب العمل بالاستصحاب على الاخير لان الواجب اما التخيير او العمل بالاستصحاب والاول كاف بلا اشكال فيجب بالاحتياط ومع عدم هذا فلا بد فتختلف بالنسبة الى الاشخاص الذين كانوا موجودين في الشريعة السابقة وتعلق بهم هذا الحكم مع بقائهم الى شريعة اخرى فيصح التمسك بالاستصحاب واما الاشخاص الذين لم يكونوا موجودين في السابق ولم يتعلق الحكم بذمتهم وكان وجودهم بعد حدوث الشريعة المتاخرة لا يصح التمسك بالاستصحاب في حقهم لعدم ثبوت المستصحب في حقهم ويكون بنائهم على العدم من باب اصالة البراءة وبعد ثبوت الاشتراك بينهم بادلة الاشتراك وبالاجماع المركب يحصل التعارض بين الاستصحاب واصالة البراءة والثاني وان كان موردا اكثر من حيث كون هذه الاشخاص اكثر من الباقي لكن الاستصحاب معتضد بالاستقراء والظن العقلي بالبقاء من مجرد الحالة السابقة مع ان الاستصحاب ارجح من اصالة البراءة مقدم ويجب الحكم بالابقاء في حق الكل الا ان نقول بجواز خرق الاجماع المركب لو كان احدهما مشروطا بالدليل الفقاهتي كما في المقام لا يقال يلزم حينئذ المخالفة القطعية لانا نقول مع انه لا يكون عالما بالمخالفة بنفسه بل يلزم الموافقة القطعية ايضا

في الاجتهاد والتقليد

لما كان تشخيص الاحكام الشرعية والتكاليف المنيفة موقوفة على معرفتها بالنهج الصحيح والالهام غير ممكن لنا والسماع من الحجة بلا واسطة او من النواب الخاصة ايضا غير ممكن لنا والكشف لا ماخذ له يحصل ادعاء ثوق به ومع ذلك لا يصح الرجوع الى من يدعيه اجماعا وضرورة بل لا يجوز لنفسه العمل به ما لم يكن قطعا فانحصر الطريق بكيفية خاصة بالاجماع والضرورة والايات ولو لا نفر من كل فرقة الخ والاخبار الناس صنفان عالم ومتعلم الخ وهو المسمى بالاجتهاد وتقليد المجتهد فلابد من بيانهما فيقع الكلام فيهما في امرين الاول الاجتهاد والكلام فيه يقع في مقامات الاول في التجزي الثاني في الشرائط الثالث في الجاهل في العبادات الرابع في التخطئة والتصويب الخامس في انه هل يجوز خلو عصر من المجتهد ام لا السادس في بعض امور اخر وقبل الشروع في المطالب لابد من بيان معنى المجتهد والفقيه والمفتي والقاضي والحاكم فالمجتهد اما ان يكون ماخوذا من الجهد بالضم والفتح والاول بمعنى الطاقة والثاني هو الاول عند بعض والمشقة عند بعض اخر وعلى الاول يكون بمعنى النقل المعنى الاصطلاحي الحالي اعني استفراغ الوسع وصرف الطاقة في تحصيل المعرفة بالاحكام الفرعية من باب النقل من المطلق الى المقيد وعلى الثاني من الثاني يكون من باب النقل من اللازم الى الملزوم والاول متعين بالغلبة لكون الغالب النقل من الاول وله في الاصطلاح معنيان معنى الملكي والحالي والاول عبارة عن القوة الفعلية التي يقتدر بها على الاستنباط الحكم لا جميع الاحكام وذلك للاصل ولصحة التقسيم الى المطلق والمتجزي وعدم لزوم النقض في قوله يجوز التجزي في الاجتهاد وعدم التكرار في قوله المجتهد المطلق كذا ولعدم صحة السلب عن المتجزي الا بالتقييد في جميع المسائل ولو كان حقيقة في المطلق لجاز سلبه باللفظ المطلق وليس كذلك لان القائل به يعد كاذبا في العرف جزما ولدخوله في العموم لو قال المولى اعط درهما باي فرد من المجتهد لاتى بمقتضى التبادر وغلبة الاستعمال هو الوضع للمطلق لانا نقول او لا يمنع التبادر بل المتبادر من اللفظ لو خلي بنفسه هو ما ذكرنا وثانيا بمعارضته بما ذكرنا وهو اقوى لغلبة التخلف في التبادر دون عدم صحة السلب كما في المطلقات المشككة واما غلبة الاستعمال فيحتمل كونه من باب اطلاق الكلي على الفرد لا من باب الخصوصية ومعه يكون الاصل وضعه للقدر المشترك والغلبة ولا يشترط فيه الملكة او وقوع التجزي بل يجتمع مع العدم لكون اللفظ موضوعا للنفس الشيء لا للوجود فيجوز ان يكون فرده فرضيا وهل يكون موضوعا للملكة الصحيحة اعني واجب العمل والاعم منه ومن الفاسدة الحق الاول بالنسبة الى الاسباب والثاني بالنسبة الى فساد الاعتقاد والعمل اما الاول فلعدم التبادر وغلبة الاستعمال وصحة السلب عمن كان قادرا على استنباط الحكم من الاصول الفقاهية دون الاجتهادية من المدارك السهلة كالشهرة والاجماع المنقول والغير المعتبر بالنسخ كالقياس والمراسيل والضعاف ويدل عليه ايضا عدم صحة التقسيم ولزوم النقض والتكرار واما الثاني فلعدم صحة السلب عن الكافر والفاسق والكاذب بالفتوى لو كانوا قادرين على الاستنباط كاكابر المجتهدين كابي حنيفة ويدل عليه ايضا صحة التقسيم وكذا المتجزي ان قلنا بعدم حجية ظنه والمراد بالحكم هو الحكم الشرعي الفرعي لصحة السلب عما سواه بالنسبة الى هذه الطائفة فلو قيل بان سيبويه او ابو علي لم يكن مجتهدا لم يكن القائل به كاذبا نعم مع قطع النظر عن هذه الطائفة يكون هو الاعم لصحة التقسيم بان فلانا مجتهد اما في النحو او الصرف وهكذا والمراد بالحكم هو الواقعي لا بشرط لا الظاهري الصرف وذلك لصحة السلب عمن كان قادرا على استنباط الحكم من الاصول العملية دون الاجتهادية كما ذكرنا وعمن كان قادرا على استنباط الحكم الظاهري من الدليل الاجمالي كالمقلد والمراد بالاعتقاد هو اعم من القطع النظري او الظن واما الدليل فيشترط فيه الادلة المعهودة مع كونها معتبرة لا مطلقا كالقياس ونحوه مع كونها سهلة كالشهرة والاجماع المنقول وامثالها وذلك لصحة السلب كما ذكرنا سابقا فيكون معنى الملكي هو الاقتدار على الاستنباط الحكم الواقعي الشرعي الفرعي ظنيا او قطعيا نظريا من الادلة المعهودة بشرط ان لا تكون من المباني السهلة ولا يشترط حصول الاعتقاد بعد الفحص لجواز عدمه لاجل تعارض الادلة وعدم الترجيح ولا يصح سلبه عنه وكذا لا يشترط كونه قاصدا للتحصيل الظن فتدبر واما الثاني اعني معنى الحالي عبارة من استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي من الادلة التي ذكرناها ثم بعد حصول القوة بفهم المباني يقتدر على اثبات الحكم الظاهري في حقه وفي حق مقلده سواء وجد الدليل بعد الفحص بانه ما ادى اليه ظني من الخبر الصحيح والاية مثلا بانه الحكم النازل على النبي ص والمشافهين وكلما كان كك فهو حجة وكلما ثبت للمشافهين ثابت لي ولمقلدي فيثبت الحكم الظاهري المنجز في حقه وفي حق مقلده او لم يجد بان هذا مما لا يعلم تكليفه بعد الفحص وكلما كان كك فالاصل البراءة او الاحتياط وهكذا يتنجز القواعد العملية في الاصول فيثبت الحكم الظاهري بالقواعد الفقاهتية العملية في

او الاجتهادية مع ...

عدم ...

حقه وفي حق مقلديه فهو بهذه الجهة يكون فقيها او الفقيه بالمعنى الملكي هو من اقتدر على اثبات الحكم الظاهري المنجز لا الحكم الواقعي الذي هو مفضى للمجتهد ولا من مارس في الفقه
فتعريفه بالمعنى المجتهد حالا او ملكة مستلزم للترادف وعدم الفرق بين الاجتهاد والفقاهة وتعريفا لشيء بنفسه لان الفقه هو الحكم الظاهري المنجز وهو متأخر
وموقوف على استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الواقعي وبالممارسة يستلزم دخول اكثر الطلاب ممن كان ممارسا للفقه ومما ذكرناه لا يرد ان التعريف مستلزم للدور او عدم
الطرد او تعريف الشيء بالمغاير والفقه الحالي من حيث المعنى اللغوي لا العلمي هو نفس الاعتقاد بالحكم الظاهري المنجز والفقاهة هي النسبة بين العلم ومن له العلم وهو متأخر
عن مرتبة الاجتهاد واما بالمعنى الملكي فهو القوة لتحصيل هذا العلم ثم من كان له هذا العلم فيقتدر على اظهاره معتقدا ثم لمقلديه فيكون مفتيا بالمعنى الملكي واظهاره
فعلا يكون معناه بالمعنى الحالي وهو متأخر عن الفقاهة والقاضي بالمعنى الحالي هو من كان رافعا للخصومة بين المتخاصمين على الوجه الشرعي وبالمعنى الملكي هي القوة
لهذا والحاكم بالمعنى الحالي هو من كان مسلطا على اموال الغيب والسفيه والصغار والمجانين على الوجه الشرعي وبالمعنى الملكي هي القوة لهذا فالشخص الواحد يسمى بهذه
الاسماء باعتبار هذه الحيثيات التقييدية فيكون موضوع كل غير الاخر فالموضوع متعدد حقيقة **الموضع الاول** في التجزي ويقع الكلام فيه في مواضع
الموضع الاول في الامكان والامتناع **الموضع الثاني** في اثبات حجية ظنه له **الموضع الثالث** في اثبات كونه مفتيا اعني بيان حجية ظنه للمقلد
الموضع الرابع في اثبات القضاوة له اعني جواز الرجوع اليه في المرافعات **الموضع الخامس** في اثبات الحكومة له اعني جواز تصرفه في اموال اليتامى والغائبين
وامثالها اما الاول فقد اختلفوا في امكانه والمساعدة في الفروع بعد اتفاقهم على امكانه ووقوعه في سائر العلوم والصناعات فذهب قوم الى امتناعه فيها بالمعنى الملكي
اعني حصول القوة لاستنباط البعض دون بعض آخر واستدلوا على ذلك بان اثبات الحكم الجزئي موقوف على اثبات المقتضي ورفع المانع وهو موقوف على قوة تقتدر
بها على التتبع في الاحاديث من اول الفقه الى الديات وفهم الآيات والاحاديث دلالة من حيث تحصيل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والارادة لاحتمال وجود المعارض
للطهارة في اللبن مثلا في باب الاطعمة والاشربة بل فهم الادلة كلا حتى يمكنه القول بان هذا الخبر لم يكن له معارض من حيث دلالة من جهة التخصيص والتقييد للصرف
وسنده حتى يمكنه القول بان على فرض التعارض سنده معتبر او غير معتبر والمقتضي اقوى منه بالمرجحات او لا ومن كان قادرا على اثبات المقتضي من تشخيص سنده بتشخيص رجاله
الى المعصوم بالرجوع الى الكتب الرجالية وفهم عباراتهم وترجيحات المعارضات بينهم وكذا من تشخيص دلالته وارادته وكذا رفع المعارضات بهذه الكيفية وفهم الترجيح كذا
فهم الكتب الفقهية في هذه المسئلة حتى لا يخفى خلاف الاجماع فهو قادر على استنباط جميع الاحكام بداهة ولو لم يعلم الحكم لاجل تعارض الادلة وعدم الترجيح
او من اجمال الدليل من حيث الدلالة او الارادة ولا يكون مضرا له لانه يتحقق المطلق ايضا وذهب الاكثر الى امكانه ووقوعه والحق معهم والدليل على ذلك وجوه
الاول الاصل لانه الامكان حتى يثبت تعيين الوجود او العدم ولان القول بالامتناع يلزمه طرح الادلة الظنية الدالة على وقوعه كقوله من عرف شيئا من احكامنا
او مضمونها تقييدا او تخصيصا او ظاهرا فالاصل عدمه حتى يثبت خلافه الثاني العقل القاطع وهو ان التجزي لو لم يكن ممكنا فلا يكون المطلق ايضا ممكنا والتالي باطل
بالضرورة فكذا المقدم بيان الملازمة ان المطلق عبارة عمن كان له قوة يقتدر بها على استنباط جميع الاحكام وهو موقوف على حصول القوة لفهم جميع المقتضيات والمباني
ولدفع المعارضات وهذه القوة بطريق الاستدلال لا الالهام ولا الكشف كما هو المفروض لان الكلام في المجتهد الذي يحصل له الاعتقاد بالحكم من الادلة ولا ريب انها
تدريجي الحصول لا آني الحصول وحصول مرتبة الاعلى في الامر التدريجي موقوف على تحقق المرتبة الاولى لا الادنى والا يلزم الطفرة وح فهم جميع المباني انما يحصل بعد
فهم البعض ثم البعض الاخر حتى يصير جميعا وكذا في جانب رفع المعارضات فتحقق الاطلاق في نفس الامر موقوف على تحقق التجزي في نفس الامر نعم لو كان المباني مما
لكل حكم فالامر كما ذكره الخصم لكن لا يكون كذلك لان من المباني مسئلة الامر بالشيء المنهي عن الضد وعدمه الامر به والتعارض بين العام والخاص وترجيح الثاني على
الاول وفي جهة السند ترجيح المنجبر بالشهرة على غيره فيمكن ان يكون الشخص عالما بهما دون غيرهما كالمطلق والمقيد او كون النهي مقتضيا للفساد او كون بقاء المبدأ
شرطا في المشتق وتمييز الصحيح من الحسن فيكون قادرا على استنباط الحكم ظنا او قطعا فيما كان من الاول دون الثاني واذا كان عالما بكيفية الترجيح في العام والخاص
والمنجبر بالشهرة على غيره فهو مطلع على كونه متجزيا لكونه عالما بالادلة المتعارضة التي يستنبط منها الحكم يكون بعضها من هذا القبيل واما لو كان مراده نفي
حصول الظن والعلم فعلا في المسئلة الخاصة باعتبار احتمال وجود المعارض في سائر الابواب فهو كلام سخيف اما اولا فلكونه مستلزما لعدم حصوله للمجتهد المطلق
ايضا لاحتمال وجود المعارض في سائر الابواب فيلزم من ذلك وجوب الفحص له في جميع الابواب لكل مسئلة والتالي باطل بالضرورة لكونه موجبا لتعطيل الاحكام
واما ثانيا فلان المشايخ والعلماء ايضا لما جمعوا الاخبار الواردة في كل مسئلة في باب فبعد الفحص لكل مسئلة في بابه مع عدم وجود المعارض فيه يحصل الظن بنفيه لانه لو
كان لذكروه في هذا الباب واما حجية هذا الظن فليس ههنا مقامه وسيجيء في المقام الاخر مع انه قد يحصل العلم بنفيه كما وجدناه في انفسنا او يحصل القطع بعدم وجود حجة
على فرض وجوده لكون المقتضي اخبارا صحيحة معمولا بها عند الكل الا الشاذ النادر ولا ريب ان بملاحظتها يحصل الظن بحقيتها واما في الصدد الاول فكلما قلت في
المجتهد المطلق نقول في المتجزي الثالث الظن الحاصل من الشهرة وظهور الاجماع والاستقراء لان الغالب في سائر العلوم جوازه فكذا هنا لا يقال الظن لم يكن حجة في
المقام لانا نقول بعد حصول الظن له مع العلم بان التجزي لو جاز لكان هذا متجزيا وبحجية الكلام ح الى المحذور بناء على كون هذا الشخص متجزيا حتى يجب له العمل بظنه
او لا حتى يجب فالظن يرجحه مع انه موافق للاصل الرابع الوجدان فانا نرى من انفسنا القطع بالاقتدار على استنباط بعض الاحكام دون بعض آخر وهذا عجيب واما الامكان
الوقوع فبالادلة التي ذكرناها وبالاجماع المركب لان كل من قال بالامكان قال بالوقوع فتدبر **الموضع الثاني** في اثبات جواز العمل بظنه ويقع الكلام فيه في
مطالب **المطلب الاول** في انه لو حصل له العلم فهل يكون في حقه حجة وواجب العمل ام لا والحق هو الاول لعين ذلك للوجوه التي مرت في حجية المظنة من حجية
العلم مطلقا مضافا الى ما سيجيء من حجية ظنه لنفسه بل للمقلد فحجية علمه يثبت بالاولوية والاجماع المركب **المطلب الثاني** في انه لو حصل له الظن من الادلة
الاجتهادية فهل يجب عليه العمل بظنه كما عليه المشهور وادعى هذه الشهرة كثير من الاصحاب او يجب عليه التقليد كما عن صاحب المعالم وصاحب الزبدة والشيخ الاستاد في
اوايل عمره والسيد الطباطبائي ره او يكون مخيرا كما عن الشيخ الاستاد في اواخر عمره او يجب عليه الاحتياط كما عن الاخباريين والحق في المقام هو الاول وتوضيحه
يقتضي

بطلان سائر الاحتمالات اما الاحتياط فلا يكون مدركه الا الاصل وهو اشتغال الذمة بالتكاليف وتشخيص حكم كل موضوع فلا بد له من الاحتياط والعلم بما يقطع
ببراءة ذمته منها وهو لا يحصل بالعمل بظنه ولا بتقليده للمجتهد المطلق لان العمل بكل منهما عمل بما وراء العلم والاصل فيه الحرمة حتى يثبت الدليل على خروجه والقدر المتيقن
الخروج من الاول ظن المجتهد المطلق له ومن الثاني تقليد العامي للمجتهد المطلق والجواب عنه يظهر في الاستدلال على بطلان الاحتياط ويدل على بطلانه امور **الاول**
استصحاب التقليد بالنسبة الى المسبوق بالتقليد اجمالا من وجوه ثلثة **الاول** استصحاب الحكم الوضعي لاصالة حجية قول الغير له وصحة العمل بقوله **الثاني** استصحاب
الحكم التكليفي لاصالة عدم لزوم العمل بقول الغير **الثالث** استصحاب الحكم الفرعي وهو ما استقر في ذمته بعد التقليد وكذا استصحاب العمل بالظن بالوجوه الثلثة بالنسبة
الى المسبوق بالاطلاق وكل منهما ينفي الاحتياط في الموردين واما غير المسبوق بهما كما لو صار متجزيا قبل البلوغ فيثبت في حقه بالاجماع المركب وقلب الاجماع فاسد
لكون الاستصحاب مقدما على الاحتياط كما ذكرناه ولكونه هنا كثير الموارد وهو ايضا من جملة المرجحات كما ذكرنا سابقا في تعارض الاصل ولاعتضاده بالشهرة والمنكر
ان كان منكر النفي حجيته فقد مر تحقيقه وان كان منكرا للاجماع المركب فقد اخطاء جدا لعدم التفصيل في كلام احد مع انه لا يصح القول بالاحتياط المطلق ولو كان
منكر النفي ترجيحه فقد مر حجية **الثاني** الدليل القطعي وهو الدليل الدال على حجية الظن للمجتهد المطلق بل على حجيته للمتجزي بيانه انا نفرض حصول الظن للمتجزي
من الخبر الصحيح في المسئلة الخاصة كالمجتهد المطلق او الاقوى في كيفية الاستنباط والترجيح والتتبع بحيث لا يكون فرق بينهما الا ان المجتهد المطلق كان قادرا على استنباط
الحكم في سائر الموارد دون المتجزي وح نقول الدليل الدال على حجية هذا الخبر للمطلق ان كان هو الآيات من مفهوم آية النبأ فهو شامل للجميع خرج العامي بقي
الباقي تحت الاطلاق وكذا آية النفر لكون اطلاق الفقاهة عليه حقيقة فيشمله وكذا في الحمل على المعنى اللغوي لشموله للعامي خرج العامي بالاجماع بقي
المتجزي في العموم والاطلاق وكذا ان كان هو الاخبار لشمولها للكل خرج العامي بقي المتجزي كالمطلق كما مر وكذا لغير الخبر الصحيح ما كان دليله لفظا عاما او مطلقا
وان كان هو الاجماع فممنوع لوجود الخلاف في البين وحققنا بطلان دعوى الاجماع عليه في حجية المظنة وان كان من باب حجية الظن والاصل الاولى فايضا خرج
العامي بقي المتجزي مع انه باطل ايضا وان كان هو من باب انسداد باب العلم مع القول بانقلاب اصالة الحرمة باصالة حجية الظن المطلق ووجوب العمل به بعد الانسداد
الاغلبي حتى يثبت الدليل على خلافه كالقياس ففي صورة كون المتجزي اقوى في استنباط في المسئلة الخاصة لكون ظنه حاصلا من الآية الخاصة او الخبر الصحيح المعمول
به عند الاصحاب والظن الحاصل للمجتهد المطلق كان حاصلا من الاستقراء على فرض حجيته وح فكيف يمكن دعوى الاجماع على حجية الثاني لصاحبه دون الاول حتى على حجيته مع
يكون الثاني قدرا متيقنا مع الشهور وعلى عدم حجية الاستقراء وعلى حجية الظن المتجزي وح القول بحجية هذا الظن للمطلق دون المتجزي لا يكون الا تحكما
بحتا بل يكون ترجيحا للمرجوح على الراجح سيما فيما كان الخبر الصحيح اقوى من الاستقراء بحسب الواقع لاجتماع الظن النوعي والشخصي في جانب المتجزي دون المطلق اما
النوعي فلما ذكرنا من كون الشهرة على حجية ظن المتجزي والخبر الصحيح وعدم حجية الاستقراء واما الشخصي فلكون الظن الحاصل من الخبر الصحيح الموافق للمشهور اقوى
بحسب الواقع من الاستقراء وح فاما ان يكون كلا من الظنين حجة لصاحبه او حجية الظن الحاصل من الاستقراء للمطلق دون الظن الحاصل من الخبر الصحيح للمتجزي او
العكس او يجب طرحهما او رجوعهما الى الاحتياط والاخير باطل ضرورة واجماعا والثاني ترجيح للمرجوح على الراجح والاول او الثالث هو المطلوب وبيانه ان الظن الحاصل
للمجتهد المطلق قد يكون متيقنا وحجة اجماعا ان حصل من دليل معتبر عنده وان كان من الاستقراء بخلاف المتجزي ان كان من الظنون المخصوصة لا تجبر المتجزي خلافا لا
يكفي الظن فيكون المجتهد المطلق قدرا متيقنا وان حصل من الاستقراء خرج من اصالة الحرمة بعد الانسداد الاغلبي ويبقى المتجزي تحتها حتى يثبت الدليل على خروجه
واما على فرض كون حجيته من باب الانسداد الاغلبي مع القول بعدم انقلاب الاصل ولزوم اخذ القدر المتيقن كما هو الحق فلا يتم لكونه للمجتهد المطلق قدرا متيقنا فيجب له
العمل ويبقى المتجزي تحت اصالة الحرمة فيجب له الاحتياط الا ان يمنع كون الظن للمجتهد المطلق قدرا متيقنا مطلقا حتى فيما حصل من الاسباب الموهومة الاعتبار كالاستقراء
والشهرة مع انه يمكن تتميمه بوجه آخر بانه يثبت حجية ظنه خاصا مع كونه لفظا عاما او مطلقا يشمله بعمومه من الآيات والاخبار واما فيما كان دليله لبيا غير لفظي من الاجماع
وانسداد باب العلم فيثبت بالاجماع المركب لان كل من قال بحجية ظنه له قال مطلقا ولم يفصل وكذا من نفاه وقلب الاجماع باثبات الاحتياط للثاني اعني فيما كان دليله
لبيا بالاصل وفي الاول بالاجماع المركب فيه ان الاول مقدم لكون دليله لفظا اجتهاديا يقدم على الاصل العملي **الثالث** الآية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر الخ
لانها تدل بمنطوقها على وجوب الرجوع الى المتجزي فيما كان عالما او في الظن يثبت بالاجماع المركب بل فيما كان ظانا لانه من اهل العلم والفقاهة كما مر ولا يكون المراد نفس العلم
وان لم يكن صاحبه من اهل العلم كما سيجيء فيجب الرجوع اليه وان كان ظانا ويثبت حجيته لنفسه ايضا بالاجماع المركب كذا قوله ع من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما
والمعارضة بمفهوم حديث لكن اعني من عرف احكامنا فارضوا به حكما فسيجيء فساده **الرابع** ان الاحتياط باطل لكونه موجبا للعسر والحرج فيما كان المتجزي متجزيا في اغلب
الاحكام او في الصلوة مع كون اجتهاده في بعض الموارد كالجهر في الاستعاذة والتقديم في السلام علينا وامثالها موجب للعسر والحرج ويثبت بطلانه في غيرها
بالاجماع المركب **الخامس** سلمنا بطلان العمل بظنه وبالتقليد لكن لا يثبت الاحتياط كليا لان الاصل قد يقتضي البراءة كما لو كان مذهب احدهما وجوب الشيء او
حرمته والاخر عدمه فيكون حكمها لا يعلم التكليف في حقه ومقتضى القاعدة نفي التكليف كما لو كان للمطلق خبر دال على الوجوب والاخر على الاستحباب مع عدم الترجيح
في البين واما وجه بطلان التخيير فلان مدركه لو كان هو العقل فهو موقوف على اثبات بطلان الاحتياط والجمع وكذا الطرح وكذا ترجيح احدهما على الاخر والاول
قد ثبت وبطلان الثاني ايضا مسلم للزوم التناقض فيما كان ظن المتجزي مناقضا لظن المجتهد المطلق وكذا الثالث والا يلزم جواز طرح الظنين والرجوع الى الاصل ومقتضاه
الاحتياط في التجزي وقد ثبت بطلانه واما الرابع اعني ترجيح التقليد على الظن او العكس كما هو الحق وسيجيء فيمكن ومعه لا يثبت التخيير واما لو كان مدركه الشرع اعني الاخبار
فهو موقوف على انتفاء الترجيح وسيجيء وجوده للعمل بظنه مع ان شمول الاخبار لمثل هذين المتعارضين ممنوع لكون مورده هو الخبرين وهذا لا يكون كذلك
مع ان الظاهر منه هو الحكم الفرعي وهذا لا يكون كذلك على انه خبر واحد لا يكون حجة في الاصول بقي الكلام في تعيين التقليد فيمكن تعيينه بوجوه **الاول** استصحاب
التقليد الذي ذكرناه في المسبوق بالتقليد ويثبت غيره بالاجماع المركب **الثاني** ان العمل بظنه موقوف على حجيته له وهو موقوف على اجتهاده في مسئلة التجزي بانه يجوز

بالظن المشكوك الحجية

العمل بظنه لم لا لحرمة التقليد في الاصول بالاصل والاجماع وغاية حصول الظن بحجيته وحجيته منه ايضا وكل الكلام فيلزم اثبات الظن المشكوك الحجية وهو دور الثالث
الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فان المتجزي ظان غير عالم بالحكم فيما كان المجتهد المطلق عالما به فيجب على المتجزي الرجوع اليه ويثبت فيما كان المطلق
ظانا فيه بالاجماع المركب مع ان المراد باهل الذكر هو اهل العلم جزما بقرينة لا تعلمون والمجتهد المطلق يكون من اهل العلم جزما بخلاف المتجزي فيجب عليه رجوعه اليه
الرابع الاصل لان الاصل هو حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه ظن المجتهد المطلق بقي الباقي ومنه ظن المتجزي تحت الاصل والحق فساد هذه الوجوه اما الجواب عن
الاول فبانه معارض باستصحاب العمل بظنه فيما كان مسبوقا بالاجتهاد المطلق بالوجوه الثلثة المذكورة في التقليد الاول وان كان كثير المورد لكن الثاني معتضد
بالشهرة العظيمة وهي اقوى جدا لان الشهرة من المرجحات الخارجية وهي مقدمة على المرجحات الدلالية كالعام المعتضد بالشهرة كما يأتي في الدفع بعدم جريان استصحاب
التقليد باعتبار عدم الموضوع بان التقليد عبارة عن تطبيق العمل بقول الغير والمراد بالعمل ان كان هو العمل السابق قبل التجزي فمقطوع بارتفاعه وان كان هو العمل
في زمان التجزي فهو ممنوع وان كان هو العمل بطريق العموم الاستغراقي فاولا ممنوع وثانيا لو ثبت فلا يحتاج الى الاستصحاب وان كان هو العمل المطلق ببعض افراده
اعني الاعمال الحاصلة قبل التجزي متيقن ونقطع بارتفاعه وبعض الاخر محل الشك ولم يثبت فيه حتى يستصحب وهو مدفوع بوجوه الاول انه لو كان كما ذكر لا

جاريا اصلا لان الاستصحاب

لابد له من حصول الشك وهو موقوف على تبدل الحال او الزمان ومعه فنقول الحكم الثابت اما ان يكون ثابتا للموضوع مع الحال الثابت في زمان ثبوت الحكم او جميع
الاحوال والمطلق الخ ما ذكره الخصم وكذا في تبدل الزمان او الوصف الثاني بانا لا ندعي الكلية ولا البعض بل ندعي ان الحكم ثابت لهذا الموضوع في هذا الحال اعني
عدم القوة وهذا الحال لم يكن جزءه للموضوع ولا شرطا له لان الحكم تعلق بنفس هذا الشيء كالماء مثلا لا بالماء المتغير ومع ارتفاعه يكون الحكم باقيا كما في الماء المتغير
لو زال التغير بنفسه وحققناه في الاستصحاب وعلى فرض التنزل نقول لا نعلم ان الموضوع هل كان هو نفس العمل او العمل الخاص فيكون الامر دائرا بين المتباينين لا الاقل
والاكثر وعلى الثاني يكون الحكم مرتفعا وعلى الاول يكون باقيا وما لم يتعين فيكون ارتفاع الموضوع والحكم مشكوكا والاصل بقاؤهما وايضا لا نعلم ان الموضوع هل كان
هو نفس المكلف وكان عدم القوة علة للحكم حتى يكون الحكم باقيا وان كانت العلة مرتفعة او كان هو نفس المكلف مع عدم القوة حتى يكون الحكم مرتفعا ولو لم يكن
الظاهر هو الاول فلم يكن الظاهر هو الثاني وما لم يتعين فارتفاع الحكم مشكوك والاصل بقاء الموضوع المردد بينهما ولا بقاء الموضوع ان كان هو المركب من الكلي والخصوصية
فارتفع قطعا وان كان هو نفس الكلي فلم يثبت حتى يستصحب وان كان مجملا بينهما فالقدر المتيقن هو الفرد وارتفع والزائد لم يثبت لانا نقول هذا فاسد من وجهين
الاول انه لو كان كذلك لما كان الاستصحاب جاريا كما مر الثاني ان الموضوع كان في السابق مجملا بين المتباينين اعني المركب ونفس الشيء والمجمل لا يعلم ارتفاعه الا بارتفاع
كلا الفردين واذا كان احد الفردين باقيا فلا يمكن القول بارتفاعه فيكون مقتضى الاستصحاب بقاء الموضوع في الواقع ولما اخص الفرد بعينه ارتفع فيجب اثباته فيه وما ذكره
من ان الفرد هو القدر المتيقن بعينه ان الفرد لم يكن قدرا متيقنا من حيث كونه موضوعا للحكم بل من حيث العمل بانه لو كان الموضوع هو فالمطلوب حاصل وان كان
هو الكلي فيحصل في ضمن هذا الفرد ويمر في البين والمذهب بارتفاع الفرد لا يوجب القطع بارتفاع الموضوع لجواز كون الموضوع الكلي ويمكن اثباته في الفرد الباقي
فيستصحب فيه الثالث ان العمل وان كان بحسب التدقيق العقلي كليا ذا افراد ويمكن التشقيق كما ذكره الخصم لكن بحسب العرف امر واحد لا يكون قابلا للتشقيق حتى ينافي
في الاستصحاب وكلام الشارع انما هو على فهم العرف لا على التدقيقات العقلية مع ان طريق العقلاء على حجية هذا الاستصحاب على ان التقليد هو اخذ قول الغير وهو
واحد الرابع انا نفرض فيمن اختار قول المجتهد المطلق في العمل الخاص الموسع ولم يفعله ثم صار متجزيا في هذه المسئلة بعد ما ان يمكن اتيان الفعل فيصير ارتفاع
الاحكام الثلثة الثابتة في السابق في هذا العمل الخاص من الصحة وجواز العمل بتقليده على فرض التعدد واللزوم على فرض انحصار المجتهد به واستمراره في الدهر على
فرض كونه لاحياء محل الشك والاصل بقاؤها واذا ثبت في هذا ثبت في غيره بالاجماع المركب لا يكون المراد اطلاعه على كونه متجزيا قبل الاختيار او حصوله
قبل زمان يمكن اتيان الفعل حتى يقال انه نادر ويفرض مثل هذا في المتجزي المسبوق بالاطلاق والمطلق المسبوق بالجهل فتدبر واما الجواب عن الثاني اعني الدور
فبوجوه الاول سلمنا توقفه على اجتهاده في مسئلة التجزي لحرمة التقليد في الاصول كما سنذكر لكنه لا يلزم ان يكون اجتهاده موجبا للظن حتى يلزم اثبات الظن
بالظن لجواز كونه موجبا للعلم الوجداني او العلم الشرعي من الاستصحاب والاية او الظن المنتهي الى القطع بالدليل العقلي كما سيجيء توضيحه الثاني لا يلزم ان يكون في الا
متجزيا لجواز كونه مطلقا والمفروض حجية ظن المجتهد المطلق فيما كان مطلقا الثالث سلمنا كونه متجزيا فيه لكن الظن المتجزي في الفروع لو كان محل الخلاف فلا نسلم
الخلاف في حجية ظن المتجزي في الاصول لجواز كونه اجماعيا مع ان ما ذكره يلزم في التقليد ايضا لان عمله بظنه وتقليده لو كان موقوفا على تقليده في مسئلة التجزي
مع عدم توقف عمل المتجزي بظنه في الفروع موقوفا على معرفته في مسئلة التجزي من انه يجب العمل بظنه او التقليد فالمناسب تحقيق اصل المسئلة من انه يجب الاجتهاد
او يجوز التقليد والحق الاول لوجوه الاول امكان تحصيل العلم باجتهاده او الظن المنتهي الى العلم من غير لزوم العسر فيهما امكن فالعمل بالتقليد حرام بالعقل والشرع
للاجماع على جواز الاجتهاد والعمل به في غير الفروع وان كان متجزيا والاشكال انما هو في جواز التقليد فيخرج الاجتهاد من تحت اصل الحرمة بقي التقليد على اصل
الحرمة الثاني ان الامر دائر بين وجوب الاجتهاد او التخيير بينه وبين التقليد واما وجوب التقليد معينا فخلاف الاجماع ولو فرض انتفاء الدليل على تعيين احدهما
فالاخذ بالاول متعين لكونه موجبا للقطع بالامتثال دون الاخير للاجماع على كفاية الاجتهاد في الاصول والخلاف في التقليد مقتضى قاعدة الاحتياط لزوم
الاول الثالث انه يمكن تحصيل الظن في المسئلة الاصولية من قوله من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما والشهرة وغيرها كما سيجيء ومعه يكون القول المجتهد المطلق في جنبه
موهوما والوافق على خلافه اعني جواز التقليد فالدليل الرابع يقتضي تعيين الاول لبطلان سائر الاحتمالات من الجمع والطرح وترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بينهما
واذا كان كذلك فتحصيل الظن من باب المقدمة لازم لانه لا يقال لا نسلم كون حجية التقليد مرجوحا لجواز كونه راجحا من حيث الشرع لانا نقول الدليل الشرعي على الرجحان
اما ان يكون هو الكتاب من اية فاسئلوا او السنة او الاجماع وكلها فاسدة اما الاول فلما سيجيء لكون المتجزي من اهل العلم لكون اطلاق الاجتهاد عليه حقيقة كما مر
فيكون مسئولا لا يجوز له التقليد على فرض عموم العين بل مجمل بين كونه سائلا ومسئولا واما الثاني فكذلك بل حديث من عرف شيئا يقتضي كونه مسئولا لا سائلا واما

الثالث

الثالث فلانا لو لم ندع الاجماع على حرمة التقليد في الاصول فلم يكن اجماع على جوازه ثم بعد الاجتهاد لو حصل له الظن المنتهي الى العلم او العلم ولو بالدليل العقلي فيجب
له العمل به لبطلان سائر الاحتمالات واما لو لم يمكنه الظن ولا العلم فيجب التقليد اذ دار الامر بينه وبين التخيير في العمل بالظن والتقليد والاصل هو الاول كما مر لبطلان
سائر الاحتمالات من الرجوع الى الاحتياط او البراءة ولان بعد عدم وجدان الدليل على وجوب التقليد او العمل بظنه او التخيير يكون الحكم الفرعي الذي ظنه راجحا
عنده وقول المجتهد المطلق مرجوحا عنده ومعه يجيء الاحتمالات والكل فاسد الا العمل بظنه واما الجواب عن الثالث اعني الاية فمن وجوه الاول ان الذكر قد يستعمل
في الصلوة كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقد يستعمل في القران كقوله تعالى وانزلنا او نزلنا عليك الذكر وقد يستعمل في العبرة كقوله تعالى ذكرى لاولي الالباب وحينئذ يراد باهل
الذكر اهل البيت عليهم السلام كما سئل سائل في تفسير هذه الاية الشريفة فقال عليه السلام نحن واهل الذكر ثم قال السائل نحن السائلون وانتم المسئولون قال نعم نحن المسئولون وانتم
السائلون ان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا وقد يراد به اهل العلم كما ورد في تفسير اخر وقد يراد به من يذكر الله كثيرا والمراد هنا يختص باهل العلم او اهل البيت
لعدم صلاحية غيرهما للمسئولية الا بجعله من حيثية العلم اجتهادا مثلا اهل القران يحتمل ان يكون من يقرأ القران او من يعلمه وعلى الاخير تقليدا او اجتهادا والاول لا
وكذا الثاني والا يلزم الدور او التسلسل وعلى الاخير يكون هو من اهل العلم ايضا اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاستدلال موقوف على اثبات كون المراد هو اهل العلم و
اين من اثباته لجواز كون المراد هو اهل العلم واين من اثباته لجواز كون المراد اهل البيت عليهم السلام كما في بعض التفاسير لا يقال فرض كون المراد هو اهل البيت عليهم السلام يلحق المجتهد
المطلق بهم في النيابة من حيث المسئولية بالاجماع لانا نقول القدر المسلم انما هو بالنسبة الى العامي الثاني سلمنا كون المراد هو اهل العلم بناء على ترجيح اهل التفسير على الاخير
باعتبار تمسك العلماء بهذه الاية على حجية قول المجتهد مع كون مورد الاية حكاية بشرية الانبياء والمراد السؤال من العلماء في ان انبياء السلف كانوا بشرا او ملكا الا ان
هو واضح لكن اهل العلم لا يكون المراد من كان له القطع والا لزم جواز رجوع العامي والمجتهد الظان الى العامي فيما كان قاطعا ووجوب رجوع المجتهد المطلق الظان الى

تخصيص ع

القاطع وهما خلاف الاجماع وتخصيصه للاكثر على ان مجرد القطع في مسئلة مع عدم القوة لاستنباط الاحكام لا يكون من اهل العلم ويصح سلبه عنه بل المراد انما هو من
كان له قوة يقتدر بها على استنباط الحكم ولو ظنا من الدليل المعتبر لصدقه حقيقة على من كان قادرا على استنباط الحكم قاطعا او ظانا بالظن المعتبر لكونه عالما بالظاهر
والمتجزي لو كان قادرا على استنباط الاحكام قدرا معتدا به يكون من اهل العلم عرفا قطعا سيما مع كون اطلاق الاجتهاد عليه حقيقة كما مر فيكون مسئولا ويثبت
حجيته لنفسه بالاجماع المركب ولو لم يثبت كونه منه عرفا لم يثبت عدمه فيكون مجملا من حيث كونه مسئولا او سائلا فلا يصح التمسك بها على الثاني الثالث سلمنا كون
المراد المجتهد المطلق لكنه معارض بحديث ابي خديجة من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما والنسبة بينه وبين منطوق الاية عموم من وجه ومادة الفرق من الاول
المجتهد المطلق ومن الاية العامي ومادة الجمع المتجزي وح لا بد من التصرف اما بتقييد الاية بالعامي او بصرف شيئا المنون بتنوين التنكير الظاهر في الوحدة الى الاشياء و
تقييد الثاني مجاز والاول اولى بالاتفاق مع ان مورد الحديث قليل ومورد الاية كثير من حيث العامي والاول من جملة المرجحات كالخاص والعام مع ان موهنات
في الاية كما ذكرنا يضعفها لا يقال الحديث خبر واحد لا يعتبر في المسائل لانا نقول لا نسلم اعتبار الاية في مقابل الحديث المنجبر بالشهرة لا يقال الاية معتضدة بمفهوم حديث
من عرف احكامنا فارضوا به حكما لانا نقول لحمل الحديث على ظاهره غير صحيح لان العرفان ظاهر في الفعلي والجمع المضاف مفيد للعموم ومنطوقه لم يتحقق قطعا ومفهومه
مخالف للاجماع للاتفاق على عدم جواز الرجوع الى المجتهد المطلق الغير العالم بجميع الاحكام فعلا ولو كان عارفا ببعض الاحكام فلا بد من التصرف اما بحمل الجمع المضاف
على الجنس او الفرد مجازا مع اضمار كونه ذا القوة للاستنباط لعدم جواز الرجوع الى غير ذي القوة او بحمل المراد من العرفان الظاهر في الفعلي على الملكي مجازا مع اضمار الحكم الذي
استنبطه فعلا لعدم جواز الرجوع الى غير المستنبط فعلا وهما متساويان من حيث المجاز والاضمار لكن لم يثبت كون الاضمار هو القوة المطلقة لجواز اضمار مطلق القوة
فيكون مجملا بالنسبة الى المتجزي ولا يصح الاستدلال وعلى فرض الاول يحصل التعارض بين هذا المفهوم ومنطوق من عرف شيئا والنسبة بينهما عموم مطلق كما ذكرنا واما
بينه وبين منطوق الاية ومنطوق حديث من عرف شيئا الظاهر في شيئا في عدم العموم من افادة جمع المضاف العموم مع كونه منطوقا ومعتضدا بالشهرة فتدبر
الجواب عن الرابع فان الاصل كما يكون مع حرمة العمل بالظن كذلك الاصل حرمة التقليد والقدر المخرج من الاول المجتهد المطلق ومن الثاني العامي بقي المتجزي من المجتهد
تحت الاصل وترجيح احدهما على الاخر ليس الا التحكم اذا عرفت ذلك فلا بد من ادلة الشرعية المقطوعة الاعتبار من الاجماع والاية وغيرهما على وجوب التقليد على المتجزي
بقي الكلام في لزوم العمل بظنه وهو الحق والدليل عليه وجوه الاول الاستصحاب في المسبوق بالاطلاق وهو وارد على استصحاب التقليد كما مر الثاني عموم الادلة الدالة على
حجية الدليل للمجتهد المطلق وشموله للمتجزي فيما كان الدليل من الظنون الخاصة كاية النفر لكونه فقيها اصطلاحا ولغة وعرفا كما ذكرنا خرج العامي بقي المتجزي تحت
الاطلاق ويثبت فيما كان من الظنون المطلقة بالاجماع المركب قلبا للاجماع باثبات الاحتياط في الثاني واثبات الاول بالاجماع المركب فاسد لكون الاول اجتهاديا
يقدم على الاصول العملية كما مر الثالث الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر الخ لما مر من كون المراد اهل العلم سواء كان قاطعا او ظانا بالظن المعتبر لكونه عالما بالظاهر
والمتجزي القادر لاستنباط جملة الاحكام مجتهد وفقيه حقيقة كما مر ومن اهل العلم جزما فيكون مسئولا ويثبت حجية ظنه لنفسه بالاجماع المركب الرابع حديث ابي خديجة
معتضدا بالشهرة العظيمة فان كان متجزيا في الاصول فيها والا نفع اعتضادها بما يفيد ظنا قويا بحجية ظنه وفيما استنبط الحكم يكون قول المجتهد المطلق موهوما في نظره وح
يحدث الصغرى اعني هذا الحج ظاهر وفاقا وح نقول هو اما ان يكون مكلفا اولا والثاني باطل والاول اما ان يكون مكلفا بتحصيل العلم او بالجمع بين التقليد و
الظن او بطرحهما والرجوع الى الاصول من البراءة والاحتياط او التفصيل والتبعيض او التخيير الى اخر الاحتمالات او بالتقليد او التخيير بينهما او بين العمل بظنه او بالعمل بظنه معينا
والكل باطل اما الاول فلعدم امكانه واما الثاني فللتناقض فيما كان المجتهد المطلق على خلافه واما الثالث فلبطلان الاحتياط كما مر والبراءة للزوم الخروج عن الدين
والباقي بالاجماع وغيره مما حقق في حجية المطلق واما الرابع فللزوم ترجيح المرجوح على الراجح من حيث الواقع والظاهر كما مر واما الخامس فللزوم التسوية بين الراجح والمرجوح
بقي الاخير وهو المطلوب **المطلب الثالث** في انه لو كان له قوة في استنباط الحكم من الدليل الاجتهادي لو وجد الدليل لكنه لم يتحقق له الدليل او كان ولكن كان مجملا
باعتبار التعارض او غيره فهل يكون حكمه الرجوع الى الاصل كما في المجتهد المطلق لو وقع له مثله او يجب عليه التقليد الحق الاول وذلك لوجوه الادلة وعموم الاصول

في جواز تقليد المتجزي وعدمه

للمتجزي من اصل البراءة والاحتياط والاستصحاب لكون رجوع الشك في حجية التقليد لوافق المجتهد المطلق بالوجوب النفسي او الحرمة كلما الى اصل التكليف ولو افقه بنفي الوجوب بالشرط الى المكلف به والاصل نفي التكليف في الاول وفي الثاني الاحتياط حتى يعلم الاثبات في الاول والنفي في الثاني والمفروض عدم ثبوت حجية التقليد الثاني ظهور الاجماع المركب بان كل من قال بعدم جواز التقليد له قال مطلقا ومن لم يقل قال مطلقا الثالث ان بعد تحصيل المسألة يحصل له الظن ببطلان ما جعله المجتهد المطلق دليلا وكون حكمه الرجوع الى الاصل ويتعين له العمل بظنه بما ذكرناه **المطلب الرابع** في انه لو استنبط الحكم من الادلة السهلة كالشهرة والاجماع المنقول ولم تكن له قوة في استنباط الحكم من الاخبار وغيرها من ملاحظة الدلالة والسند ورفع المعارضات واخذ التراجيح وكانت له قوة لكنه لم يتفحص وكان له قوة الاستنباط الادلة الغير المعتبرة او كان له قوة استنباط الحكم الظاهري من الاصول ولم تكن له قوة لاستنباط الحكم الواقعي او كان ولكن لم يتفحص منه فهل يجوز عليه العمل بالاستنباط او يجب عليه التقليد والحق وجوب التقليد فيما لم تكن له قوة لاستنباط الحكم من الدليل الاجتهادي المعتبر الغير السهلة بدفع المعارضات واخذ التراجيح وذلك لانه ليس بمجتهد جزما والاجماع قائم على وجوب التقليد لمن لم يكن مجتهدا واما فيما كان له قوة مع عدم الفحص فالحق عدم جواز العمل بظنه قبل الفحص للاجماع على اشتراط الفحص في الادلة واما جواز التقليد او وجوب الفحص من باب المقدمة ثم العمل بظنه فيرجع الى ان الفحص وتحصيل الظن هل يكون من مقدمات الواجب المشروط او المطلق والاصل مقتضاه الثاني لان الذمة مشغولة بالتكاليف الواقعية الفرعية وبعدما ثبت حجية الظن له يكون بالتخيير والعمل بمقتضى ظنه مبرئ للذمة واما التقليد فلو لم يكن محرما وغير مبرئ للذمة فلا اقل من ان يكون محل الشك وقاعدة الاحتياط تنفيه وكذا التكليف ثابت في المسألة الاصولية بين الاجتهاد والتقليد في الاول مبرئ للذمة دون الثاني فيجب تحصيله لا يقال في صورة الشك في الاشتراط والاطلاق يكون مقتضى اصالة البراءة هو الاول لانا نقول هذا انما يصح في صورة الشك في التكليف واما في المكلف به فلا يجري لمعارضته بالمثل **الموضع الثالث** في انه هل يجوز للمقلد الرجوع الى المتجزي ويكون قوله حجة ام لا والحق انه على اقسام لانه اما ان يكون في مقابل المجتهد المطلق الحي مع كون المطلق بعد من به الكفاية او الميت وعلى الثاني فاما ان يكون تقليد المقلد بدويا او دائرا بين تقليد المتجزي والميت واما ثانيا بكون المقلد مسبوقا بتقليده في زمان حيوته في المسألة المفروضة التي يريد تقليد المتجزي فيها ثم مات اما الاول فيمكن ان يقوى بعدم الجواز بوجوه الاول اصالة الاشتغال بالنسبة الى الحكم الفرعي لكون تقليد المطلق مبرئ للذمة جزما دون المتجزي الاصل مع الاول الثاني اصالة الاشتغال بالنسبة الى الحكم الاصولي لان الامر دائر بين لزوم اخذ قول المطلق والتخيير بينه وبين المتجزي والاصل هو الاول الثالث الدليل العقلي لان قول المطلق اقوى في نظر المقلد جزما واقرب الى الصواب قطعا ومعه يتعين لبطلان سائر الاحتمالات الرابع ان المتجزي قبل صيرورته متجزيا كان مقلدا وكان تقليده حراما بالاجماع والاصل بقاء الحرمة واذا ثبت الحرمة فيتعين المطلق للانحصار ويثبت غيره بالاجماع المركب لكنه مردود لكونه معارضا بما كان مسبوقا بالاطلاق والاصل بقاء الجواز ويثبت غيره بالاجماع المركب ويبقى الاصلان مع الدليل العقلي معينا للرجوع الى المطلق والحق انه فيما كان مسبوقا بالاطلاق وقلده فيجب البقاء لما سيجيء من عدم جواز الرجوع فيما قلده وان صار ميتا فههنا بالاولوية واما فيما لم يقلده فالحق انه مع عدم كفاية المطلق جوازه لان الامر دائر بين تقليده وبين تقليد الميت لعدم كفاية مطلق الحي وسيجيء في هذه الصورة تقديمه على الميت بل يجب واما مع كفاية مطلق الحي فالحق جواز الرجوع اليه ايضا وذلك لوجوه الاول استصحاب جواز الرجوع اليه فيما كان مسبوقا بالاطلاق والاصل بقاء الجواز ويثبت غيره بالاجماع المركب هذا اقوى لاعتضاده بالشهرة وبظهور الاجماع المركب بان كل من قال بحجية ظنه قال بحجيته لغيره وباطلاق الاجماعات المنقولة على جواز الرجوع الى المجتهد لكونه مجتهدا كما مر الثاني الايات منها قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة الخ والايرادات الواردة عليها كما مر في حجية المظنة مدفوعة بان التفقه في الدين ظاهر في علم مسائل الدين من العلم بالحلال والحرام لا العلم بموارد الوعظ والنصائح وذكر المخوفات فقط لعدم كونه غالبا في الدين والظاهر بل القطع بان المراد من الرجوع اليه كون قوله حجة له ليعلم منه مسائل الدين لانه تعالى جعل النفر والتفقه غاية اليه لعلم لا لمجرد التخويف والرجوع الى غيره في الحلال والحرام وبعدما ذكرنا من كونه مجتهدا وفقيها حقيقة تشمله الاية وتثبت حجيته قوله تعالى فاسئلوا الخ لان الظاهر منه كون السؤال منه كافيا مجزيا وبعد كونه مجتهدا ومن اهل العلم تشمله الاية لا يقال انما وردت في حكاية الانبياء ولا يكون الاخذ منه من باب التقليد لانا نقول الظاهر منه كفاية السؤال افاد العلم والظن اولا في كل مورد بناء على كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وقد بعض انه من المسائل الاصولية بصور افادته العلم او الظن يبقى المقام تحت الاطلاق وحجية الايات انما هو من باب الظن المخصوص وهو حجة وان كانت في المسألة الاصولية الثالث الاخبار منها خبر ابي خديجة من عرف شيئا من احكامنا وهو وان كان خبر الواحد لكنه معتضد بالشهرة وبظهور الاجماع المركب والاطلاقات الاجماعات المنقولة التي مر بعنوان افاد القطع باعتضاده بما مر وكان الخبر الواحد حجة فيها والا فيفيد الظن القوي بحجيته ويوجب تقديم استصحاب جواز تقليد المسبوق بالاطلاق على استصحاب عدم جواز تقليد المسبوق بالعامية كما مر وقاعدة الاشتغال في الموضعين مع الدليل العقلي الذي ذكره لا يعارض ما ذكرنا اما الاول فلكونه فقاهيا لا يعارض الدليل الاجتهادي واما الثاني فلانه فيما لم يكن دليل شرعي يثبت جواز العمل بقول المتجزي وقد ظهر وجوده مع انه لا كلية فيه نعم كان فتوى المطلق اقوى الى الصواب في نظر المقلد بالنسبة الى المتجزي فالاحوط هو الرجوع الى المطلق الحي كان الاحوط ايضا فيما كان المتجزي اولى الى الصواب الرجوع اليه واما فيما كان في مقابل المطلق الميت وهو القسم الثاني فاولى بالجواز لما ذكرنا وللاولوية والاجماع المركب والادلة التي مرت لا تشمل الميت وتشمل المتجزي كما مر فلم يكن دليل على تعيين الميت لا من الادلة ولا من الاجماع ولا غيره فالامر دائر بين تعيين المتجزي او التخيير بينه وبين الميت واصالة الاشتغال في الموضعين يجري في المتجزي على فرض عدم المعين من الادلة فالدليل العقلي يعينه لان الشهرة والاجماعات المنقولة على عدم جواز الرجوع الى الميت وخبر ابي خديجة مع الشهرة والاجماع المركب الذي مر والاجماعات المنقولة على حجية قول المجتهد ومنه المتجزي يفيد الظن القوي باعتبار قوله و مع منقولها اعتبار قول المتجزي وعدم اعتبار قول الميت مظنون وح يحتمل تعين الاول وتعين الثاني وح اما ان يكون مكلفا بتحصيل العلم او بالجمع او بالطرح و الرجوع الى الاصل او ترجيح الميت او بالتخيير او ترجيح المتجزي والكل باطل الا الاخير لكونه راجحا واما اقوائية قول الميت المطلق في نظر المقلد بالنسبة الى المتجزي فلا كلية فيه لانه قد تكون القوة في جانب المتجزي هذا هو القسم الثاني واما القسم الثالث اعني فيما قلد المطلق في زمان حيوته ومات فهل يجب البقاء على التقليد

او يجب الرجوع الى المتجزي او يكون مخيرا والحق الاول لما سيجيء من وجوب البقاء وعدم جواز الرجوع وان كان المقابل المطلق الحي فيما كان المقابل متجزيا يثبت عدم الجواز بالاولوية والاجماع المركب مما ذكرنا ثبت مطلب الرابع وهو جواز الرجوع اليه في المرافعات اما في مقابل المطلق الميت فواجب لان رفع الخصومة موقوف على حكم المدعي المنكر وهو في الميت غير ممكن ولو لم يجز الرجوع الى المتجزي يلزم تعطيل حقوق الناس والهرج والمرج واما في مقابل المطلق الحي مع عدم كفايته فواجب ايضا واما مع الكفاية فالحق ايضا الجواز لما مر من استصحاب المسبوق بالاطلاق والايتين وخبر ابي خديجة معتضدا بالشهرة واطلاق الاجماعات المنقولة على جواز الرجوع الى المجتهد هذا منه مع ظهور الاجماع المركب بان كل من قال بجواز الفتوى قال بجواز المرافعة والقضاوة نعم في صورة كون المطلق اقرب الى الصواب فالاحوط الرجوع اليه وكذا المتجزي ويثبت ايضا بما حققناه **المطلب الخامس** وهو جواز الحكومة والتصرف في اموال اليتامى والمجانين والغيب هكذا اما في مقابل الميت فواضح كما مر نعم الاحتياط فيه الجمع بين المتجزي وعدول المؤمنين وكذا في مقابل المطلق الحي مع عدم كفايته فيجوز ايضا لما مر لا يقال الايات السؤال مع خبر ابي خديجة معتضدا بالشهرة والاجماعات المنقولة على جوازه للمجتهد وهو منه مع الاجماع المركب بين جواز القضاوة والحكومة نعم في صورة كون المطلق اقرب الى الصواب فالاحتياط الرجوع الى المطلق وكذا في المتجزي ايضا **المقام الثاني** في الشرائط وهي امور منها المعرفة بالعلوم العربية اعني الصرف والنحو واللغة ويقع الكلام فيه في امور **الامر الاول** في اثبات الشرطية **الامر الثاني** في انه هل يكون شرطا للصحة او الماهية **الامر الثالث** في انه هل يكفي في المعرفة التقليد او يجب الاجتهاد **الامر الرابع** في انه هل يشترط فيها الفعلي او يكفي الملكي اما الاول فالحق انه شرط وذلك لان استنباط الحكم غالبا انما يكون من الادلة اللفظية وهو موقوف على معرفة هيئة المفردات والمركبات ومعاني الالفاظ مفرداتها والاول هو الصرف والثاني هو النحو والثالث هو اللغة ولا ريب ان بدون معرفة هذه الامور لا يكون قادرا على استنباط الحكم لا قطعا ولا ظنا ولا يسمى مجتهدا ويصح سلبه عنه واما الثاني فقد ظهر من المقام الاول كونه شرطا للماهية والتحقق لا الصحة بعد حصول التحقق واما الثالث فالحق ان المعرفة لا تكفي فيه التدرس والممارسة في الكتب المعهودة ولكن عادة لا يحصل الا بها حتى بالنسبة الى العرب فما لزوم الاجتهاد او كفاية التقليد فالاصل وان كان مقتضاه لزوم الاجتهاد الا ان التقليد يكفي بوجوه الاول الاجماع الثاني عدم امكان الاجتهاد في الصرف والنحو لكونهما امورا سماعية تحصل بالنقل وكذا اللغة في الالفاظ المنقولة من المعاني الاصلية لعدم امكان تشخيص المعنى اللغوي المتقدم على زماننا بسنوات كثيرة برجوعنا الى محاوراتهم نعم ينبغي شرط فيه كلماتهم والترجيح في النقلة على فرض التعارض بينهم بمعاني الاخر وهذا نحو اجتهاد الثالث الدليل العقلي وهو انه لو وجب الاجتهاد لوجب في سائر المقدمات كالاصول بالاجماع المركب والثاني باطل لكون الاجتهاد في الكل موجبا لتعطيل الاحكام فان قلت لم لا يجوز التقليد في الاصول والاجتهاد في العلوم العربية قلت هذا خلاف الاجماع ولعدم كونه رافعا للمحذور اعني تعطيل الاحكام لانه انما يحصل من الاجتهاد في العلوم العربية لعدم الامكان كما مر بخلاف الاجتهاد في الاصول لكون مبانيها امورا سهلة من العقل والعرف ويمكن الرجوع اليها لتشخيص الحكم بسهولة والمراد بالتقليد هو تقليد من كان من اهل الخبرة كصاحب الصحاح والقاموس وامثالهما سواء كانوا فاسقين ام لا وذلك للاجماع على عدم اشتراط العدالة فيهم مع انه لو اشترط يلزم تعطيل الاحكام ايضا لعدم وجود عادل فيهم فتدبر وانما يجوز تقليد علمائنا كالعلامة مثلا والعمل باخبار الاحاد المنقولة الى المعصوم كما مر في حجية المظنة وهل يكون التقليد جائزا فيما كانوا قاطعين او لا بل يجوز وان كان اخبارهم من اجتهاداتهم بالاستقراء وتفحصهم في محاوراتهم والحق هو الاخير لوجوه الاول الاجماع القطعي الحاصل من عدم تفصيل العلماء الثاني قاعدة الحكم لانا نعلم غالبا انتهائه الى من يجتهد لندرة النقل المنتهي الى تعيين الواضع وح فالحكم بحجية النقل عن هذا الاجتهاد مع وسايط النقلة دون حجية هذا الاجتهاد بلا واسطة تحكم الثالث انا لو اعتبرنا النقل دون اجتهادهم يلزم تعطيل الاحكام لعدم تميز نقلهم عن اجتهادهم غالبا او كون الغالب ظهور الفاظهم في اجتهادهم وهل يكون التقليد من باب التعبد او الظن والحق انه من باب الظن بمعنى كونه مفيدا للظن بذاته وذلك لظهور الاجماع والاصل ولا دليل على التعبد شيء من الادلة اما الاجماع فواضح واما اية النبأ مفهوما فلانتفاء العدالة مع عدم تماميتها ومنطوقا فلما مر في حجية المظنة من انه غير تام واما الدليل الرابع فلتوقفه على حصول الظن واما بالنسبة الى التعارض فان كان المعارض من الاسباب المعتبرة فالحق اشتراط الظن الشخصي وذلك لانه فيما لم يحصل الظن من احد الدليلين ولسائر الادلة التي ذكرنا وللزوم التحكم لو اخذ احدهما مع عدم الظن وبطلان التخيير والجمع فاللازم هو الطرح والرجوع الى الاصل واما لو كان المعارض من الاسباب الغير المعتبرة كالقياس والدليل اللمي فالحق انه من باب التعبد وذلك لظهور الاجماع وللاجماع على عدم الاعتناء بشأن هذه الاسباب و حجية هذا التقليد انما هو بعد الفحص عن المعارض لا مطلقا كتقليد العامي من المجتهد في الاحكام وذلك للاصل وظهور الاجماع واللازم في اللغة فهم المقدار الذي يستنبط بالالفاظ الكتاب والسنة بها يستنبط منه الحكم الشرعي وكذا كلمات العلماء لئلا يخالف الاجماع لا مطلق الالفاظ وذلك واضح واما الرابع فالحق هو كفاية معرفة الملكي ولا يشترط الفعلي وذلك لظهور الاجماع وللزوم عدم وجود المجتهد على فرض اشتراط الفعلي ومن الشرائط علم الرجال والدراية خلافا للطائفة الكشفية والاخبارية والثمرة بينهما ان الاول هو البحث عن احوال الاشخاص الراوية للرجال الخاصة الموجودة في الروايات كزرارة ومحمد بن مسلم وامثالهما من انه فطحي او امامي او غالي وامثالها والثاني هو البحث عن الاحوال العارضة للموضوعات الكلية الرجالية كتعريف الصحيح والحسن والموثق وامثالها وكذا سائر الاقسام اما وجه الشرطية للاول فهو ان الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الاعتقاد من القطع والظن من الدليل برضاء الشارع وبارادته ولما كان الغالب من الادلة التي يستنبط منها الحكم هو الروايات ولما كانت الروايات المنتسبة الى اهل العصمة بعضها كاذبة وجعلية باعتبار كون راويه كاذبا وجاعلا فما لم تكن للمتفحص قوة يمكنه التميز بين الكاذب وغيره قطعا او ظنا فلا يحصل القطع ولا الظن بارادة الشارع بحكمه فلم يكن مجتهدا وعلى فرض حصول الظن احيانا ما لم يكن معتبرا جزما بل ح لم يكن مجتهدا وما ذكرنا من شرطيته انما هو على جميع المذاهب الا من يقول بقطعية الاخبار كالاخباريين او الحكم كالكشفيين سواء كان من قال باعتبارها من باب الشرع من الاجماع او الايات والاخبار والشهادة وغيرها او من باب العقل من الانسداد والاضطرار اما من قال باعتبار الاخبار من باب الاجماع فواضح لعدم الاجماع في الضعيف لو لم ندع خلافه فلا بد من التميز بينه وبين غيره حتى يعمل بالثاني دون الاول مع ان الاجماع غاية ما سلم انما هو بعد الفحص ايضا فالمعرفة لا بد منها في مقام التعارض واما على مذهب من قال باعتبارها من باب مفهوم الاية فلتوقف تميز العادل من الفاسق حتى يعمل بالاول دون الثاني وكذا لو اعتبر المنطوق لتوقف التبين في خبر الفاسق دون غيره على معرفتهما واما على مذهب

من قال باعتبارها من باب الاحتفاف بالقرائن فلان من جملة القرائن هي القرائن الداخلية واما على مذهب من قال باعتبارها من باب شهادة المشايخ وعن تها فلان
الشهادة على فرض تماميتها توجب القطع بالاعتبار لا القطع بالصدق والاول لا ينافي ترجيح الصحيح على غيره في مقام التعارض وهو يتوقف عليها واما على مذهب
من قال باعتبارها من باب الظن لاجل الاسناد مع بقاء الاصل الاولي فلان الظن المتيقن الخروج انما هو بعد فهم الرجال لا قبل الفحص واما قبل الفحص فلا
ولان الظن الحاصل بعد الفحص يكون اقوى من قبله كما نرى من ان قبل الفحص لا يكون لنا ظن او يكون ضعيفا ثم بعد الاطلاع يكون بعد لترا ما مبين غالبين و
هكذا يحصل الظن القوي الذي المتيقن الخروج هو الظن الاقوى ولان الخبر الضعيف لم يكن جهة جرح عنده ولا بد من غيره حتى يعمل في الثاني دون الاول وايضا لا بد
من المعرفة في مقام التعارض ليكون الظن في جانب الصحيح دون غيره والاقوى الموثق وكذا على مذهب من قال بانقلاب الاصل بقاعدة الحكم لانه يقول بالعمل
بعد الفحص دون غيره والاقوى دون غيره والصحيح الحسن والموثق والمنجبر دون غيره وهو واضح بقي الكلام في الكشفيين والاخباريين القائلين بقطعية الاخبار
في الكتب الاربعة او الاعم اما الكشفيون وهم من ادعى حصول المطالب لهم كشفا والقاء الحق في قلبهم بالرياضات فبادعائهم لو كانوا صادقين في دعوى القطع
سواء طابق الواقع ام لا للاختلاف بين المدعين للكشف فلا يستلزم القطع لهم المطابقة ادعاء بلا دليل لفرض كونه ادعاء بلا دليل واين من صدق هذا الدعوى
ولعل الاوهام والخيالات غايتها الظن وبقية الاصول والاجماع والضرورة ولزوم الهرج والمرج في دين الله تعالى ولعمري انا العمل بالقياس اولى منه ويستدلون
بادنى الاستحسانات والمناسبات والمليات مع كون بطلانها من ضروريات الدين ومع هذا الوهم يقولون باشياء مخالفة للضرورة وظواهر الايات والسنة والاجماع
وينصرون هذا ويؤولونها بما يناسب دعويهم نجانا الله واياهم من اغواء الشيطان الرجيم وعلى فرض صدق الدعوى في القطع كيف يبقى القطع مع مخالفة للضرورة
والادلة العجب ثم العجب وعلى فرض بقائه وعدم مخالفته للضرورة غايته انه حجة لهم واين من جواز الرجوع الى هذا وتقليده فهو بالضرورة والاصول باطل المفروض
ان مرتبة الفعلية لا تحصل الا بالرجوع الى المجتهد اعني ذي قوة تقتدر على فهم الاحكام من الادلة وهو موقوف على المقدمات منها الرجال والدراية واما
الاخباريون فمن يدعي القطع بكون ما في الكتب الاربعة او الاعم من المعصوم فعدم استدلالهم وبطلانه في حجية المظنة وعلى فرض صدق دعويهم يحتاجون
الى الرجال في النقل بالمعنى من معرفة الرجال لكون الناقل من اهل الخبرة والسالم لا او الاضبطية في مقام التعارض بل كونه ضابطا مطلقا الا ان يدعي
في الاول كون كلها منقولا باللفظ وفي الثاني كون الاصل في الكل كونه ضابطا وهما كما ترى وكيف كان فقد ترى وضوح بطلان هذا المذهب في حجية المظنة ومن
اراد فليرجع اليها اذا عرفت ذلك فنقول توقف الاجتهاد على الرجال فاعلم ان الموقوف عليه انما هو معرفة الرجال الذين يتوقف عليهم استنباط الحكم لا جميع رجال
العالم والمناط هي الملكة لا الفعلية والا لزم ان لا يتحقق الاجتهاد والمجتهد ويلزم من ذلك تعطيل الاحكام واما ان المعرفة هل يجب ان تكون على سبيل الاجتهاد
بالرجوع الى الكتب الرجالية مهما امكن تشخيص حال الراوي بنفسه او يكفي التقليد اي تصحيح الغير والحق هو الاول لتوقفه على تحصيل الظن لا مجرد اخذ قول الغير
وعليه فهل يكون من باب الشهادة فيعتبر شهادة العدلين او البناء فيكفي العادل الواحد او يكون من باب الظنون الاجتهادية فالحق هو الاخير وتوضيحه في التوقف
حجية المظنة ومن الشرائط علم الاصول خلافا للكشفيين والاخباريين والمراد به هو المعرفة بالاحوال العارضة للادلة التي يستنبط منها الحكم الفرعي ووجهه
ان استنباط الحكم من الدليل موقوف على اثبات الدليلية من الجهة التي يستنبط منها الحكم كالكتاب حجة وامثاله ولا بد له من المعرفة واثبات الحجية حتى يستنبط الحكم
مما كان دليلا عنده قطعيا كان الحكم او ظاهريا ما ناش من الاصول العملية في مقام الجهل ونفي الحجية بما لم يكن عنده دليلا وما كان عنده دليلا لا بد له من معرفة مقتضيا
وللاحوال المختلفة مقتضاها فلا بد له من المعرفة بالحالة العارضة له بعد ثبوت الحجية له من الجهة التي يستنبط منها الحكم من معرفة معناه والدلالة والارادة
لاختلاف الحكم باختلاف الاحوال ولعل الاصول الامثلة كحمل المطلق على المقيد والمجمل على المبين والعام على الخاص او جعل الخاص ناسخا وكون اللفظ مفيدا
للعموم او الاطلاق متواطيا او مشككا وترك الاستفصال مفيدا للعموم وكون الامر مفيدا للوجوب ام لا والنهي للحرمة ام لا وكون المشتق موضوعا للفعلي او الملكة
والامر الوارد بعد الحظر حاله كذا وكون الامر مقتضيا للامر بمقدماته او النهي عن الضد ام لا والنهي هل يقتضي الفساد ام لا والخطاب هل يختص بالمشافهين ام لا
واللفظ المجرد حكمه كذا او مع القرينة كذا او في صورة الشك كذا والمشهور كذا والمصطلح عليه في زمان الشارع هل يكون هو المعنى الشرعي او اللغوي او العرفي والكلام هل　المجازية
يكون محمولا على عرف السائل او المسئول وعلى فرض اللغوي معناه ماذا وعلى العرفي لا بد له من تشخيصه بالامارات وكذا تقسيم الالفاظ وتعارض الاحوال وعنوان الناسخ
وغيرها فان التكلم في الاصول اما ان يكون في اثبات الدليلية او الحال العارض له وكذا التعارض والتعادل والترجيح هذا فيما كان له دليل في استنباط الحكم واما فيما
لم يكن دليل عليه او كان وكان مجملا من حيث الدلالة او الارادة او من باب التعارض مع عدم المرجح في البين فلا بد من اثبات حجية الاصول العملية والفقاهية من البراءة
او الاحتياط والتخيير والقرعة والتوقف والاستصحاب واثبات حجيتها في مواردها وترجيحها على الاخر وهكذا مباحث الادلة العقلية وتوضيح المقام على وجه ينكشف
به الحجاب عن وجه المرام هو انا نقول بعد القطع بكوننا مكلفين بالاحكام بما كلف به المشافهون بقاعدة الاشتراك فلا بد لنا من تشخيص ما ثبت للمشافهين فمنه
ما ثبت بالقطع الحاصل من العقل والاجماع وهو موقوف على اثبات حجيتها وينفتح منه باب الاجماع والتحسين والتقبيح واجتماع الامر والنهي في امر الامر وامثالها
ومنه ما ثبت باللفظ كالفاظ الكتاب والسنة وهو موقوف على اثبات حجيتها اصالة ودلالة وينفتح منه باب الكتاب والاخبار وغيرها حتى يتميز الدليل قطعيا او ظنيا
من غيره باعتقاد من كان نظره الاستنباط ثم بعد اثبات الحجية لا ريب ان اللفظ له قانون عرفية وعقلية بعضها كسبية وبعضها جبلية من جهة الحمل على المجاز و
الحقيقة كان هذا ثابتا للمشافهين يفهمون منه المعنى ويحملون الالفاظ عليه من دون تعب ونحن مكلفون بما اريد منهم فلا بد لنا من تمييز القوانين وتشخيصها
من حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد فالى ما ذكرنا من كون اللفظ المجرد محمولا على الحقيقة ومع القرينة على المجاز وامثالها ثم حمل اللفظ الصادر من
الشارع على الحقيقة لا بد من معرفة الحقيقة الثابتة في زمانه لا غيره وينفتح منه باب الحقيقة الشرعية والصحيح والاعم وتعارض العرف واللغة وتعارض عرف السائل
والمسئول ثم على فرض اللغة لا بد من تمييز الحقيقة اللغوية من مجازاتها وينفتح منه باب تقسيم الالفاظ واثبات حجية قول اللغوي واصالة عدم الاشتراك وعدم

الترادف

الترادف وامثالها من المبادي اللغوية وعلى فرض الشرعي او العرفي او الاتحاد بينها او بين اللغة لا بد من اثبات الحقيقة العرفية والمتشرعة وينفتح منه باب اثبات حجية
الامارات لتمييزها الحقايق الثابتة في العرف سواء كان متحدا مع اللغة كالاوامر والنواهي والامر بالشيء والنهي في العبادات والالفاظ العموم والمشتقات وهكذا او كان
مختلفا مع فرض تقديم العرف ثم بعد اثبات القوانين وتشخيصها يقع في بعض المقامات لم يتميز القانون كالمجاز المشهور عند المشهور وكذا الامر الوارد بعد الحظر والعقيد
المتعقب لامثالها فلا بد من بيانه وبيان الحق فيها من التوقف ثم بعد اثبات القوانين قد يحصل القطع بكون هذا الخبر الملقاة الى المشافهين مجردا عن القرينة او
معها وقد يكون محل الشك وعلى الثالث لا بد من بيان حجية اصالة الحقيقة وقد تكون القرينة متصلة وقد تكون منفصلة وينفتح منه باب جواز تاخير البيان
وهكذا غيرها هذا فيما كان فيه دليل من جانب الشارع واما فيما لم يصل الدليل الينا باعتبار السوانح الحاصلة في البين او وصل ولكنه كان مجملا او متعارضا
مع عدم المرجح في البين فلا بد من اثبات حجية الاصول وعنوان الادلة العقلية والاصول العملية ولما كان بعضها متعارضا فلا بد من معرفة التعادل والترجيح
ثم بعد حجية الاصول كالبراءة والاحتياط قد يكون العمل بالاول مستلزما للخروج من الدين وبالثاني مستلزما للعسر والحرج باعتبار انسداد باب العلم باعتبار عروض السوانح
ومعه لا بد من عنوان حجية المظنة ولما كانت المعرفة موقوفة على الاجتهاد وهو دليل المقلد لا بد من عنوانهما والجواب عن الكشفيين قد ظهر مما سبق والعجب من الاخبارية
من كونهم من اهل الاستدلال بالاخبار غاية ادعائهم القطع بالصدق وعلى فرضه لا بد من معرفة المراد منهم الاحوال الاتية العارضة للمفرد وهو الاصول ومع ذلك كيف
ينكرونها مع ان علمه لا يخرج عنها لكون الاستدلال في كل حكم بحال من احوال اللفظ والدليل ولا بد لهم من اثبات دليلية الدليل والبحث عن حجية الادلة غايته يقولون بان
الاجماع والعقل والكتاب ليس بحجة وهو موقوف على اثبات نفي الحجية ولا بد ايضا فيما لم يكن لهم دليل من حكم ظاهري بالاصل غايته انهم يقولون بان الاحتياط لا البراءة
مطلقا او في غير شبهة الوجوبية ولا بد من معرفة الاصول وترجيح بعضها على بعض وعلمه لا يكون الا بالاصول وكيف ينكرونه قولا واستدل الاخباريون بان الاصول لم تكن مدونة
في الصدر الاول في زمن الصحابة وتابعيهم بل كان علمهم على الاخبار وانما حدث تدوينها في زمان ابن الجنيد ومن تاخر عنه واذا لم يكن عمل الصحابة على هذه الاصول فيكون انشاء
مخترعة لم يرض بها الائمة والصحابة وتابعيهم ومع ذلك كيف تكون حجة بل يجب العمل بما كان معمولا عند الصحابة ومرضيا عندهم وعندهم الائمة واما في بعض الموارد التي
لم يصل بل او وصل فيجب التوقف والاحتياط في العمل ان امكن كمسئلة اجتماع الامر والنهي فيما امكن الصلوة في غير المكان المغصوب فيجب فيه ما لم يمكن فان كان التكليف باقيا
فيجوز ولا يكون من موارد اجتماع الامر والنهي في المورد لو انحصر المكان بالغصبية مع بقاء وجوب الصلوة فلم يكن منهما للادلة الشرعية النافية للتكليف بما لا يطاق ولو لم
يحصل القطع بثبوت التكليف فيكون المرجع الى العمومات كقوله كل شيء مطلق الخ هذا في غير تعارض النصين واما فيه فيجب التخيير للاخبار القطعية الصدق الامرة بالتخيير
انتهى وفيه ان عدم تدوينها لا يدل على عدم وجودها ولكونها فيهم من باب الجبلية العرفية ولما كانوا من العرب او من اهل العرف يفهمون من الالفاظ الصادرة والخطابات
المتوجهة اليهم في مقام الشفاه المعاني الثابتة في محاوراتهم مع كونها مجردة عن القرينة او مع القرينة وجدانيا لهم في مقام التخاطب معانيها من دون ريبة ولكن كلامنا
في الالفاظ الصادرة في زمان الشفاه المتوجهة الخطاب الينا بحسب اصطلاحنا للقطع بكوننا مشاركين لهم في التكاليف المرادة من اصطلاحهم في زمان الشفاه　ومعرفة معناها في زمان الشفاه
ولا بد لنا من فهم مراد الشارع من الالفاظ منهم فيحتاج من تحصيل الاوضاع الثابتة في زمانهم حتى يحملون الالفاظ عليها مجردة عن القرينة ومع القرينة على غيرها
لعدم توجه الخطاب الينا حتى تكون تكلمات الشارع بحسب اصطلاحنا ان قلنا بعموم الخطاب لان المشافه والغائب ان ادخلهم الاصطلاح الواحد الثابت في زمان
الشفاه لا غيره ولا كل بحسب اصطلاحه فهم الاصطلاح الثابت في زمان الشفاه لا بد من معرفة الاحوال العارضة للفظ في زمان الشفاه حتى يحصل القطع
او الظن بكون مراد الشارع هذا وبعد اثبات دليلية والفحص عن القرائن من المخصص والمقيد الصارف لان الكتاب والاخبار وصلت الينا ونعلم بحصول عموم قطع
بعض فيه بعض عموماتها ومطلقاتها وظواهرها تخصيصا او تقييدا او صرفا ولا نعني بالاصول الا هذا كما ذكرنا ثم بعد ثبوت الاحتياج هل يجب الاجتهاد او يكفي التقليد
وعلى الاول هل يكفي الظن المطلق ام لا والحق في الاول هو الاول وفي الثاني هو الثاني وتوضيحه في حجية المظنة فنقول ولا حاجة الى الاجتهاد بالاصول والاجماع الا
حرمة التقليد حتى يثبت الدليل خرج عدم وجوب الاجتهاد عينا في الفرعيات بلزوم تعطيل الاحكام والعسر والحرج الهرج والمرج والاجماع والضرورة ولم يكن احدها
على نفيه في الاصول فيبقى تحت الاصل مضافا الى الاجماع والضرورة على حرمة التقليد فيها وكذا في العمل بالظن المطلق لان دليل انسداد باب العلم وهو في الفروع لا
الاصول لان دليله اما العقل او العرف وكلاهما سهل يمكن بالنظر تحصيل العلم بحكم العقل وفهم العرف غالبا وفي بعض الاصول لو انحصر انسداد باب العلم الشرعي وانحصر
بالظن المطلق كالمتجزي لو انحصر مدركه بالشهرة وخبر الواحد بحجية فيجري الدليل العقلي من بطلان سائر الاحتمالات كما يعين بحكم العقل العمل بالظن كما في الملكة
لا الفعلية والا يلزم تعطيل الاحكام ولكن لا بد من كونه ملتفتا الى الاحوال المعارضة للادلة والقواعد مستحضرا او متمكنا حتى يورد به عليها لو التفت اليها او تقدر
على فهم حين الاستنباط كادوات الغاية بان كان ملتفتا على خروج المغيا او الدخول واجمالا لمفهوم ام لا لانه لو لم يكن ملتفتا اليها فيورد عنده على الدليل لا يلتفت
بانه وارد مخصصا عنده فلان ترتب الحكم في بادي النظر على خلاف مقتضاها كما لا يخفى على ذي البصيرة وكذا في سائر المقدمات ومن الشرائط علم المنطق بالقدر المرتبط
بالاحكام وجه الاحتياج واضح لان في اثبات كل حكم لا بد من ترتيب قضية مشتملة على صغرى وكبرى فقد يكون الترتيب صحيحا فيكون نتيجة صحيحة كقوله العالم
متغير الخ وقد يكون فاسدا كقوله الطلاق موقوف على النكاح والنكاح موقوف على رضاء الطرفين فينتج ان الطلاق موقوف على رضاء الطرفين مع انه ليس كذلك
وكذا قول العلامة في المختلف المسكر لا يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع لو وقع الخلاف فيه وكل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع وليس كذلك لو وقع الخلاف
فلا بد للمجتهد ان يميز ترتيبا صحيحا من الفاسد حتى لا يقع في الخطاء فلا يحكم بفساد الترتيب لعدم تكرر حد الوسط وهو قوله موقوف دون الثاني بالخلاف
فيه الاجماع ففي الصغرى يكون قيد المنفي اي لا يكون اجماعيا وفي الكبرى يكون قيدا للمثبت اي يكون اجماعيا وهل يجب الاجتهاد او يكفي التقليد الحق هو الاول و
ذلك لكون الاجتهاد فيه اسهل من الاجتهاد في الاصول لكون مدركه العقل والوجدان فالحكم بوجوب الاجتهاد في الثاني دون الاول تحكم ولاصالة حرمة العمل بما وراء
العلم وهل يكفي الظن او يجب تحصيل العلم والحق هو الثاني وذلك لامكان تحصيل العلم بل غالب قواعده جبلية لا يحتاج الى الكسب فيبقى الاول تحت الاصل

والمناط فيه الملكي لا الفعلي كما مر في غيره ومن الشرائط العلم بتفسير الايات ليعلم موارد شان النزول كما في قوله تعالى اوفوا بالعقود فقد ورد في بعض التفاسير ان المراد هو
العهود الواقعة بين النبي صلى الله عليه وآله وامته في علي ع وفي بعض ان المراد هو العهود بين المؤمنين وفي بعض ان المراد هو العقود وكناية البناء بانه في ابن الوليد حتى يعرف فيها ورد — ورد ع
دليل معارض لاصل المورد لانه لا يجوز تخصيص المورد الصريح بخلاف سائر الافراد ولئن يعرف ان خصوصية هذا المورد هل تكون منشأ لتخصيص العموم لا
لما قرانه في بعض الموارد يكون وفي بعضها لا وكما في اية فاسئلوا اهل الذكر بناء على ما ورد من ان المراد هو اهل البيت ع وفي بعض اخر اهل العلم ولئن يعرف الناسخ
من المنسوخ والمسؤل من غيره والقدر المكتفي به من الايات التي تكون مبنا للاحكام لا جميع الايات وقد حده بعض بخمسمائة اية والاخبار مقتضاه خلاف ذلك
ففي بعض اخبار القران ثلاث ثلث فينا وثلث في عدونا وثلث في السنن والفرائض وفي بعض اخر انه ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع في الفرائض وربع في
السنن ومقتضى الروايتين خلاف ما حدده لان ايات القران على ما حدده ستة الاف وسبعمائة او اقل في الجملة او اكثر كذلك وثلثه يصير الفين ومائتين وستين او
ازيد في الجملة او اقل كذلك وربعه الف وستمائة وسبعين او اقل في الجملة او اكثر كذلك والظاهر ان هذه الاخبار يكون المراد هو مجموع القران من الظهور والبطون والا
فلا يستفاد من ظاهرها الا المقدار المتقدم او الاكثر من ذلك في الجملة وكيف كان فشرطيته مما لا اشكال فيه والمراد بالمعرفة هو الملكي لا الفعلي لما تقدم وهل يكفي
الظن الحاصل بعدم كونه مدركا في المسئلة الخاصة من عدم ذكر العلماء او بعض العلم بعدله بحفظه وعلمه بجميع الايات او الرجوع اليه في كل مسئلة خاصة حتى
يعرف عدمه او وجوده فيها والحق هو الاول والا لزم تعطيل الاحكام وذلك دليل على كفاية التتبع في الاخبار التي جمعها المشايخ في الباب الخاص في كل مسئلة وان احتمل
بالاحتمال الموهوم وجود خبر اخر لهذه المسئلة الخاصة في باب اخر هذا على فرض حجية ظواهر الكتاب كما حققناه في حجية المظنة واما على فرض عدمه كما يقول به الاخبارية
فايضا كذلك لانهم يعتبرون الاخبار الواردة في التفسير فيجب الرجوع اليها والعمل بمضمونها ومن الشرائط العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام سواء حفظها او كان عنده
من الاصول المصححة ما يرجع اليها عند الاحتياج وعرف مواقع ابوابها بما يحتمل وجود المعارض فيها بالاحتمال المساوي او الراجح كما لو كان في باب لباس المصلي فيحتمل
وجود المعارض في باب الطهارة او كان في الصوم يحتمل وجود المعارض في باب الاستحاضة او كان في باب النجاسات ويحتمل وجود المعارض في باب المأكولات و
المشروبات ومن الشرائط القوة التي يمكن ان يعرف بها موارد الاجماع من غيره لئلا يفتي خلاف الاجماع ومن الشرائط القوة الاستنباطية وهو القوة القدسية
يمكن بها تشخيص الصغريات وانطباق كل منها تحت كلياتها مثلا قد علم في الاصول بان المطلق المتواطي محمول على جميع الافراد والمشكك الى البدوي كذلك والاشتراك
المفضل الاجمالي حكمه التوقف والرجوع الى الاصل والمبين العقلي محمول على افراده الشايعة وح اذا كان للاطلاق في مقام الاستنباط فلا بد ان تكون له قوة يمكنه التشخيص
بان هذا المطلق هل من الاول او الثاني وكذلك في الاصول قد علم بان اللفظ المشترك يتوقف عند عدم القرينة وفي الحقيقة الخاصة يحمل فلا بد له من قوة في مقام
الاستنباط بان هذا اللفظ هل يكون من الاول او من الثاني وكذا لو علم فيه بان مع انتفاء العلائم بين المستعملين يتعين الاشتراك ومع وجودها يتعين الحقيقة و
المجاز فلا بد له من قوة يمكنه التميز بين هذين المعنيين وكذا لو علم بان المتعارضين حكمه التخيير مع انتفاء المرجح ووجوب العمل بالراجح مع وجوده فلا بد له عند التعارض من
قوة يمكنه التميز بانه من الاول او الثاني وكذا لو علم بان الاستصحاب مع انتفاء الموضوع لم يكن جاريا ومع بقائه يكون جاريا فلا بد له من قوة يمكنه التميز بانه من الاول
او الثاني بان هذا الاستصحاب هل يكون من الاول او الثاني مثلا فلان يعلم الطب ولا يمكنه تشخيص الامراض حتى يحكم بالقانون الذي يعلم ومما ذكرنا ظهر انه قد تكون
للشخص قوة لتشخيص الصغريات ولا تكون له قوة باثبات الكبريات مثلا يمكنه العلم بان في هذا المورد لم يكن دليل ولكن لا يمكنه بان ما لم يكن فيه دليل فما حكمه البرائة او
الاحتياط وقد يكون بالعكس وعلم الاصول يوجب قوة اثبات الكليات دون تشخيص الصغريات وقوة الاستنباطية عكس ذلك فتدبر ومما ذكرنا ظهر ان القوة التي اخذنا
في تعريف الاجتهاد هي القوة والملكة الجامعة لهذه القوى والملكات لا بعضها دون بعضها وهذه الشرائط التي ذكرناها انما هي شرط للمجتهد مط متجزيا كان او مطلقا
بليدا وان لا يكون ع — لكن في المتجزي بقدر الذي يتجزى وفي المطلق بقدر الاطلاق في جميع المسائل وذكروا هنا شرائط اخرى مثل ان لا يكون مختلا اكثر بحيث يوجب الوسواس والغريب منه
لانه يوجب عدم الهداية الى سواء الطريق ولا يقضي حوائج المسلمين وان لا يكون نجسا لانه يهدم الدين وان لا يكون بحاثا وان لا يكون مستبدا بالراي وان لا يكثر
التوجيه والتاويل لانه يخرج الظواهر من ظاهره ولا يحصل له الاطمينان وان لا يكون له اعوجاج في السليقة فانه يهدم الدين وان لا يكون لجوجا وهو من لا يقف ذهنه الى
مرتبة وشرطية هذه الامور للمطلق لا اجتهاد محل نظر لعدم منافاة هذه الامور لحصول التجزي نعم يمكن اثبات التوقف للمجتهد المطلق لانه عبارة عمن يقتدر على استنباط
جميع الاحكام عن الادلة المعهودة على فرض وجودها انما يكون دليلا على الوجه العادة او الطريقة المستمرة ومن انتفى عنه احد هذه الامور لا يمكنه استنباط الجميع من الادلة
المتعارف على فرض وجوده وان امكنه استنباط البعض وكان المراد ان انتفاء هذه الامور شرط في كل مسئلة يريد استنباطها ولكنه لا يصح بالنسبة الى البلادة وبعض اخر
فتدبر وذكروا شرائط اخر منها علم الكلام مما يتعلق بالدين المذهب كالاعتقاد بالوحدانية والنبوة والامامة والعدل والمعاد لا كل مسائل الكلامية مثل المعرفة بان العقل
هل يكون روحانيا ام لا وامثاله والتفرقة بين الكلام والحكمة بان الاول عبارة عن التكلم في احوال الاشياء على حد قانون الشرع بخلاف الثاني فانه لم يكن
وتحصيل الاعتقاد ع — فيه لحاظ قانون الشرع بل الحاكم فيه العقل الصرف ووجه التوقف ان الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الاعتقاد الخ عن الادلة الشرعية موقوف على الاعتقاد
بصدق مخبره من النبي ص والائمة ع وواجب الوجود واذا كان الشخص منكرا لم يكن معتقدا بصدقهم يحصل له الاعتقاد وكذا لو لم يكن معتقدا بعصمتهم او بعدم صدور
القبح عن الله نعوذ بالله فلم يحصل له الاعتقاد بصدق مقالتهم وارادة ما يستفاد من ظواهر لفظه لانه يجوز في حقه ح الاغراء بالجهل لكن الحق انه لم يكن شرطا
كون الاعتقاد بما ذكر موجبا لمزيد القوة مثلا لو ماهر اليهود في العلوم التي ذكرنا فيمكنه الاستنباط واعتقاده بنبوة نبينا لو حصل بعده لم يكن موجبا لمزيد قوة
الاستنباط بل كان كما كان نعم لا يصح له العمل في السابق ويصح في الان فيكون الشرط شرط الصحة العمل بالنسبة اليه الى مقلده لا الاصل تحقق الاجتهاد لما عرفت من
تحقق قوة الاستنباط بدونه وما ذكره من عدم حصول الاعتقاد بدونه مدفوع بانه يحصل بعرض الصدق التعبدي اذا عرفت انه من شرائط الصحة فيجي الكلام فيه من
اعتبار العلم وكفاية الظن وعلى الاول هل يشترط التفصيلي او الاجمالي فالمباحث الاتية في بيان شرائط الصحة للمجتهد ومنها علم المعاني والبيان والبديع لما

الاول

الاول فهو عبارة عن التكلم في اشياء لها مدخلية في بناء الكلام على وجه يقتضي المقام من الاختصار والتطويل وامثالهما والثاني عبارة عن التكلم في امور لها مدخلية
بحسنات الكلام وجعل بعضهم هذه العلوم الثلثة من شرائط التحقق وبعضهم جعل الاول فقط وبعضهم جعل الاول والثاني والحق انها لم تكن شرطا لان
مباحث القصر والخبر والانشاء في علم المعاني ومباحث الحقائق والكنايات في علم البيان تكون الاصول متحملة لها وغيرها لم يكن شرطا اما في الكتاب في الاخبار
المتواترة اللفظية والاحاد المحفوفة بالقرائن فواضح واما في غيرها فتوقف على جعل الافصحية من المرجحات وليس كذلك لان المعصوم ع كان في مقام ارشاد الحكم وربما كان
تكلم مع البليد العامي فمقتضى المقام تطويل الكلام فبعد تعارض الخبرين من الفصيح وغيره ربما كان الثاني حقا وكان السائل بليدا او من اهل العرف والاول كاذبا وكان
فصيحا اخترع هذا الكلام الفصيح من جانبه ولم تكن الفصاحة في الاخبار غير مقدور للعباد عادة او بالنسبة الى غالب الناس كنهج البلاغة حتى يحصل القطع القطع — او الظن يكون هذا الفصيح من حق يحصل الظن ع
بحجيته مع ان تميز الفصاحة بحيث لا يصدر من غالب الناس غير المعصوم ع موقوف على القوة المميزة وفيهما ادر وهو نادر كامرء القيس سيما في هذا الزمان فتدبر واما الحساب
والرياضي والهندسة فلم تكن شرطا جزما اما الاول فلان شان الفقيه استنباط الحكم الكلي للموضوعات الكلية مثل ان للذكر مثل حظ الانثيين واما تشخيص الموضوع الصرف
بان ثلث هذا المال ما ذا فلم يكن شانا للفقيه وذلك واضح وعلم الحساب متحمل لما يتعلق به الموضوعات الصرفة واما الثاني فايضا كذلك فشان الفقيه هو اثبات وجوب الاستقبال
الى القبلة واما كون هذه الجهة قبلة او غيرها فلا تكون شرطا بالبداهة والضرورة وكذا الهندسة وغيرها من العلوم الغريبة كالجفر وغيرها **المقام الثالث**
في الجاهل في العبادات توضيحه ان من كانت له هذه القوة واستنبط الحكم يجب عليه العمل بمقتضى فهمه ومن لم تكن له هذه القوة فيجب عليه الرجوع الى هذا بناء على كون
الاجتهاد واجبا كفائيا كما هو الحق وسيجيء واما انه لو رجع الى من له هذه القوة وان كان في اعلى مرتبة سائر العلوم وعمل على مقتضى فهمه او رجع الى من لم يكن من
اهله كابويه او قول الميت بناء على عدم جوازه قاصرا او مقصرا وعمل عملا من غير علم يكون هو المناط للعمل او كانت له القوة ولكن لم يستنبط قاصرا او مقصرا او
لم يرجع الى من كان له هذه القوة وعمل عملا جاهلا فهل يكون عمله صحيحا او فاسدا او التفصيل نسب الى المشهور القول بانه لم يكن معذورا وتكون عبادته فاسدة
مط ونسب الى المقدس الاردبيلي التفصيل بين المطابقة للواقع والعدم بالصحة في الاول دون الثاني واختار المحقق القمي ره التفصيل بين القاصر والمقصر فحكم
بالصحة في الاول مط طابق الواقع ام لا وبالفساد في الثاني مط طابق الواقع ام لا وقبل الدخول في المطلب لا بد من بيان امور الاول في تحرير محل النزاع ويقع الكلام
فيه في مطلبين الاول ان بعد اتفاقهم على وجوب تحصيل المعرفة بالاجتهاد او تقليد المجتهد هل يكون النزاع في الوجوب النفسي بان يكون تركه موجبا للعقاب
لنفسه او في الحكم الوضعي اعني الوجوب الشرطي اي كونه موجبا للفساد او في الوجوب المقدمي الخارجي للعلم اي كونه موجبا للعلم بالتحقق كنصب السلم لاجل الكون
على السطح فلو فرض تحققه بدونه يكون صحيحا غايته ترتب العقاب على ترك المقدمة لاجل ترك الامر بتحصيل القطع بالامتثال يظهر من كلام المحقق القمي ره
الاول حيث جعل النزاع في المقصر وحكم بالعقاب ثم حكم بالبطلان فيه انما هو لانتفاء القرب لا لانتفاء العلم ويظهر الثاني من المشهور حيث حكموا بالبطلان و
عدم معذورية الجاهل الا في الجهر والاخفات والقصر والاتمام مستدلين باختصاص صحة العمل بالاجتهاد او تقليد المجتهد ويظهر من المقدس الاردبيلي الثالث
حيث حكم بالصحة لو طابق عمل الجاهل للواقع مستدلا بان المطلوب نفس الشيء لا من حيث كونه معلوما والحق ان النزاع انما هو في الثاني فاختار بعضهم كالمشهور الوجوب
الشرطي فحكموا بالفساد مط وقال اخرون بعدم كونه شرطا فحكم بعضهم بالصحة ان طابق الواقع مط قاصرا كان او مقصرا وحكم بعضهم بالصحة ان كان قاصرا باعتبار
قاعدة الاجزاء واصالة البرائة اما عدم كون النزاع في الوجوب المقدمي التبعي فلكونه اجماعيا في الجملة اعني الوجوب العقلي الملزوم للعقاب المستقل واما عدم النزاع في
المقدمي الملزوم للعقاب المستقل والنفسي فلوجوه الاول انه لو كان النزاع فيه لكان منافيا لمذهب العدلية القائلين ببطلان التكليف بما لا يطاق لان المشهور
القائلين بعدم المعذورية يلزمهم القول بوجوب تحصيل العلم بالنسبة الى القاصر وترتب العقاب على تركه وهذا ليس الا التكليف بما لا يطاق وكذا المفصل بين المطابقة وعدمها
بالنسبة الى الثاني في حق القاصر لا يقال لم لا يجوز ان يكون النزاع في المقصر دون القاصر لانا نقول سيجي بيان التعميم ولا يلزم ما ذكرنا على فرض جعل النزاع في الوضعي اعني
الوجوب الشرطي لان المناط هو الفساد ولا يتفاوت الحال بالنسبة الى القاصر والمقصر واما العقاب فهو امر اخر تابع للتقصير الثاني انه لو كان النزاع في الحكم التكليفي لما
كان وجه لتخصيص النزاع بالعبادات لجريان الكلام بالنسبة الى المعاملات في الحكم التكليفي لاشتراكها مع العبادات في وجوب تحصيل العلم في المسائل وعدم الاقدام الا
وبالضرورة وباطلاق الايات والاخبار الدالة على وجوب الرجوع كما سيجي فلابد في ذلك الا ان يكون النزاع في الوضع مع كونهم متفقين على ترتب الاثار الذاتية في المعاملات
على فرض تحقق الاسباب من دون مدخلية العلم والجهل فيها وليس في العبادات كذلك بل يكون المناط فيه هو الجهة حصول الاطاعة والانقياد ويحتمل ان تكون للعلم مدخلية
فيها الثالث تصريح عباراتهم في عنواناتهم بان عبادات الجاهل فاسدة او صحيحة في الجملة وايضا استدلال المقدس صريح في ذلك كما سيجي وبما ذكرنا ظهر كون النزاع
عاما للقاصر والمقصر معا لوجوه الاول اطلاق كلماتهم وعنواناتهم في ان الجاهل هل يكون معذورا ام لا الثاني صريح استدلال المقدس الاردبيلي لانه قال في وجه
الاستدلال بان المامور به هو نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام او من المجتهد غير داخل في حقيقتها فمتى وجدت في الخارج يحصل الامتثال والاصل عدم
مدخلية كونها ماخوذة منهم في ماهيات العبادات وهو صريح في نفي الشرطية وكون النزاع فيها ولا يتفاوت الحال بين القاصر والمقصر الثالث ما ذكرنا من عدم
الفرق بين القاصر والمقصر في الحكم الوضعي بل علية ايض قول المفصل لانه لو كان النزاع في المقصر فالتعبير للمفصل لا يبقى النزاع لو كان عاما بالنسبة الى القاصر
فيه الثاني ذهاب المشهور الى الاجزاء في عنوان الاجزاء في مبحث الاوامر والاجماع في المبحث الاتية في ان المجتهد لو اجتهد وعمل بمقتضى اجتهاده ثم ظهر خطائه على الاجزاء
مع ذهابهم هنا الى الفساد وما الفرق بينهما قلت الفرق موجود وهو ان مبحث الاجزاء انما هو فيما اصل العمل مع كون المكلف معتقدا بكونه مامورا به وبصحته
بالاعتقاد القطعي الحاصل من العقل والشرع او الظني الحاصل من الدليل المعتبر مع عدم مطابقته للواقع الاختياري بانتفاء شرط او جزء كمن شك في بقاء
الطهارة السابقة ثم صلى معها صلوة لاجل الاستصحاب وعلم بعده بعدم كونه متطهرا وكمن اعتقد بعدم وجوب السورة اجتهادا من الدليل الظني او تقليدا
بالصلوة مع عدم السورة ثم علم وجوبها وكمن صلى بدون الركوع سهوا وغفلة مع علمه بان الركوع ركن في الصلوة او الواقع الاضطراري كمن اعتقد بعدم تمكنه من الماء

وانى بالصلوة مع التيمم ثم علم بكونه متمكنا حين اعتقاده بعدم التمكن والكلام فى المقام انما هو فيما يصلح للعمل مع عدم الاعتقاد الحاصل من الاسباب الصحيحة اعنى الاجتهاد او تقليد المجتهد سواء طابق الواقع ام لا والحاصل ان الكلام فى الاجزاء انما هو فى ان المطابقة للواقع هل يكون شرطا للصحة العملية او يكفى اعتقاد الصحيح والكلام هنا انما هو فى ان الاعتقاد الصحيح هل يكون شرطا للصحة العملية ام لا والنسبة بين العنوانين عموم من وجه فمادة الفرق من جانب الاجزاء هو فيما كان معتقدا بالصحة بالاعتقاد الناشى من الدليل المعتبر مع عدم مطابقته للواقع وكذا العالم بالحكم مع تركه سهوا او غفلة ومادة الفرق فى هذه المسئلة فى المقصر عن تحصيل العلم عن المجتهد او عن الاجتهاد مع علمه بوجوب الاجتهاد او الرجوع الى المجتهد مع تمكنه منه مع عدم علمه بصحة ما يصدر منه وكذا القاصر الذى يعلم وجوب الاجتهاد او الرجوع اليه مع عدم تمكنه منه مع عدم علمه بصحة ما يصدر منه مع تركه الاحتياط على فرض امكانه ومادة الجمع هو القاصر فى الاقسام وهو ان يكون جاهلا بالموضوع اعنى الاجتهاد والتقليد او بالحكم وجوب الرجوع الى المجتهد دون الاب بل يعتقد مساواته مع المجتهد بل ربما يعتقد بان ما قال ابوه يكون هو الصواب والحق لا غيره او بالمدخلية كمن لا يحتمل صحة خلافه والشهو(?) وهذه الاقسام الثلثة من حيث كونهم قاطعين بصحة ما فعلوا وان لم يكن فى الواقع كذلك داخل فى مسئلة الاجزاء ولازم المشهور الحكم بالصحة وبالاجزاء ومن حيث المعتبر فى الاخذ هو الاخذ من المجتهد لا الغير داخل فى مسئلة الجهل فى العبادات ولازمهم هنا الحكم بالفساد واطلاق الجهل عليه مع كونهم غافلين بصحة ما فعلوا لا ضرر(?) فيه لاعمية الجهل من البسيط والمركب بما ذكرنا ظهر الفرق وعدم المنافات بين المسئلتين وتخلف القاعدة وخروج بعض الافراد من تحتها لوجود الدليل كالاجماع على الفساد وعدم الاجزاء كما فى تارك الركوع سهوا او الاجماع على الصحة فى عمل المجتهد ومقلده بعد ظهور الخطاء لا ينافى اصل القاعدة ويمكن دفع التنافى بوجوه الاول اختصاص هذا المبحث بالمقصر والقاصر الذى لا يكون عالما بصحة ما يصدر منه كما ذكرناه فى مادة الفرق مع دخول ساير اقسام القاصر فى الاجزاء الثانى الفرق(?) باختصاص مسئلة الاجزاء بالاعتقاد الصحيح الحاصل من الدليل الشرعى والقاصر فى هذا المبحث لم يكن اعتقاده حاصلا من الدليل الشرعى بل انما يكون حاصلا من العقل اعنى قبح التكليف بما لا يطاق الثالث يمكن الغفلة عن بعض من حكم بالاجزاء فى السابق ثم حكم هنا بخلافه وبعد انضمام هذه الاقوال باقوال من لم يقل بالاجزاء يحصل الشهرة فى هذه المسئلة الرابع كون مسئلة الاجزاء فيمن لنا العمل بالوجه الصحيح ثم ظهر الخطاء وهنا فى ان الوجه الصحيح هل ينحصر بالاجتهاد والتقليد او كان شرطا الخامس فى ان الكلام ثم فى دلالة لفظ الامر فانه كما يدل على الوجوب يدل على الصحة وكفاية ما تعلق به الامر ام لا والحق فيه الدلالة كما مر ولازمه عدم الصحة على فرض لزوم المخالفة لانه لم يأت بما تعلق به الامر والكلام هنا فى ان الاجتهاد او الاخذ منه هل يكون شرطا ام لا والمشهور على الشرطية ولازمه فساد عبادة الجاهل ولو طابق الواقع ولا منافات بينهما لان الاول لازمه الفساد لو لم يطابق والثانى لازمه الفساد لو لم ياخذ منه ولو طابق الواقع واما الكلام ثم فى حكم العقل باجزاء ما اعتقده مع عدم المطابقة فلا ينافى ذهاب المشهور الى صحته من حيث القاعدة وان حكموا بالصحة فى بعض الموارد بدليل اخر كالاجماع كما فى خطاء المجتهد ومقلده

المطلب الثانى فى ان التارك هل يكون عاما لمطلق الجاهل سواء كان جاهلا بالجنس والفصل معا او بالفصل فقط كالوجوب والاستحباب بعد العلم بالجنس اعنى المطلوبية فى الجملة او يختص بالثانى والحق هو الاول وذلك لاطلاق كلماتهم واطلاق ادلتهم **الامر الاول** فى تاسيس الاصل ولا خلاف ولا اشكال فى وجوب تحصيل المعرفة ويدل عليه وجوه الاول الاجماع الثانى العقل لان بعد ثبوت التكليف لا بد من معرفته بالكيفية للزوم تحصيل القطع بالامتثال وهو يحصل بالاجتهاد او تقليده لا غيره لكون كفاية الاخذ منه اجماعية دون الاب مع ان تجويز الرجوع الى غير المجتهد لا ينتظم قطعا ويلزم منه اختلال النظام والهرج والمرج وهما ممنوعان لا يكون جايزا من جانب الله تعالى لطفا الثالث الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كان المراد باهل البيت ع فيثبت تجويز الرجوع الى النايب العام اعنى المجتهد بالاجماع والاخبار من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما وغيره وان كان المراد به اهل العلم فيشمل المجتهد لكونه من اهل العلم ويبقى غيرهم على الفرضين تحت الاصل الرابع مفهوم بعض الاخبار كقوله من عرف فانه يدل على عدم جواز الرجوع الى غيرهم وكذا اية النفر والسؤال اما الاولى فلان غير المجتهد غير متفقه فيكون من المنذرين لا المنذرين واما الثانية فلان غير المجتهد لم يكن من اهل العلم فيكون من السايلين لا المسئولين الخامس الايات والاخبار الدالة على حرمة الفتوى والحكم من غير المجتهد ويثبت عدم جواز الرجوع للمقلد اليه بالفحوى وبالاجماع المركب بقوله تع ولا تعاونوا على الاثم السادس الاخبار الواردة فى يونس بن عبد الرحمن وغيره حيث سئل السائل عنهم ع من ناخذ معالم ديننا فقال ع خذ من يونس بن عبد الرحمن ولو جاز الرجوع الى اى شخص كان وجه لتعيين المعصوم ع هذا الشخص بخصوصه السابع بناء العقلاء فان بعد قطعهم بثبوت التكليف لم يكن بناؤهم على الرجوع الى اى شخص الثامن المقدمية بيانه ان المكلف فى ضيق الوقت يجب عليه اقتصاره على الواجبات وهى موقوفة على تميزها من غيرها وفى غير الضيق يجب عليه تحصيل القطع بالامتثال وهو يحصل بالمعرفة او الاحتياط والاشكال فى ان الوجوب شرطى او مقدمى خارج عن اصل العبادة او نفسى والاصل العملى هو الشرطية لا النفسية لاصالة الاشتغال واصالة البراءة لا المقتضية لاصالة الاشتغال **الامر الثالث** فى الثمرة وهى ان على فرض الشرطية تكون عبادات المقصر فاسدة مطلقا ويجب عليه اتيانها ثانيا مطلقا فى الوقت او فى خارج الوقت وان احتاط فى العمل ويعاقب على ترك ذى المقدمة باعتبار الشرطية اعنى العلم واما القاصر فهو موقوف على عدم الاجزاء فان قلنا بكونها مقتضية للاجزاء فيكون صحيحة بشرط عدم تقصيره فى العمل بالاحتياط ان لم يستلزم العسر باتيان ما يحتمله الوجوب وترك ما يحتمله الحرمة والتكرار فى محتمل الامرين واما مع التقصير فى الاحتياط او على القول بكون القاعدة عدم الاجزاء فيكون فاسدة ويجب عليه الاتيان فى الوقت وكذا الخارج واما العقاب فلم يكن عليه من حيث تركه تحصيل العلم جزما واما من حيث العمل فلو كان مقصرا بترك الاحتياط فهو كالمقصر من هذه الجهة ولو كان فى احدهما قاصرا وفى الاخر مقصرا فيكون العقاب على الثانى دون الاول واما على فرض عدم الشرطية مع كونه نفسيا فيكون عبادات المقصر فاسدة لو لم تطابق الواقع وفى القاصر كذلك لو لم نقل بالاجزاء واما العقاب فللمقصر ثابت جزما مطلقا من حيث تركه تحصيل العلم دون القاصر واما من حيث تركه الاحتياط فثابت جزما وكذا القاصر على فرض تركه الاحتياط والامتثال واما على فرض الوجوب المقدمى فكالوجوب النفسى فى الصحة والفساد واما فى العقاب فيكون للمقصر عقاب من حيث تركه الامر بلزوم تحصيل القطع بالامتثال دون القاصر ومن حيث الاحتياط فى العمل مثل القاصر على فرض كون وجوب المقدمة تبعيا واما على فرض كون وجوبها معنويا بمعنى كون تركه موجبا للعقاب المستقل ففى المقصر يتعدد العقاب

فيما قلنا بالعقابين احدهما لاجل ترك المقدمة والاخر لترك ذى المقدمة الواقعية على فرض عدم المطابقة **الامر الرابع** فى اصل المطلب ويقع الكلام فيه فى مقامين **المقام الاول** فى الحكم الوضعى اعنى كونه شرطا ام لا ويقع الكلام فيه فى اربعة مطالب **المطلب الاول** فى الجهل بالجنس والفصل كمن لا يعلم بالاجتهاد او تقليد المجتهد فى ان الاستفادة هل يكون جهلها مبطلا او اخفاؤها سواء قلد غير المجتهد ام لا والحق فيه عدم الشرطية ويكون العبادة على فرض حصول العلم بالمطابقة بعد الاتيان مع عدم كون اخذه من طريق صحيح صحيحة من هذه الجهة سواء كان قاصرا او مقصرا لا من جهة اخرى اعنى انتفاء التقرب فتدبر ويدل على ذلك وجوه الاول قاعدة التحسين والتقبيح العقليين بيانه انا قد حققنا فى الادلة العقلية من كون احكام الشارع تابعة للصفات المقتضية لحكم دون حكم والا يلزم الترجيح بلا مرجح او الترجيح بلا مرجح وح فنقول لا ريب فى احتياج الحكم الى الموضوع المتصف بالصفة التى تقتضى الحكم المخصوص كالصلوة مثلا فيكون الصفة مقدمة على الموضوع والموضوع مقدما على الحكم وعلى العلم بحكم الشارع على تحققه والا فكيف يحصل العلم فيكون الحكم مقدما على العلم ولو كان العلم مع ذلك شرطا للموضوع كالصلوة مثلا المقدمة على الحكم المقدم على العلم يلزم تقدم العلم على الموضوع وهو دور وبعد فساده اظهر منه ان يبين عدمه ان تحقق العلم فى الخارج موقوف على صدور الحكم وهو موقوف على علم الشارع بكون الموضوع متصفا بالصفة فى الواقع اى لو تحقق فى الخارج كان حسنا ولا يتوقف على وجود الشئ فى الخارج السابق على الامر والا لزم من الامر به تحصيل الحاصل وح لا يكون السابق على الامر العلم الموجود حتى يلزم تقدمه وتاخره وكان دورا فتدبر وان شئت توضيحه ففى الركوع لان الامر لا يكون حال وجوده بل يكون حال عدمه مع امكانه لاجل يجب على المكلف ايجاده فالمقدم هو ماهية الصلوة المركبة من العلم والركوع والمتاخر وجودها بايجاد المكلف فتدبر وهكذا فى كل امر ومامور به الثانى الاطلاقات الدالة على ثبوت التكاليف كقوله اركع واسجد وامثالهما بيانه انا قد حققنا ان الالفاظ موضوعة للمعانى النفس الامرية من غير مدخلية العلم والجهل والاصل فى مقام التكلم الحمل عليه حتى يثبت الصارف وهو مفقود فى البين كما سنشير فى مقام رد دليل الخصم لا يقال انصراف الالفاظ الى المعلومات معروف بين المحققين لانا نقول ان كان المراد بالانصراف كون العلم داخلا فى المطلوب فهى قرينة بينة لاتفاقهم على بطلان التصويب ويشهد به بناء العقلاء وساير الادلة مما سيجئ فى بطلان التصويب وان كان المراد ان الواقع غير مطلوب الا بحصول العلم التفصيلى قبل الفحص لاجل قبح التكليف من غير العلم بالبيان كما مر وفساده غنى عن البيان لكونه مستلزما لنفى وجوب الفحص عن الغافل المجتهد بعد العلم بان لنا احكاما من جانب الله تع وهذا مما يأباه الاجماع وبناء العقلاء ولزوم الهرج والمرج والخروج عن الدين مع انه لم يكن دليل على تقييد الدليل الى صورة حصول العلم قبل الفحص وان كان المراد هو بعد الفحص فهنا ما سدا بهم بكفاية العلم الاجمالى كما حققنا سابقا وهو حاصل بالنسبة الى المقصر لعلمه بثبوت التكليف ولزوم اخذه من المجتهد مع امكان الرجوع منه فالتكليف بالواقع فى حقه لا يلزم منه قبح اصلا ولازم ذلك ان المقصر لو كان عمله مطابقا للواقع ولازم الشرطية هو الفساد وكذا بالنسبة الى بعض افراد القاصر وهو من علم وجوب الرجوع الى المجتهد مع عدم علمه بصحة ما يفعل مع امكان الاحتياط مع ان العلم التفصيلى حاصل بالنسبة الى بعض افراد القاصر وهو من لم يعرف الاجتهاد او لزوم الاخذ منه او القطع بعدم المدخلية فان هذه الاشخاص غافلون عن الفساد قاطعون بصحة ما يفعلون فيجوز تكليفهم بالواقع على فرض مطابقة اعمالهم للواقع ولازم القول بشرطية الاخذ من المجتهد هو الفساد وكذا العلم التفصيلى حاصل فى القاصر الذى كان قاطعا بصحة ما يفعل مع عدم مطابقة عمله للواقع مع اطلاعه فى الوقت بالمخالفة فطلب الطبيعة لو اتى منه فى زمان الجهل لا بشرط الجهل لا يكون فاسدا كما سيجئ توضيحه نعم القاصر الذى كان قاطعا بصحة ما يفعل مع عدم المطابقة مع عدم اطلاعه فى الوقت يكون طلب الواقع منه قبيحا ونحن لا نقول به بل نثبت القضاء بصدق الفوت لكونه تابعا لترك المصلحة لا الترك المتعلق بالتكليف كما سيجئ لا يقال لو لم يكن العلم شرطا وكانت الصحة دائرة مدار الواقع يلزم الحكم بالصحة لو طابق العمل للواقع مع العلم بعدم كونه مامورا به حين الاتيان لانا نقول ففى الصورة المفروضة تنتفى الصحة باعتبار انتفاء قصد التقرب لا من جهة العلم بالمخالفة كيف يحصل قصد التقرب وهو بديهى الثالث بناء العقلاء فانا نرى ان المولى لو امر عبده بمعجون ثم حصل الشك له فى بعض اجزائه مع امكان تحصيل العلم من مولاه لكنه لم يسئل واحتاط واكتفى بالظن الحاصل من قول الغير وطابق عمله للواقع لم يكن بناؤهم على الامر بالاعادة بل الصحة ولو حكم بحكمان بعد كون العلم داخلا فى العبادة بل وجوبه انما هو لاجل الاتيان بها وعدم تركها فتدبر لا يقال قياس الامر الشرعية على العرفية فاسد لكون المقصود فى الثانى هو نفس ترتب الاثار الذاتية ومن الاول الاطاعة والانقياد قلت الكلام هنا فى العلم بالوجه لا فى اشتراط النية ولا فرق بينهما من هذه الجهة واما الثانى فنحن نقول ايضا بانه لو لم يحصل النية تكون العبادة فاسدة وسيجئ انها متحقق بالنسبة الى بعض الاحوال بدون العلم والمقصود اثبات صحتها بدون العلم الرابع الدليل العقلى لان العلم اما ان يكون له دخل فى افادة حسن التركيب الذى يكون موضوعا للحكم بحيث لو لم يكن لم يتحقق الحسن كالركن ام لا وعلى الاول يلزم التصويب وعلى الثانى يلزم نفى الشرطية الخامس ان العلم المذكور لو كان شرطا فيلزم العسر والحرج بالنسبة الى اغلب الناس من العوام بل وغيرهم ولو مجتهدا ولو فى مسئلة سيما بالنسبة الى الاشخاص فى اوايل البلوغ وكذا الامر بالنسبة الى اوايل الاسلام لانهم لا يعلمون وجوب الاخذ من المجتهد ولا ياخذون منه بل ياخذون من ابائهم وكذا المجتهد لانه ما من مجتهد الا وانه لم يستنبط بعض الاحكام ولم يقلد مجتهدا فيها ولو كان اخذ جميع المسايل من المجتهد او الاستنباط فيه شرطا للعبادة بحيث لو لم يعلم منها ولو فى مسئلة مع مطابقة العمل الماخوذ من الاباء وامثالها للواقع او بالاحتياط او من مجرد حصول الترك فى التروك اتفاقا وكانت عبادتهم فاسدة ويجب عليهم القضاء فلا ريب فى كونه عسرا سيما بعد الاطلاع على المخالفة ولو فى اخر عمره او الشك فيها لابتلاء اغلب الناس بعدم العلم بهذه الكيفية ولو فى مسئلة وهو مناف للطف ايضا السادس بعض الاخبار الدالة على الصحة على فرض المطابقة منها ما روى عن عمار حيث انه اصابته جنابة فتمرغ فى التراب فقال له رسول الله كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم فانه ظاهر فى انه لو فعل كذا لكان صحيحا ومنها ما روى فيمن نسى كعبة(?) ففعلها واستحسنه ع مع عدم العلم له ومنها ما روى عن حماد قال قال لى ابو عبد الله ع يوما تحسن ان تصلى قال فقلت يا سيدى انا احفظ كتاب حريز فقال لا عليك يا حماد قم فصل قال فقمت بين يديه متوجها الى القبلة فاستفتحت الصلوة فركعت وسجدت فقال يا حماد لا تحسن ان تصلى ما اقبح بالرجل منكم يأتى عليه ستون او سبعون سنة فلا يقيم صلوة واحدة بحدودها تامة الخ ومنها ما روى عن زرارة بن معروف(?) حيث تطهر بالماء وصلى بهذا بمدة مع انه لم ياخذ من الشارع ولا ريب فى ظهوره فى ان العلم انما هو لاجل اتيان العبادة بحدودها لا لكونها

ودفع عن بنى الخ

شرطا وتمسك بعضهم بالاخبار الدالة على معذورية الجاهل كقولهما حجب الله علمه الخ وغيرهما ولكن التمسك بها مشكل لظهورها في نفي الحكم التكليفي فيما لا يحصل العلم اجمالا ولا تفصيلا كما في امثالنا البراءة لا الوضعي بل نفي الوضعي كنفي الشرطية في المجهول انما يتم بقاعدة الاجزاء وعدم صدق الفوت فتدبر مع ان الدليل على الشرطية وفساد العبادة وان طابق الواقع مع كون الاخذ من الاجتهاد او تقليد المجتهد لانه غير مأمور به وكل ما دل من الادلة الدالة على وجوب رجوع غير المجتهد الى المجتهد ان الوجوب اما ان يكون نفسيا او شرطيا وعلى الثاني فالفساد ظاهر وعلى الاول انه حين الفعل مأمور بتحصيل العلم والامر بالشيء مقتضي للنهي عن الضد وعدم الامر بالضد وعلى الثاني فالفساد ظاهر وكذا الاول لكون النهي في العبادات موجبا للفساد وفيه ولا ان الامر الدال على الوجوب حقيقة في النفسي ولا يكون مرادا اجماعا بل المراد اما الشرطي او المقدمي والظاهر منه هو الثاني ولو لم يكن ظاهرا فيه فمجمل وما ذكرنا انما تدل على عدم الشرطية بعين المقدمي فلا يكون شرطا واما من باب الاقتضاء فقد بينا في محله انه لا يقتضي عدم الامر بالضد واما النهي عن الضد فتبعي لا يوجب العقاب المستقل ولا الفساد كما مر وفيه وعلى فرض تسليم اقتضائه عدم الامر او النهي الملزوم للعقاب المستقل والفساد انما يتم بالنسبة الى القاصر لانه غير مأمور بتحصيل العلم وكذا المقصر الغافل في آخر الوقت لانه مكلف بالاهم وهو الصلوة لا تحصيل العلم فيكون صحيحا على فرض كون الامتناع بالاختيار منافيا له وكذا على عدمه لانه مكلف بهما لكنه لا يمكن فيجب اختيار الاهم ومكلفه ويوجب التخيير وان كان معاقبا على ترك الآخر نعم في المقصر الغافل في اول الوقت يثبت الفساد ويثبت في غيره بالاجماع المركب لانا نقول بمنع الاجماع المركب لكون الكلام في لزوم العلم في صورة الامكان لا في صورة عدم الامكان كالقاصر والمقصر في آخر الوقت مع انه لو تم لا يقاوم ما ذكرنا مما دل على عدم الشرطية وكونه مقدمة الثاني ان النية واجبة في العبادات اجماعا والخلاف انما هو في كونها شرطا كما عليه المشهور او نفسيا كما هو منسوب الى سيد المرتضى ره وعلى الوجهين يستلزم الفساد اما على الاول فظ لان مع عدم العلم يكون هذا مأمورا به من الله لا يمكن القصد بانه اتيان لله واذا انتفى القصد فتكون العبادة فاسدة واما على الثاني فلكونه مأمورا حين اتيان الفعل بالنية والامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده او النهي عنه وتحصيل النية موقوف على تحصيل العلم بالوجه فيجب من باب المقدمة وهو ايضا يقتضي عدم الامر بضده او النهي عنه والجواب على فرض كون النية واجبة نفسية يظهر عدم فساده من السابق واما على الاول اعني الشرطية كما هو الحق فاولا بالنقض بعمل العوام بل اهل العلوم لانه ما من شخص كان عالما بجميع المسائل مجتهدا او مقلدا فيلزم كون عمل الاغلب بلا نية التقرب وهو بديهي الفساد للقطع بكون عملهم لله وخوفهم من الله او رجاء الجنة وليس للرياء ولذا في الخفاء يعملون ولا يتركون كالصوم وامثاله وكيف يمكن القول بعدم كون فعلهم لله مع انا نرى بالوجدان اغلب العوام الجاهلين الذين اتفق لهم تاخير الصلوة الى آخر الوقت في سفر او مرض يتوضؤون بالماء البارد في السفر في هواء البرد فلا مانع من خوف الناس ويعجلون في الصلوة لئلا ينقضي وقتها ولا ريب ان عملهم ليس الا لله خوفا منه او رجاء منه وثانيا بالحل بان من قول ابيه بعيد كونه حكم الله وحين النية غير ملتفت الى عدم اعتباره بل يكفي احتمال المحبوبية مع العلم بعدم المبغوضية كما في الشاك مع انه لا يتم بالنسبة الى القاصر الغافل عن التقليد وكذا بالنسبة الى المقصر في صورة غفلته عن اللزوم حين الدخول في العبادة وكذا بالنسبة الى المقصر الذي يأخذ من ابيه مع حصول الظن له بصحة ما قال ابوه وكذا الحال بالنسبة الى القاصر الذي لا يمكنه الرجوع الى المجتهد مع حصول الظن له من قول ابيه وكذا في بالنسبة الى المقصر الذي يحتاط في العمل باتيان ما يحتمل مدخليته فعله وترك ما يحتمل مدخلية عدمه والتكرار في محتمل الامرين ولو لم يكن ممكنا كيف تحصل النية في الجهات القبلة في صورة الاشتباه فان قصد بكون القبلة هي هذه الجهة المخصوصة ففاسد جزما وان قصد بانه في تحصيل القبلة الواقعية المحبوبة للشارع فنقول مثله في المقام لان ما يحتمل مدخلية وجوده او عدمه في العبادة والعبادة بدونه على الاول ومع وجوده على الثاني لو كان في الواقع مما له مدخل في العبادة لم يكن ذاتيا بل تكون حرمته تشريعية ولا يكون اتيانه لاجل الاحتياط تشريعا ولا يكون منافيا لقصد التقرب كما في سائر موارد الاحتياط لا في جهات القبلة وقد ورد الامر فان نفرض فيمن لم يطلع على ورود الامر مع ان عدم المنافات في صورة العلم بالمحبوبية والشك في الوجوب او الاستحباب اظهر من ان يبين نعم هذا الكلام اعني عدم امكان تحقق النية انما يصح فيمن كان عالما بعدم كون ما يفعل هو المأمور به او ظانا به مع احتمال كونه مبغوضا ذاتيا فتدبر الثالث الشهرة بين الاصحاب

لا نذكرهم مع

والجواب عنها ان على فرض تحققها وحجيتها في المقام لا تفيد الظن بفساد ملكهم لعله لا الاول والثاني وقد عرفت فسادهما مع انها لا تقاوم ما ذكرنا من بطلان التصويب وقاعدة التحسين والتقبيح وغيرها الرابع الاصل والجواب عنه ان الاصل معتبر فيما لم يكن دليل على نفي الشرطية وقد مر من الوجوه الاربعة الدالة على نفيه مع ان هذه الوجوه لو تمت فانما تتم بالنسبة الى الجهل بالجنس والفصل معا الخامس عبارة المشهور الناس صنفان مقلد ومجتهد والجاهل خارج عن الصنفين والجواب عنه اولا انه لا يتم بالنسبة الى العالم بالفصل مع علمه بكفاية قصد التقرب وكونه مقلدا للمجتهد الذي يرى عدم اشتراط العلم بالوجه وثانيا بانه من كلام العلماء ولا اعتبار به وثالثا بانه على فرض كونه من الرواة لما ورد ان الناس عالم ومتعلم يكون مفاده يجب ان يكون عالما او متعلما والوجوب المقدمي كما مر ولو لم يكن ظاهرا فيه لكن ظاهرا في الشرطية فمجمل وما ذكرنا يعين المقدمي مع انه خبر واحد لا يكون حجة ولا يكون مكافئا لما مر السادس ان كثيرا من اجزاء الصلوة قد وقع الخلاف فيه والاتيان باحد الوجهين لا يحصل الا بالتقليد والا فكيف يستقر الحكم الخاص في ذمته ويصير بذلك مأمورا به حتى يكون صحيحا والجواب اولا بانه لا يتم بالنسبة الى غير الخلافيات او الخلافيات التي لا يعتني بها واذا ثبت الصحة في ذلك يثبت في غيره بظهور الاجماع المركب وثانيا بانه لا يتم بالنسبة الى الجاهل بالفصل مع قصد التقرب على القول بعدم شرطية العلم بالوجه وثالثا بان على فرض عدم شرطية العلم الاخذ من المجتهد يكون مكلفا بالواقع وجعل الشارع قول المجتهد معينا له حجة والواجب العمل بالوجوب المقدمي التخييري على فرض التعدد ومكتفيا عنه سواء اخذ وعمل او عمل ثم علم بقوله انه هو الواقع السابع الاجماع على عدم معذورية الجاهل الا في الجهر والاخفات او القصر والاتمام والجواب اولا بان المراد من عدم المعذورية فساد عباداته على فرض عدم المطابقة وانكشاف الخطاء وثانيا بمنع تحققه غاية الشهرة او الاجماع المنقول وهما على فرض حجيتهما غير مكافئين لما ذكرنا واذا ثبت الصحة في حق المقصر مع العلم بالمطابقة فيثبت في القاصر بما مر وبالاجماع المركب والاولوية واذا ثبت الصحة فلا يجب الاعادة ولا القضاء بالاجماع والعقل لكونه تحصيلا للحاصل هذا في صورة حصول العلم بالمخالفة بعد الاتيان فاما ان يكون هذا العلم حاصلا في الوقت مع بقائه بالقدر الذي يمكنه اتيان الصلوة ولو بركعة اولا اما الاول فيجب الاتيان ثانيا سواء كان قاصرا او مقصرا واما الثاني فلو ضيع لانه

مكلف

مكلف بالواقع وعلم عدم اتيانه وللاجماع على وجوب الاتيان في حقه من الاقوال الثلثة في الجاهل كلها لانه القدر المتيقن من جميع الاقوال وسيجيء وجه وجوبه في القاصر ايضا ويثبت في المقصر بالاجماع المركب والاولوية واما بالنسبة الى القاصر فلان الادلة التي ذكرناها تقتضي تعلق الطلب بنفس الواقع حتى يثبت الصارف وهو منتف هنا كما سيجيء من بطلان ما تخيله الخصم وبعد ما ثبت ذلك مع فرض عدم اتيانه المطلوب يكون باقيا تحت الامر ويجب عليه اتيانه بمقتضى الامر والدليل على عدم لزوم الاتيان في حقه لا يخ من وجوه الاول ما تخيله الخصم من قاعدة الاجزاء وهو ان القاصر حين اتيانه الصلوة مع قطعه بكون هذا مأمورا به فاما ان يكون له تكليف ام لا والثاني فاسد وعلى الاول فاما ان يكون مكلفا بنفس ما فهمه او يكون مكلفا بالواقع والثاني تكليف بما لا يطاق والاول هو المطلوب وقد اتى به وعود الامر ثانيا يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه والجواب عنه اولا انه لا يتم بالنسبة الى القاصر الذي يعلم وجوب التقليد ولا يمكنه مع اتيانه الصلوة في اول الوقت مع ظنه بعدم صحة ما يفعل والشك فيه وثانيا بانا نختار كونه مكلفا بالواقع في زمان الغفلة لا بشرط الغفلة ولا يلزم التكليف بما لا يطاق لكون المحبوب المطلوب هو الطبيعة من حيث هي لا مقيدة بهذا الزمان الذي يغفل المكلف ولما كان للطبيعة مقدمة اخرى وهو الجزء من الزمان الذي يقع للمكلف العلم بالمخالفة مع علم الامر باطلاع المكلف وامكان اتيانه الطبيعة بهذه المقدمة وطلب الطبيعة في زمان الغفلة لا بشرط الغفلة بل لاجل انه يعلم امكان اتيانها للمكلف في مقدمة اخرى لا يكون تكليفا بما لا يطاق فان قلت يلزم من ذلك ان لا يكون الغافل حين غفلته مكلفا بمعتقده ويلزم من ذلك عدم ترتب الثواب والعقاب على فرض الاطاعة والمخالفة قلت سلمنا عدم كونه مكلفا بمعتقده في الواقع بل هو معتقد بكونه مكلفا فاتيانه اطاعة بحسب الاعتقاد وتركه مخالفة له وهما علتان لترتب الثواب والعقاب لما مر غير مرة من ان الثواب والعقاب يترتبان على الاطاعة والعصيان وهما من لوازم العمل بالاعتقاد وعدمه لا من لوازم نفس الشيء واقعا وحصول الاطاعة المطلقة لا يستلزم كونه اتيانا بمقتضى امر الواقعي نظيره في العرف لو امر المولى عبده بشراء اللحم مخيرا من اول الزوال ثم اطلع في الوقت بخطائه في اعتقاده المطلوب للمولى فلا ريب في بنائهم على الاتيان ثانيا وتاركه يكون مذموما ولو كان تكليفا بما لا يطاق او تبديل الواقع بالمعتقد لما كان على تركه ذم وهو بديهي الفساد لا ارتياب فيه فكيف بالعالم الماهر المحقق مع ان على فرض الشك في تبديل التكليف في الواقع بما فهمه لا يكون الاستصحاب مقتضيا للثاني ومعه يجب الاتيان في صورة العلم بالمخالفة بكونه باقيا تحت الامر بمقتضى الاستصحاب الثاني ان الغافل حين غفلته يكون قاطعا بصحة ما يفعل وليس قطعه اضعف من ظنه بالصحة الحاصلة من قول المجتهد او من الدليل الظني للمجتهد وقد اجمعوا في الثاني على صحة ما فعل وعدم لزوم اتيانه على فرض اطلاعه بخطاء المجتهد بخطائه فيكون عدم لزوم الاتيان ثانيا هنا ثابتا بالاولوية وبطلان التحكم والجواب اولا بمنع عدم لزوم الاتيان على المجتهد لو اطلع على خطائه في الوقت والاجماع غير ثابت وثانيا سلمنا لكنه خرج بالاجماع وهو لا يكون جاريا في المقام كما سيجيء ومعه لا يجري الاولوية ولا قاعدة التحكم الثالث ان كلا من القاصر والمقصر لو صلى في آخر اوقات الامكان التي لا يمكنه اتيان الصلوة بتمام الاجزاء كتحصيل الستر او ثوب الطاهر ولو فرض كونه عالما بالشرطية ولم يكن مكلفا الا بالصلوة عريانا او مع الثوب النجس ولا يمكن له الاتيان ثانيا ولا حرج فنقول الجاهل مع اتيانه الصلوة في آخر اوقات الامكان بدون الستر ومع الثوب النجس فاما ان يكون مكلفا بالصلوة مع جميع الاجزاء اولا وعلى الاول في حق القاصر تكليف بما لا يطاق لعدم امكان اتيانه لا في هذا الزمان ولا في مقدمة اخرى لفرض كونه في آخر اوقات الامكان وفي حق المقصر يستلزم القول بكون الامتناع بالاختيار غير مناف للاختيار من حيث ترتب العقاب وصحة الخطاب لكونه لغوا كما حققناه في السابق فان تعين كونه في الواقع مكلفا باتيان الصلوة بهذا النحو وان لم يكن فيه حرج فاذا اتى به يكون صحيحا ولا اعادة عليه وكذا القضاء واذا ثبت الصحة في هذا القسم يثبت في غيره بالاجماع المركب قلت هذا الكلام في غاية الفساد لمنع الاجماع المركب بل حكم آخر الوقت مخالف مع اول الوقت باعتبار اختلاف الزمان لا باعتبار العلم والجهل ويكشف عن ذلك انه لو لم يكن ما فعل مطابقا للواقع في ضيق الوقت يكون فاسدا ويجب عليه القضاء مثلا لو قلنا بتعين الصلوة عريانا في صورة دوران الامر بينه وبين النجس لكنه لاجل جهله اختار الصلوة مع الثوب النجس يكون عبادته فاسدة جزما وكذا لو اعتقد بكونه آخر الوقت وصلى بدون هذا الشرط ثم انكشف خطائه اعني كونه آخر اوقات الامكان مع امكان الاتيان ثانيا مع الشرط يكون فاسدا ويجب عليه اتيانه ثانيا هذا في صورة حصول العلم بالمخالفة في الوقت واما في صورة حصول الشك في المطابقة في الوقت فيجب الاتيان ثانيا ايضا على القاصر والمقصر وذلك كما لو صلى في الدار المغصوبة مع جهله بالفساد ثم حصل الشك في صحة الصلوة يجب عليه الاتيان ثانيا في غير القاصر اما وجه الوجوب فللوجوه الدالة على كونه مكلفا بالواقع وبعد حصول الشك في كون الاتيان بالمعتقد مطابقا له حتى يسقط التكليف ولا حتى يكون التكليف باقيا مقتضى استصحاب التكليف وقاعدة الاشتغال لزوم اتيانه ثانيا حتى يحصل القطع بالامتثال ولو ترك الاعادة يجب عليه القضاء لو لم يحصل العلم بالمطابقة بعد خروج الوقت اما على فرض كون القضاء بالامر الاول فواضح واما على فرض كونه بالامر الجديد فلصدق الفوت بالنسبة الى التكليف الظاهر المتعلق به في زمان الاداء بمقتضى الاستصحاب لان الفوت كما يثبت بصدق العرف كذلك يثبت بالدليل الشرعي اعني الاستصحاب هذا في المقصر مط وفي القاصر اذا كان احتمال المخالفة لما فعل مسببا عن الاسباب كما اذا سمع بعد الفعل ان السورة واجبة واما لو كان اعتقاده السابق باقيا فلا لكون الامر بغيره تكليفا بما لا يطاق وبما فعل تحصيلا للحاصل هذا في صورة حصول العلم بالمخالفة بعد الاتيان او الشك فيه مع بقاء الوقت واما في صورة حصول العلم بالمخالفة او الشك مع خروج الوقت فهل يجب القضاء اولا والحق هو الاول بالنسبة الى المقصر مط والقاصر في العلم والعمل كمن لا يمكنه الرجوع الى المجتهد مع عدم ظنه بصحة ما يفعل مع عدم احتياطه في العمل مع امكان الاحتياط كما لو صلى في المكان الغصبي مع جهله بالفساد وظنه به او شكه فيه مع امكان اتيان الصلوة في غيره وتركه اما على فرض صورة حصول العلم بالمخالفة فلكونه مكلفا بالواقع ولم يأت به وفات منه واما على فرض الشك فعلى فرض كون القضاء بالامر الاول فظاهر لكونه شاكا في ارتفاع تكليفه والاصل بقائه واما على فرض كونه بامر جديد فلان الاستصحاب يقتضي بقاء التكليف في آخر الوقت فلو صلى في اول الوقت ومعه يثبت الفوت بالاستصحاب فيجب عليه القضاء واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره اعني من صلى في آخر الوقت بالاجماع المركب قلت الاجماع باثبات عدم الوجوب في الثاني للشك في الفوت والاصل البراءة وفي الاول بالاجماع المركب فاسد لكون مدرك ما ذكرنا هو الدليل اللفظي من اقض ما فات وما ذكره الخصم مدركا انما هو اصالة البراءة ولا ريب ان الاول مقدم لكونه اجتهاديا سيما مع انضمامه بالشهرة الحاصلة بفساد عبادات الجاهل واما بالنسبة الى غيرهما من سائر افراد القاصر فالحق عدم لزوم

او المجتهد مع

وهو ليس كك بالنسبة الى صدق الخطاب مع

القضاء عليه في صورة الشك لو كان عدم الالتفات باقيا الى آخر الوقت وذلك ظاهر على فرض كون القضاء بامر جديد لعدم صدق الفوت لا بالنسبة الى التكليف
الظاهري لاتيانه به ولا بالنسبة الى الواقع لعدم كونه مكلفا به ولا يجري معه لاستصحاب الانتفاء موضوعا بعد الوقت واما على فرض كون القضاء بالامر الاول فيتم
كذلك وذلك لظهور الاجماع على نفي القضاء منه فتدبر واما في صورة العلم بالمخالفة فالظاهر وجوب القضاء عليه اما على فرض كون القضاء بالامر الاول فواضح لان
التكليف بالطبيعة الواقعية انما ينتفي اذا اتى بالمقيد والمفروض عدمه لانه يتعلق التكليف بالطبيعة انما يتحقق لو تعلق التكليف بالمقيد لانا نقول ليس كذلك لانهم
يقولون بكون مدلول الامر شيئين الطبيعة المطلقة والمقيد ومقتضى اطلاق الامر هو وجوب الاول مطلقا والقدر المتيقن الخروج عن التكليف به واما اذا اتى بالفرد
ينتفي منه التكليف بالطبيعة وكذا مقتضى سائر ادلتهم كالميسور وعدم كون انتفاء الفصل موجبا لانتفاء الجنس هو بقاء التكليف بالطبيعة ولزوم القضاء ثانيا
واما على فرض كون القضاء بالامر الجديد كما هو الحق فمحل الاشكال من ان صدق الفوت هل يكون موقوفا على تعلق الشيء بالذمة وتركه في زمان الاداء او يكون موقوفا
على مجرد حصول ترك المصلحة الواقعية سواء كان مع التعلق ام لا فيما كان عدم تعلقه باعتبار وجود المانع العقلي كالنوم والجهل وامثالهما لقبح التكليف بما لا يطاق
٧ اعتبار عدم المقتضي عن عدم حسن الصلوة من الحائض وما يرجع اليه هو الثاني كما نرى لو ورد عالم او طبيب في بلدة بل لاستنفاع الجهال وذوي الامراض
ولكن لم يطلع الجهال وذوي الامراض عليه ولم يحصل الاستنفاع حتى خرج ثم حصل الاطلاع فلا ريب انهم يقولون بانه فات منا امر عظيم وكذا من لم يدرك هذه المنفعة
لرجوع الضمير من قولهم اقتضى فاتنا الى الوصول الى الصلوة وامثاله لا الى المصلي وهو صحيح فيه نعم لو امكن الرجوع الى المصلي لم يكن كذلك لتوقف صدق فوت المصلي
اليها على تعلقه بذمته وتركه كما لا يخفى والمفروض عدم تعلقه بالقاصر المستمر جهله الى آخر الوقت وليس الموانع الشرعية كالحيض وامثاله كالموانع العقلية لكون
الموانع الشرعية موجبة لانتفاء المقتضي لان بعد وجود قوله دعي الصلوة ايام اقرائك وامثاله يصير موجبا لتقييد المقتضي بغير ما يصير الحاصل ان الصلوة
المحبوبة والمطلوبة من غير الحائض فهو لم يكن محبوبا ولم تكن فيها صفة محسنة فلا تكون فيها منفعة ومعه لا يصدق الفوت جزما بخلاف الموانع العقلية فانها ينفي
التعلق باعتبار وجود المانع من قبح التكليف بما لا يطاق لا باعتبار عدم كون الشيء متصفا بالصفة المحسنة فقد يكون الطامة هو الترك عن عمد لانا نقول
لو لم يكن ظاهرا في الترك من الهوى وامثاله لم يكن بالعكس لا يقال الطامة هو الترك من راس لانا نقول هذا ايضا ترك من راسه بالنسبة الى الواقع لعدم كون ما اتى به موافقا
بل يمكن يرد الاشكال هذا بهو ان الحكم بلزوم القضاء مستلزم للعسر والحرج لكون اغلب العباد مقصرين وبعضهم قاصرين عن تحصيل المسائل ثم يقع لهم الاطلاع بخلافية
عباداتهم بعد اربعين سنة او ستين سنة وهكذا والحكم بلزوم القضاء في حقهم مستلزم لاكتفائهم بقدر الضروري من التعيش وهو عسر في حقهم جزما ومنفي في
الشريعة قطعا وبتقرير عدمه في بعض الموارد الذي لم يكن عسرا بالاجماع المركب فلك منع تحقق العسر ولا سيما اذا جوزنا تقليد الميت كما سيجيء الاشارة سيما اذا قلنا
بكفاية المطابقة لقول مجتهد واحد كما مر في المسائل الخلافية سلمنا تحققه احيانا وبعضه عن القاصر سلمنا الترجيح للادلة النافية للعسر بانها على الادلة الدالة
على لزوم القضاء كما عرفت مرارا وبان المقلد اذا قلد وظهر الخطاء بعد الوقت لم يكن لم يقض اجماعا وليس نظم القاصر فيما نظم يكون نافعا هو المامور به ضعيف التقليد
وليس لازمه التحكم وعن غيره بالاجماع المركب وبناء على كونه شكا في التكليف على فرض عدم الترجيح واصالة البراءة تنفيه مع كون القاعدة اعني نفي العسر اجماعية مقتضاها
نفيه هنا لكن لا نسلم الاجماع المركب فيكون المنفي هو العسر لا غيره واما في المقصر فترجيح قاعدة العسر على ما دل على لزوم القضاء في حقه محل تامل لمنع شمول الادلة النافية
لما مرت الاشارة ومع تسليم شمولها له ترجيحها محل التامل لكون اقصاها انه من حيث السند مقطوعا ومن حيث الدلالة عاما استغراقيا ومع ذلك يكون قليل
المورد ومعتضدا باطلاق كلام المشهور على فساد عبادات الجاهل ولزوم القضاء مع عدم تفصيلهم بين العسر وغيره سلمنا عدم الترجيح لكن نثبت الوجوب بالاستصحاب
لان القضاء للصلوة الاولى تعلق بذمته لعدم عسر فيه وهكذا ثم بعد تحقق العسر يكون ارتفاع التكليف محل الشك والاصل بقاؤه فتدبر واذا ثبت عدم شرطية
العلم في هذا المقام اعني الجهل بالجنس والفصل يثبت عدم شرطيته في سائر المقامات اعني الجهل بالفصل دون الجنس وبهما معا في الامور المعاملية كالستر وغسل الثوب
وفي الامور الغير اللازمة كالسكوت الواقعة في الصلوة بنفس ما ذكرنا وبالاجماع المركب بالاولوية ولا يحتاج الى التطويل بذكرها على حدة هذا وعين عدم الشرطية يقتضي كذلك
في الحكم التكليفي من ان التارك لتحصيل هذا العلم هل يكون اثما او لا والحق انه بالنسبة الى الاشياء الغير اللازمة مع كونه نادر الوقوع كالشك بين الخمس والست
او الست والسبع وهكذا تكون معرفته واجبا عينيا والا يلزم العسر والحرج في حق اغلب العوام بل الطلاب بل يكون واجبا كفائيا يكفي لرفع الاحتياج مقام الحاجة
الرجوع واما بالنسبة الى الاشياء الغير اللازمة مع كونه كثير الوقوع كالشك بين الثلث والاربع او في السجدة بعد الدخول في التشهد فالحق انه واجب بالوجوب المقدمي لان في صورة
محققة يكون ابطال العمل واتيانه بغير المفروض لما دل القرآن منه موقوف على معرفة احكام هذه الشكوك وتركها موجب لوقوع المكلف في الابطال المحرم او العامر فيترتب عليه
العقاب على تركها لاجل تركه ذيها وكذا في صورة الجهل بالفصل مع العلم بالجنس من المحبوبية وذلك لان الاقتصار على الواجبات وترك غيرها في ضيق الوقت واجب وهو
موقوف على معرفة الفصول المستحبة والمكروهة فتركه لتركه المعرفة بها موجب لترك ذيها في ضيق الوقت فيترتب عليه العقاب اما في غير الضيق فلو كان بنائه على
الترك يجب تحصيل المعرفة من اهله لاحتمال كونه واجبا في الواقع ومع القطع لا يحصل القطع باتيان التركيب المامور به ويترتب عليه العقاب حقيقة في مقدمة الواجب من كون ترك
المقدمة المشكوكة الوجوبية للشك في اتيان ذي المقدمة موجبا للعقاب ان لم يكن في الواقع كذلك نعم لو كان بنائه على الاتيان فاثبات الوجوب فيه بمعنى كون تاركه مستحقا للعقاب فيما اذا
المحبوب المجهول الفصل مشكل لاصالة البراءة وعدم شمول الادلة الدالة على وجوب الرجوع الى المجتهد كقوله فاسئلوا لكونه مطلق ينصرف الى الفرد الشائع اعني الجاهل بالجنس
والفصل معا مع انه بعدما اثبتنا عدم اشتراط العلم بالوجه وعدم توقف نية الوجه عليه لعدم اشتراط النية بالوجه تفصيلا وكفاية مطلق قصد التقرب يكون غالبا
ولا يكون موردا للادلة واما في الجاهل بالجنس والفصل معا مع عدم علمه بحجيته ما يفعل يترتب عليه العقاب لكونه مامورا بالصلوة الصحيحة والعلم باتيانها موقوف
على تحصيل المعرفة بها من اهله ومع تركه لا يحصل القطع باتيان المامور به ويستحق العقاب لما ذكرنا في مقدمة الواجب سواء طابق الواقع ام لا نعم في الاول العفو قريب
من الثاني واما اثبات الوجوب النفسي حتى يترتب عليه عقابان لو فرض عدم المطابقة فمشكل لان ظاهر الاخبار وان كان ذلك الا انه قد مر عدم الوجوب

النفسي

النفسي مع ان بناء العقلاء على العقاب الواحد بل ظاهر بعضهم هو الوجوب المقدمي كما لا يخفى لا يقال يلزم من ذلك عدم ترتب العقاب عليه لو طابق بالنسبة الى ما يترتب
من احتياطه بتكرار العمل لقطعه باتيانه المامور به الواقعي لانا نقول اتيان العبادة مكررا حتى يحصل الواقع حرام ولو تركها مع امكان العلم واتيان نفس العبادة وادلة الاحتياط
غاية ما سلم شمولها لصورة عدم امكان تحصيل العلم او فيما علم بالفصل المشترك اعني المحبوبية مثلا فتدبر وما ذكرنا من الحكم التكليفي انما هو في المقصر واما القاصر فلا يترتب عليه
العقاب من حيث عدم العلم جزما لقبح التكليف بما لا يطاق واما من حيث العمل فلو كان مقصرا كما لو علم بوجوب الرجوع الى المجتهد ولا يمكن الرجوع مع احتمال كون ترك السورة
موجبا للفساد احتمالا مستندا من الامارات كما لو سمع من غيره وتركها مع امكان الاتيان بها من غير عدم لزوم العسر والحرج في حقه فيترتب عليه العقاب فتدبر ومما
ذكرنا ظهر الفرق على مذهبنا بين المقصر والقاصر في امور منها العقاب على الاول لترك الامر بتحصيل القطع بالامتثال دون الثاني ومنها الشك في المطابقة والمخالفة في الوقت
مع بقاء اعتقاد القاصر بنحو ما اعتقد بعدم لزوم التدارك عليه بخلاف المقصر فانه مامور بالواقع ويلزمه تحصيل العلم والاتيان بالواقع ولو تركه يثبت الفوت بالاستصحاب
ويجب عليه القضاء ومنها صورة الشك ايضا في خارج الوقت بلزوم القضاء على المقصر دون القاصر ومنها الاطلاع على الفساد في اواخر عمره ما يكون قضائها
عسرا فيجب على المقصر والاكتفاء بقدر الضرورة دون القاصر **المقام الرابع** في التخطئة والتصويب ويقع الكلام فيه في مواضع اربعة **الموضع الاول** في المسائل الكلامية
اعني في الاعتقادات المحضة المتعلقة باصول الدين والامور الخارجية كالاعتقاد بالنبوة والمعاد وامثالهما **الموضع الثاني** في الاعتقادات المرتبطة بالعمل مع
كون العقل مستقلا في ادراك الحكم كقبح الظلم وحسن الصدق الضار **الموضع الثالث** في الاحكام العملية فيما كان فيه دليل قطعي منصوص من جانب الشارع **الموضع الرابع** كذلك
لكن فيما كان دليل ظني معتبر الموضع اما الاول فالاقوال فيه اربعة ظاهر على ما نسب قول بالتخطئة وهو من جمهور المسلمين وقول بالتصويب وهو من عبد الله بن
حسن البصري وعلى الاول قول بكون المخطي اثما مستحقا للعقاب الاخروي مع ترتب احكام الكفار عليه في الدنيا وهو من جمهور المسلمين وقول بعدم الاثم وهو من
جاحظ وقول بالتفصيل بين القاصر والمقصر والحق بطلان التصويب وذلك لظهور الاجماع ومخالفة ما ذكرنا غير مضر مع انه يمكن ان يكون مراده نفي الاثم كالجاحظ
ويرتفع الخلاف كلية ولما يجيء من بطلانه في العمليات ويثبت في المقام بالاولوية والاجماع المركب وللزوم التناقض فيما لو اعتقد بشيء واحد بالاعتقادين
المتخالفين كجواز الخرق والالتيام وعدمه وكذا كون المعاد جسمانيا او روحانيا وكذا كون علم الواجب من باب الحصول او الحضور ثم على التخطئة الحق هو التفصيل بين القاصر
والمقصر بثبوت الاثم على الثاني دون الاول وان كانا مشتركين في الحكم الوضعي من ترتب النجاسة والقتل وحلية المال وامثالها وذلك لقبح التكليف بما لا يطاق عقلا
وشرعا وما يظهر من اطلاق كلام الجمهور من ترتب الاثم مع عدم الفصل بين القاصر والمقصر فاما ان يكون مرادهم كون الكل مقصرا مع نفي وجود القاصر او يكون
مرادهم تعميم الاثم له وان فرض وجوده وكلاهما باطلان لان مدركهم لا يخلو من امور اربعة وكلها فاسدة الاول قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وجه
الاستدلال ان الظاهر من الاية ان الهداية موقوفة على الجهاد فيجب من باب المقدمة ومن لم يصل الى سبل الحق فهو من تقصيره في المجاهدة الثاني الاجماع المنقول من بعض
كما ذكرنا من قولهم ان جمهور المسلمين على كون المخطي اثما وبان ترتب القتل وحلية المال اجماعية وان كان قاصرا فكذا الاثم لعدم الفرق الثالث الاخبار والايات الكثيرة
الدالة على تعذيب الكفار وكونهم مخلدين في النار من غير فصل بين القاصر والمقصر فهو اما ان يكون لاجل كون الكل مقصرا او يكون لاجل عدم الفرق وان فرض وجوده
الرابع ان باب العلم في هذه المسائل منفتح لاستقلال العقل في غالبها كما في اثبات عينية الصفات والنبوة المطلقة والمعاد وفيما لم يكن مستقلا تكون الضرورة فيه
متحققة كالنبوة الخاصة وكذا الامامة فمن اخطاء يظهر انه كان من تقصيره في بذل جهده او كونه منكرا على سبيل العناد وان كان معتقدا اما فساد الاول فلان المجاهدة
لا يخلو من شيئين فاما ان يكون المراد به هي المجاهدة مع الكفار في خدمة النبي صلعم او مع النفس مطلقا او كون المراد منه هو المعنى الجاري اعني الجهد المستفرغ في التحصيل فان كان المراد
بها هو الاول كما هو الظاهر من تفسير علي بن ابراهيم من ان المراد هم المجاهدون في خدمة النبي صلعم ويكون المراد من قوله لنهدينهم اي لنثبتهم على الحق او لنعينهم على المجاهدة او على اتيان
الاعمال الموصلة الى مراتب القرب فلا يصح الاستدلال لانه موقوف على وجود النبي صلعم وان كان المراد بها هو الثاني فهو مناف للضرورة والوجدان لان المجاهدة مع النفس وزجرها
ان كان المراد بها باي نحو كانت وان كانت بالوجوه المقبحة كالملامتية وبعض جماعة الصوفية فهذا كما ترى ظاهر تحريمها وعدم ايصالها الى الحق ضرورة للاختلاف بينهم وان كان المراد
به بطريق الشارع اما بطريق معلوم عند الله دون العبد فالتكليف به من باب المقدمة حتى لا يكون الشخص مقصرا تكليف بما لا يطاق او بطريق معلوم عند الله والعبد اعني
العلم بالاحكام الثابتة لصاحب الشرع اعني النبي صلعم فهو موقوف على تشخيص صاحب الشرع اعني النبي الخاص واحكامه وهو موقوف على امكان ادراكه ورؤية معجزته بمعجزة من النبي
او وصول التواتر والاول ممنوع بالنسبة الى العاجزين للقطع بعدم الامكان للبعض النائين عن بلد النبي صلعم عن الوصول الى خدمته لمانع وعجز من مرض وامثاله ولم يصل اليه
التواتر وهو مامور بالشرع السابق حتى يحصل له العلم وهو قاصر قطعا سيما في اوايل الاسلام وهكذا وذلك كبعض اليهود والنصارى كذا لو سعى ولم يعلم حقيقة هذه
الطريقة فهو قاصر قطعا مع ان بعد التشخيص والعمل على طريقته يحصل الاختلاف بينهم كالحكماء والكشفيين والمجتهدين والحكم بكون الكل مقصرين خارج عن جادة الانصاف وان كان
المراد هو العمل مع زجر النفس عن بعض الاشياء اخر كالماكولات فهو ايضا باطل لحصوله لبعض ومع ذلك يحصل الاختلاف بينهم مع انا نرى ان بعض من فعل كذا صار مجنونا او
كافرا مع ان الحكم بكون من لم يترك الماكولات ولم يصل الى الواقع مع غاية بذل جهده كافرا مستحقا للعقاب خارج عن جادة الاسلام وان كان المراد به هو الثالث اعني
الجهد والمشقة في التحصيل فهو ايضا مناف للضرورة لانا نرى غاية حصول المشقة لبعض كابو علي سينا وارسطو وغيرهما وكذا بعض المجتهدين ومع ذلك يحصل الاختلاف
بينهم مع انا نرى بعض من كان مشغولا في التحصيل مع غاية جهده يعتقد بشيء عند سماعه لشبهة كقدم الزمان ويعتقده على سبيل القطع ولا يمكنه دفعه لان بعد القطع
بالمقدمات يكون الاعتقاد بالنتيجة اضطراريا فتدبر وكيف يمكن الحكم بكون الكل مقصرا مع ان فهم بعضهم لا يكون بالغا الى ادراك بعض المراتب ووجوده ضروري
وكذلك قصورا اذا عرفت ذلك فقد عرفت وجود القاصر بعد انضمامه بقبح التكليف بما لا يطاق يحصل القطع بالتفصيل بين القاصر والمقصر في العقاب واما فساد الثاني
فلان مدعي الاجماع لو كان مراده ان المخطي مقصر اجماعا فهو فاسد جزما بالضرورة ووجود القاصر كما ذكرنا وان كان مراده انه يعاقب وان كان قاصرا ففيه انه اجماع منقول بل لا
يكون حجة معارض بالادلة الدالة على قبح التكليف بما لا يطاق وان كان المراد دعوى الاجماع على ترتب الاحكام الوضعية كالقتل فالجواب ظاهر لعدم استلزامه العقاب بل يجب الانفكاك

الواقع مع كون المطابقة صح

والتخطئة والتصويب

وان كان صح

عقلا

عقلا اما عدا الاثم في القاصر فلما مر واما القتل فلانتظام الامر لانه لو لم يجب القتل عنده على كل كافر لقصوره وهو بعيدا يحتمل لامتناع الاطلاع على سريرته وان كان الراد
كل من خالف الاسلام سواء علم كونه مقصرا او لا فهو من حيث ظاهر الشرع محكوم بالكفر والمقصرية من حيث انكاره الضروري فيترتب عليه احكام الدنيوي من القتل والنجاسة
وانتقال المال الى الورثة وامثالها واما ترتب الاثم في الاخرة بحسب الواقع فهو تابع للتقصير الواقعي يعلمه الله تعالى فهو كلام متين واما فساد الثالث فلان الوارد ايات ظاهرة
في المقصر مع انه يجب تخصيصها بالضرورة الدالة على وجود القاصر وبالعقل القاطع بقبح التكليف بما لا يطاق واما فساد الرابع فلان باب العلم وان كان منفتحا لا يكون
انفتاحه اوضح من الامور الضرورية وربما يصير الضروري خفيا على بعض كالنبوة بنبينا لان اظهر معجزته القران المجيد من حيث الفصاحة والبلاغة الخارجة عن
القوة البشرية وهو موقوف على قوة يمكن التميز للفصيح من غيره وربما لم تكن للشخص هذه القوة وان سعى غاية السعي في التحصيل بالتدريس في كتب المعاني والبيان
واما تقليد الغير فلا يحصل له العلم بل غايته الظن وعلى فرضه يتحقق الاختلاف بين المرجع اليه ومعه يتحقق القاصر والمقصر على انه قد مر من عدم وصول البعض الى خدمته ورؤية
معجزته وعدم وصول تواتره اليه وعدم امكانه بالرجوع والفحص لتحصيل العلم لعجز ومرض من العمى والصمم والاقعاد وغيرها واما **الموضع الثاني** ففي بطلان التصويب
ووجود القاصر لان الاحكام العقلية بعضها وان كان بديهيا لكن بعضها محتاج الى النظر والتامل كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومعه يتحقق القاصر والمقصر في
القاصر لم يكن عقاب لقبح التكليف بما لا يطاق والدليل على كون المخطئ كله مقصرا او ثبوت الاثم له على فرض تحقق القاصر لا يخلو من الامور الاربعة التي ذكرنا وقد ظهر
فساد الكل فتدبر وتامل واما **الموضع الثالث** ففي بطلان التصويب ووجود القاصر فيه لان مجرد نصب الدليل القطعي من جانب الشارع لا يستلزم الاطلاع
عليه لاختلاف السليقة في الفهم ووجود المانع لما نرى من ادعاء بعض الاجماع عليه والتواتر مع عدم ثبوته للاخر بقي الكلام في الرابع وهو الاحكام العملية مع عدم
الاطلاع على الدليل القطعي المنصوص من جانب الشارع مع وجود الدليل الظني المعتبر مع حصول الاختلاف بين العلماء فيه فيعتقد كل بخلاف الاخر فهل يكون لكل مصيبا
بل يكون لكل مخطئا الا ما كان اعتقاده مطابقا للحكم المتأصل خلاف بين العلماء وتوضيح المطلب يقتضي رسم امور الاول في تحرير محل النزاع ويقع الكلام فيه في مقامات
المقام الاول في ان النزاع هل يكون في الاحكام الظاهرية المعتقدة بعد الاستنباط او يكون في الحكم المراد من الخطابات المنزلة او يكون المراد في نفس الشيء في انه هل يكون
له حكم مع قطع النظر عن تعلق الاعتقادات ويكون هو المراد من الخطابات فان اصابه المجتهد كان مصيبا والا كان مخطئا ولا يكون ما اعتقده حكما متأصلا بل و
معتقد لشمول الحكم وكون حكم الله التابع معتقده فهو كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء او لا يكون للشيء حكم متأصل الا بعد انضمام الاعتقادات سواء قلنا بكون
الحكم تابعا للحسن والقبح وهو يحصل بعد حصول الاعتقاد بناء على كونهما بالوجوه والاعتبارات في العلم والجهل او كان على غيره وعلى الاول يتعدد بحسب الاعتقادات سواء
قلنا بكون هذه الاحكام المتعددة مرادة من اللفظ بارادة متعددة او بارادة واحدة كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اعني الميتة المعتقدة من حيث الميتة والحرمة وهكذا
غيره او كان بعضها مرادا وهو ما فهمه النبي والمشافهون وبعضها محكوما بحكم العقل بكونه مكلفا بما اعتقد لبطلان التكليف بما لا يطاق فان النزاع انما هو في الاخير
وذلك للاجماع والعقل القاطع ببطلان التخطئة في الظاهرية المعتقدة لان بعد فرض حجية الدليل الظني للمجتهد مع فحصه عنه واستنباط الحكم وحصول الاختلاف بينهم في
الفهم فاما ان يكون كل واحد مكلفا بما فهمه في مرحلة الظاهر او بغيره والاول حق وهو المطلوب ومستلزم للتصويب في مرحلة الظاهر والثاني فاسد لكونه تكليفا بما لا يطاق
او خلاف الفرض اعني عدم حجية الدليل وكذا النزاع لا يكون في الثاني للاجماع على كون المراد بالخطابات واحدا ويلزمه التخطئة لاتفاقهم على بطلان استعمال اللفظ في
اكثر من معنى واحد من غير تفصيل بين التخطئة والتصويب بعدم جوازه في الاول وجوازه في الثاني **المقام الثاني** في ان النزاع هل يكون مختصا بالاحكام او لا بل
يشمل الموضوعات الصرفة والحق ان جعل النزاع شاملا للموضوعات الصرفة من حيث الموضوعية فاسد للزوم التناقض عند اعتقاد بعض بكون الشيء الواحد كلبا وبعض
اخر بكونه شاة واما من حيث ترتب الحكم الشرعي او مقدمة فالنزاع جار فيه كما يظهر من الشهيد حيث قال ان المكلف لو اعتقد بكون هذه الجهة قبلة وصلى ثم اعتقد
بجهة اخرى فلو قلنا بالتصويب تكون عبادته صحيحة ولا يجب الاتيان ثانيا ولو وجد الدليل فهو تكليف على حدة وان كان في الوقت ولو قلنا بالتخطئة تكون فاسدة
يجب الاتيان في الوقت لعدم اتيانه بالمامور به واما الخارج فهو موقوف على مسئلة القضاء ولكن الظاهر من كلماتهم في التخطئة والتصويب ان الحكم في الواقع
هل يكون واحدا او متعددا هو في نفس الحكم الشرعي الاصلي المتعلق بالكلي لا في العرضي المسائل الى الجزئيات الخارجية وكذا الظاهر من قولهم ان الحكم تابع لراي المجتهد
ام لا هو في نفس الحكم لا في الموضوع الصرف والا لم يكن وجه لتخصيصه باعتقاد المجتهد لاشتراك المقلد معه في تشخيص الموضوع الصرف بالدليل وعدم جواز التقليد
فيه **المقام الثالث** لا يخفى ان النزاع كما يجري على مذهب القائلين بكون الاحكام تابعة للصفات كذا يجري على مذهب الاشاعرة القائلين بنفي الصفات لان الاحكام
لهم ايضا او نقول يكون الحكم متعلقا بنفس الشيء او بعد انضمامه بالاعتقاد **المقام الرابع** في ان النزاع هل يشمل المعاملات ام لا والظاهر هو الاول وذلك لاطلاق عنوانهم و
لاشتراك ادلتهم وظهور كلماتهم في جعل امضاء المجتهد حكم مجتهد اخر لو كان اعتقاد احدهما مخالفا للاخر ثمرة للمسئلة **المقام الخامس** في ان النزاع هل يكون شاملا
لمطلق الاعتقاد الصحيح الناشئ من الادلة بعد الفحص المعتبر والظاهر هو الثاني لظهور اشتراك الطرفين في لزوم الفحص واجماعهم على عدم جواز العمل باي شيء كان حتى القياس من غير
فصل بين التخطئة والتصويب والمراد بالاعتقاد هو ما اوجده او قلده يحصل له ولم يكن المراد الاعتقاد الفعلي لانه لو كان كذلك يلزم نفي التكليف عمن لم يجتهد ولم يقلد
مقصرا بالمرة كما سيجيء توضيحه في تاسيس الاصل **المقام السادس** في الاول لعقد بتعدد الاحكام المتأصلة بحسب الاعتقادات وقول بوحدة الحكم المتأصل
وهو ما يكون مرادا من الخطابات المنزلة على النبي تابعا لنفس الشيء المتصف بالصفة من حيث هو المقتضية له من دون مدخلية الاعتقاد ونحن مكلفون به بدليل
الاشتراك فان اصابه بعد الفحص فهو المصيب والا لم يكن له حكم متأصل وانما هو معتقد بالحكم ويترتب الثواب والعقاب عليه من حيث كونه مطيعا او عاصيا لا لانها تابعة
للاطاعة والعصيان وهما يحصلان بالعمل بالاعتقاد وان لم يطابق كما عرفت ولا يترتب الوضعية بل هو تابع للواقع والمتأصل ومعذوريته فيه لقبح التكليف بما لا يطاق و
بانه لو لم يصبه فيبدل الحكم الواقعي الاختياري بمعتقده ويكون هو كحكم المتأصل الاضطراري الواقعي كتبدل الوضوء بالتيمم على فرض التخطئة نسب الى بعض العامة القول
بكون المخطئ اثما واتفق الباقي منهم ومن الامامية على عدمه ثم انهم اختلفوا في نصب الدليل القطعي من جانب الشارع او الظني او لم ينصب دليل اصلا ذهب الى كل فريق وعلى

فرض

فالحق فيه ايضا ع

والحق م

فرض التصويب تعدد الاحكام للاحتمالات اربعة الاول القول بكون الاعتقادات موجبة لتحقق الصفات محدثة للاحكام عقلا الثاني ان الله تعالى لما كان عالما بان فلانا
يعتقد الوجوب وغيره يعتقد الحرمة جعل في حق الاول الوجوب وفي حق الثاني الحرمة الثالث انه جعل في حق الاول الوجوب وجبره على اعتقاده به والعياذ بالله الرابع جعله
كذا لكن اعتقد اتفاقا وهذه الاحتمالات لا يكون فيها بعد على مذهب المجبرة **الموضع الرابع** في الثمرة والحق ان الثمرة العظمى هي مسئلة الاجزاء فلو قلنا بتعدد الاحكام
المتأصلة فلو اعتقد واتى ثم تبدل الاعتقاد يكون اتيا بالمامور به لانه ليس الا الحكم المعتقد وقد اتى به واما لزوم اتيان حكم متأصل اخر بعد تبدل الاعتقاد فلا بد له من دليل
واذ ليس فليس سواء كان في الوقت او في خارج الوقت ولو وجد الدليل فانما هو تكليف على حدة ولا يكون من باب التدارك والا يلزم التخطئة لا يقال لا نسلم ان يكون الحكم تابعا
لمطلق الاعتقاد وان تبدل بجواز ان يكون تابعا للاعتقاد ان لم يتبدل لانا نقول بعد تبدل الاعتقاد اما ان يكون كاشفا عن خطائه وعدم كون الحكم في زمان الاعتقاد
الاول حكما في الواقع لعدم كون الاعتقاد به ثابتا مستمرا في نفس الامر او يكون مبدلا للحكم الاول بحكم جديد باعتبار اختلاف الموضوع اعني الاعتقاد فيلزم التصويب وهو
المطلوب لا يقال يلزم ح المنافات بين هذه المسئلة وبين مسئلة الاجزاء لكون المشهور هنا على التخطئة ولازمه القول بعدم الاجزاء بعد تبدل الاعتقاد مع ان
المشهور في مسئلة الاجزاء ذهبوا الى الاجزاء لانا نقول لازم الاجزاء اللفظي بعد ظهور الخطاء عدم الاجزاء كما في الجاهل في العبادات فلا منافات واما العقلي فانما هو
بدليل اخر وارد كما تمسكوا به وذكروا ثمرات اخر منها من صلى الى جهة باعتقاد انها قبلة ثم تبدل الاعتقاد فلو قلنا بالتصويب يلزم الاجزاء ولو قلنا بالتخطئة يلزم عدم
الاجزاء ولزوم الاتيان ثانيا وفيه انه جزئي من جزئيات الاجزاء ولا تكون ثمرة على حدة ومنها صحة صلوة المامومين بالامام العادل بحسب الاعتقاد ثم بان كونه فاسقا
فلو قلنا بالتصويب يلزم الصحة ولا يلزم الاعادة بخلاف التخطئة والحق انه لا يكون ثمرة لان الدليل الدال على اشتراط الاقتداء بالعدل ان كان مفاده العدل
المعتقد فتصح على التقديرين ولو كان مفاده العدل النفس الامرية ففاسد على التقديرين مع انه جزئي من الاجزاء ومنها امضاء المجتهد حكم مجتهد اخر لو كان معتقدا
بخلاف ما حكم به الاخر فلو قلنا بالتصويب يلزم الامضاء ولو قلنا بالتخطئة يلزم عدم الامضاء والحق انه ايضا لا تكون ثمرة لان الدليل لو دل على امضاء حكم المجتهد
مطلقا يلزم الامضاء مطلقا والا فلا مع انه ايضا جزئي من الاجزاء **الموضع الخامس** في الاصل والاصل مع التخطئة من وجهين الاول استصحاب التكليف الثابت في
زمان الاعتقاد الاول بعد تبدل الاعتقاد واصالة الاشتغال فان قلت هذا الاصل معارض باصل اخر في جانب التصويب لان الجاهل المقصر الغير المجتهد المصلي مع
كون صلوته مطابقا للواقع يلزم القول بالاجزاء على مذهب التخطئة بناء على فرض عدم شرطية العلم بالوجه كما مر واللازم على مذهب التصويب هو عدم الاجزاء
لعدم اتيانه بالمامور به الظاهري لكونه تابعا للاعتقاد الحاصل بالاجتهاد والتقليد المفروض عدم حصوله له قلت لو كان مرادهم بالاعتقاد الاعتقاد الفعلي فكذا
ولكن لو كان مرادهم بالاعتقاد هو الاعتقاد الملكي بحيث لو سعى يعتقده اجتهادا او تقليدا فلا يرد ما ذكر كيف ولو قالوا بالاول يلزمهم نفي التكليف عن المقصر
مجتهدا او مقلدا بالمرة لا يقال لا يلزم ذلك لجواز كونهم مامورين بتحصيل الاعتقاد مقدمة لتاصل الحكم في حقهم لانا نقول لا وجوب للمقدمة موقوف على وجوب ذيها
واذا لم تكن هي واجبة لعدم تحقق الاعتقاد فكيف تصير مقدمتها واجبة لا يقال يلزم على ذلك ان تكون المصوبة مخطئة لكون الاعتقاد النفس الامري مخالفا للاعتقاد الظاهري
لو قصروا في كمال السعي وعلم ثم كمل السعي وفهم خلافه لانا نقول لا يلزم ذلك لان المراد بالتصويب هو مدخلية الاعتقاد المعتبر في تاصل الحكم في مقابل من نفاها كلية
لا مطلق الاعتقاد لا يقال المستصحب ان كان هو الحكم النفس الامري فاول الكلام وان كان هو الحكم المعتقد فقد انتفى لانا نقول المستصحب هو التكليف بالمجمل المردد بين الاول
والثاني لانا نقول في قوله لا تاكل الميتة مثلا لو اختلفوا على اعتقادات مثلا الحرمة والكراهة والاباحة فالغالب مطابقة احدها مع حكم نفس الشيء وح على التخطئة يكون
فيه حكمان احدهما حكم نفس الشيء من حيث هو والاخر حكم العقل بلزوم العمل بالمعتقد لكونه حسنا وعلى التصويب يلزم احكام ثلثة الحرمة والكراهة والاباحة والاصل عدم
الزائد بل يلزم على التصويب احكام اربعة ثلثة منها ما مر والاخر حكم العقل بلزوم العمل بالمعتقد لكونه حسنا والاصل عدم الزائد **الموضع السادس** في اصل
المطلب والموضع المخطئة من حيث وحدة الحكم المتأصل وعدم مدخلية الاعتقاد والدليل على ذلك وجوه الاول الاصل العملي بعد تحقيقه الثاني الاصل اللفظي اعني وجوب
حمل الالفاظ الكتاب والسنة على حقيقته حتى يثبت الصارف من التقييد او التخصيص او الصرف لان الالفاظ والخطابات الواردة المتعلقة بالموضوعات معناها الحقيقي نفس
الماهيات من غير مدخلية الاعتقاد باتفاق المصوبة وصرفها الى الاعتقاد موقوف الى الدليل وليس الا قبح التكليف بما لا يطاق في بعض صور الجهل وقبح الطلب من غير
بيان وهو يوجب تقييد الطلب لا المطلوب الثالث ان الحكم اما ان يكون تابعا للصفات ام لا والثاني فاسد لبطلان الترجيح بلا مرجح او الترجح بلا مرجح وعلى الاول
فاما ان يكون للاعتقاد مدخلية ام لا وعلى الاول يلزم الدور لان الاعتقاد والعلم بالحكم موقوف على تحققه من الشارع وهو موقوف على تحقق موضوعه اعني الحرمة
المعتقدة كالميتة مثلا او الميتة المعتقدة وهو موقوف على تحقق الاعتقاد والعلم لكونه جزء منه وهو دور واضح واما الثاني فهو المطلوب لكن يمكن دفع هذا الدور
ح بما ذكرنا في الجمل في العبادات فارجع الرابع ان الحكم المتأصل اما ان يكون واحدا او متعددا وعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني فاما ان تكون هذه الاحكام المتعددة
صادرة من الله ومرادة له ام لا والثاني فاسد والا لا معنى لنسبتها الى الله وعلى الاول فاما ان يكون مرادا من هذه الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة ومن غيرهما و
الثاني فاسد لانحصار الدليل واما الاول فيلزم استعمال الالفاظ في اكثر من معنى واحد لو كان الاختلاف في اصل الحكم كالامر من فاديته الوجوب وغيره والتقييد لو كان الاختلاف
في متعلقه كالصلوة اعني الصلوة المعتقدة لا يقال لا باس بكون فهم بعضهم بطنا وبعضهم ظاهرا قلت الاختلاف انما هو في الظاهر لا يقال يجوز ان يكون فهم بعضهم من باب
المطابقة وبعضهم من باب الكناية وكان الكل مرادا لانا نقول الاختلاف من جهة واحدة في المطابقة من جهة المطابقة وفي الالتزام من جهة الالتزام فمن قال يكون
مدلول الامر الوجوب يقول بانه مطابقة ومعناه الظاهر كذلك لا بطنه ومن قال بالاستحباب يقول كذا ايضا الخامس ان الخطابات الواردة اما ان تكون متوجهة
الى كل من حصل له الاعتقاد ام يختص بالموجودين الحاضرين كالنبي والاول فاسد للزوم تعميم الخطاب للمعدومين واما الثاني فلابد بين المتوجه اليهم والمطلوب منهم من
الاتحاد لعدم اختلافهم في الاحكام وح اما ان يكون غيرهم مكلفين بما اراد من النبي او بغيره والاول هو المطلوب وعلى الثاني يلزم نفي الاشتراك واتحاد حكم الله الذي دلت الادلة
نفيه مع ان تكليفهم من جانب الله تعالى اما ان يكون بالدليل او لا والثاني فاسد وعلى الاول فاما ان يكون الدليل هو الدليل الذي وصل الى النبي كالقران او يكون غيره

والثانی فاسد للزوم نفی فایدة الرسول وعلی الاول یلزم اما القول بتعمیم الخطاب باستعمال اللفظ فی اکثر من معنی واحد او اثبات دلیل اخر دال الی النبی ص غیر القران وکلاهما
فاسدان مع انه یلزم عدم اتحاد حکم الله وعدم اشتراکنا مع المشافهین والنبی ص ونفی فایدة الرسول وکونه مبلغا علی انه لا معنی لتعلیمه ص الناس وکذا سفرائه بل یتبع
الحکم فیهم من الدلیل مع ان ارادة الحکم المتاصل لو احد فی حضرته یکون تابعا للاعتقاد کغیره لا یجوز ان یکون الدلیل هو العقل الحاکم بلزوم العمل بالاعتقاد کذا الاجماع
والضرورة لانا نقول سلمنا لکن لا یحکم العقل بکونه حکما متاصلا بل یحکم بکونه حکم الله باعتقاده وکون اعتقاده من باب المقدمة والمرآتیة کما سیجی من بناء العقلاء
علی التخطئة ولا اقل من اجماله عند العقل فی انه حکم المتاصل او من باب المقدمة وبما ذکرنا تبین ما قلنا من التخطئة السادس الاجماع المحقق الحاصل من فتاوی العلماء ومن علمهم
فی تخطئة کل للاخر السابع الاجماعات المنقولة منها ما ذکره صاحب المعالم ره عن العلامة ره حیث قال وقد جعله العلامة فی النهایة رای العلماء وهو موذن بعدم الخلاف
بینهم منه الثامن بناء العقلاء فی اوامر الموالی علی التخطئة عند حصول الاختلاف فی الاعتقادات المتعلقة بها مثلا لو امر المولی عبده بشراء البطیخ فاعتقد عبده بالرمان
انه البطیخ واتی به ثم ظهر واعتقد خلافه یقولون بانه اخطاء ولم یکن اعتقاده موجبا لحسن الرمان وامتثال الامر باتیانه بالبطیخ وکذا فی الاوامر الشرعیة کما لو
من مجتهد بانا الخمر نجس ثم حکم نفسه او غیره بطهارته یحکمون بخطاء احدهما التاسع الاخبار الکثیرة منها ما روی عن النبی ص مضمونه ان المصیب له اجران والمخطی له اجر واحد
لا یقال لانه مخالف للعقل القطعی لتساویهما من حیث السعی ومجرد المطابقة الواقعیة لا یوجب الزیادة فی الاستحقاق لانا نقول الخبر لا یکون دالا علی زیادة
الاستحقاق فی المصیب لجواز کون احد الاجرین من حیث التفضل لا من حیث الاستحقاق ومنها ما روی عن ابی بصیر عن ابی عبد الله ع قال قلت له ترد علینا اشیاء لیس نعرفها
فی کتاب ولا سنة فننظر فیها فقال لا اما انک ان اصبت لم تؤجر وان اخطات کذبت علی الله عز وجل ومنها الاخبار العلاجیة الدالة علی عرض المتعارضین علی الکتاب واخذ
ما وافقهما وما خالف لغاته فان المنبع فیه لیس دلالتهما من الجواب فی سؤال السائل من انا لا نعلم ایهما الحق علی ان الحکم واحد والمخطی معذور ومنها غیر ذلک بما ذکرنا ظهر بطلان
القول بالتبدیل لان لازم القول به بطلان العلم والجهل للصفات وما مر من الادلة نفسه ثم یمکن الاستدلال من جانب المصوبة من وجوه ثلثة الاول قوله تع ومن لم یحکم بما انزل الله
فاولئک هم الکافرون وفی آیة اخری فاولئک هم الظالمون وفی آیة اخری فاولئک هم الفاسقون وجه الاستدلال ان الحکم المنزل من الله اما ان یکون واحدا او متعددا وعلی الاول
یلزم کون من خالفه واخطاء منه من المجتهدین الحاکمین فی الواقعة الواحدة بالاحکام المختلفة بحسب اجتهاداتهم کافرین فی الآیة الاولی وعلی الثانی یثبت المطلوب لکن حکم
کل بحسب اعتقادهم حکما منه لا من الله لم یکن فیه مخالفة حکم الله اصلا والجواب عنه اولا انه ظاهر الآیة مخالف للاجماع علی عدم کفره وان حکم بخلاف اعتقاده
والواقع معارض لابد من التصرف اما بجعل الکفر بالمعنی المعول علیه السنة والسنیة یکون معاقبا کالکافر وعلی کل منهما یختص بالمقصر لاختصاص الاول بمن ترک الحکم
المنزل وهو فیما اعتقد بشیء وحکم بخلافه وعلی الثانی واضح لاختصاص العقاب بالمقصر سواء حکم بخلاف ما اعتقده او حکم من غیر اعتقاد صحیح من باب عدم استنباطه
او من باب عدم کونه من اهله وکونه من اهله ولم یحکم سواء حصل له استنباط الاحکام او لا مع امکان استنباطه ونحو الحکم علیه لاختصاص من به الکفایة به واثباته
بناء علی تعمیم الآیة لسلب الموضوع والحکم وعلی ای منهما خارج عما نحن فیه اعنی من حکم بمقتضی اعتقاده الحاصل علی وجه صحیح طابق الواقع ام لا لعدم عقابه عدم کونه
سائر الاجماعات ومن الموضوع مع عدم قابلیتها للمعارضة بقبح التکلیف بما لا یطاق وبما دل علی حجیة ظن المجتهد فتدبر وثانیا بانه علی فرض تسلیم شمولها للقاصر والمقصر
یجب تخصیصها بالمقصر لبطلان تکلیف بما لا یطاق الثانی ان الاحکام المطلوبة اما ان تکون ثابتة لنفس الشیء سواء علمه المکلف ام لا او تکون تابعة لعلم المکلف والاول
باطل لبطلان التکلیف بما لا یطاق والثانی هو المطلوب والجواب انه منصرف الی المعلوم لا بمعنی کون العلم داخلا فی المطلوب بل لکونه شرطا للطلب بمعنی عدم الطلب
ما لم یحصل العلم او الظن المعتبر به والفرق انه علی الاول لا یجب التدارک وعلی الثانی بالتفصیل الذی مر وتظهر الثمرة فی صورة العلم بعدم المطابقة الثالث انه
الطلب لو لم یکن تابعا للاعتقاد یلزم عدم ترتب الثواب لو اطاع علی طبق اعتقاده فیما خالف الواقع وکذا عدم ترتب العقاب علی فرض المخالفة بحسب الاعتقاد فیما طابق
الواقع وهما مخالفان للاجماع والجواب انه یمنع الاشتراک من حیث الحکم التکلیفی اعنی کون الثواب والعقاب تابعین للعمل بالاعتقاد الصحیح وعدمه لا بهما علی الاطاعة
والعصیان وصدقهما موقوف علیه لا الواقع من حیث هو کما عرفت مرة لکنهما یفترقان من حیث الحکم الوضعی اعنی الامتثال وعدمه وکذا الصحة والفساد والثمرة بین القولین
منه فی الحکم التکلیفی وبه ظهر منع الملازمة فی الاستدلال اذا عرفت ذلک فاعلم انه علی فرض التخطئة ما الحال ان الدلیل القطعی نصب من جانب الشارع الی سفرائه لکنه لم یصل الینا
فی بعض الموارد باعتبار عروض السوانح واضمحلال القراین وخفاء القائم ع بسبب الموانع ولیس لنا فی بعض الوقایع الا دلیل ظنی لا مفر لنا الا العمل به ویحصل فی المقام القاصر
والمقصر والاول معذور دون الثانی لما مر والقایل بکون المخطی اثما اما ان یکون قایلا بکون الکل مقصرا او یکون قایلا بثبوت القاصر ومع ذلک یقول بالاثم للکل
منهما فاسد لانه لا یخلو دلیله مما ذکرنا فی الاعتقادیات من الوجوه الاربعة وقد عرفت فسادها واما التعبیر فی آیة بالکفر وفی آیة بالظلم وفی آیة بالفسق فالظاهر حمل الحکم علی
التصدیق لانه من لم یصدق ولم یذعن بما انزل الله فکافر سواء حکم ام لا وفی الثانیة علی الاعم من الفتوی والحکم بمن حکم بخلاف ما اعتقد فی المرافعات والمعاملات لانه صار
عدا سببا لاتلاف حقوق الناس وفی الثالثة علی من کان قابلا للحکم ولم یحکم اصلا مع انحصار من به الکفایة فظالم وفاسق او فی الآیة الاولی علی التصدیق **المقام الخامس**
فی انه هل یجوز خلو عصر من الاعصار من نبی او امام او نایب العام اعنی المجتهد الجامع للشرایط اولا ذهب الاکثرون الی جوازه والاقلون وهم الحنابلة علی امتناعه للقایلین
بالامتناع وجهان الاول وجود الامام ونصبه لطف وکذا نصب المجتهد لطف فکل لطف واجب علی الله تع والجواب یظهر مما سبق فی تعارض الدلیلین من ان اللطف قد
یکون مستحبا کتعدد الادلة وقد یکون واجبا معلقا بعدم المانع وربما کان المانع موجودا فحینئذ فمقتضی اللطف عدمه کخفاء القایم ع مع انه لو کان کل لطف منجزا محققا
لما تخلف والتخلف موجود کما تری من خفاء القائم ع وفقد من به الکفایة من المجتهد لاریب علی فرض کون نصبهم لطفا یکون اللطف هو بعد من به الکفایة والمفروض
عدمه لا یقال هذا انما یصح لو لم نقل بجواز تقلید الموتی لانا نقول لم هذا علی فرض جوازه فی العبادات لا فی المرافعات والحدود لان الحکم فیها موقوف علی وجود الحاکم بقدر
من به الکفایة والمفروض انتفائه بالنسبة الی المرافعات مع ان علی فرض الجواز انما یثمر بالنسبة الی المتمکنین واما غیر المتمکنین فی هذا الزمان وما ضاهاها سیما فی
اوایل البعثة فلا ریب ان ارشاد الاحکام الی جمیع الاشخاص فی جمیع البلاد لطف المفروض عدمه الثانی بعض الاخبار منها ما روی عن النبی ص لا تزال الطایفة من امتی علی الحق

وجه الاستدلال ان المراد بالثبوت علی الحق اما ان یکون فی بعض المواد او فی کلها وعلی الاول لا یبقی التخصیص بالنسبة الی الطایفة لکون کل الطوایف واغلبهم علی الحق فی
بعض الامور متیقن والثانی هو لا یکون الا المجتهد لکونه عارفا بجمیع الاحکام والجواب ان الظاهر من الثبوت علی الحق هو فی الاعتقادیات فی خصوص فرقة الاثنی عشریة ملی وفقا
لروایة اخری من النبی ص ستفترق امتی علی ثلث وسبعین فرقة فرقة ناجیة والباقی هالک علی ان الثابت علی الحق الواقعی من جمیع الجهات مختص بالامام المعصوم ع لا یوجد غیره
بل لا یمکن عادة وهو غایب عنا **المقام السادس** یقع الکلام فیه فی امرین الاول فی ان الاجتهاد هل یکون واجبا کفائیا کما علیه اجماع الامامیة او یکون عینیا بمعنی المصطلح

فی ان الاجتهاد واجب عینی او کفائی

او لا بل بمعرفة موارد الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء فی الوقایع عند الحاجة وان لم یحصل فالمعرفة بالنصوص الظاهرة والاکتفاء بها ان کانت وان لم تکن فالرجوع الی
الاصل بشرط معرفة موارده من الاباحة فی المنافع والحرمة فی المضار عند فقد النص القاطع فی مورده ولا تنسب هذا القول فی المعالم عن الذکری الی بعض قدماء وفقهاء الحلب
او بمعنی تحصیل الظن من استدلال العلماء وان لم یکن له قوة الاستنباط بنفسه کما یحصل فی اغلب الطلاب بعد ملاحظة ادلة الطرفین نسب هذا القول الی بعض البغدادیین من
المعتزلة اذا عرفت الاقوال فاعلم ان الاصل هو العینی ان کان المراد بالاجتهاد الحقیقی وذلک للاستصحاب فیما لو فرض انتفاء من به الکفایة فیتعلق التکلیف بذمة الکل ثم اذا
حصل من به الکفایة یکون مقتضی الاستصحاب بقاء الوجوب فی حق غیرهم ولاصالة الاحتیاط لان العمل علی فتوی الاجتهاد مبرئ للذمة جزما بخلاف العمل علی وجه التقلید لا یقال اصالة
البراءة ینفی التکلیف فیمن کلف فی زمان مع کون من به الکفایة موجودا کالصغیر والمجنون بعد البلوغ والعقل ویثبت فی غیره بالاجماع المرکب لانا نقول الاصل غیر جاریة للقطع
بثبوت الوجوب بعد البلوغ والعقل مجملا بین تحصیل المعرفة بالاجتهاد والتقلید واصالة البراءة غیر جاریة وعلی فرض تسلیم الجریان یحصل التعارض بینها وبین الاستصحاب
والثانی مقدم سیما بعد اعتضاده باصالة الاحتیاط وان کان المراد بالاجتهاد هو غیر المصطلح ثم بناء العمل علی ظنه من حیث اجتهاده کما هو الظاهر منهم فلا یکون اصل الدین
لان من قال بلزوم التقلید لمن لم یصل رتبة الاجتهاد بالمعنی الحقیقی ینفی صحة هذا الاجتهاد والقایل بصحته ینفی صحة التقلید معه ولا یجری الاصول من البراءة والاحتیاط
والاستصحاب لا یقال کان ذلک یتعین العمل بظنه لکون التقلید مرجوحا لانا نقول هذا فاسد وان کان مرجوحا من حیث العقل لکنه راجح من حیث الشرع لظهور
الاجماع بل الاجماع حقیقة والاجماعات المنقولة علی وجوب التقلید لغیر المجتهد وهذا غیر مجتهد فیتعین علیه التقلید اذا عرفت ذلک فاعلم ان الحق مع القایلین
بالوجوب الکفائی ویدل علی ذلک وجوه الاول العقل القاطع لان القول بوجوب العینی بای معنی فرض مستلزم للعسر والحرج الموجب لاختلال النظام من ما لکون اشتغال
الکل بتحصیل مقدمات الاجتهاد او تحصیل الظن بالدلیل مستلزما لترک الاشتغال بالبواقی الصنایع من الواجبات الکفائیة والعینیة والتالی باطل فکذا المقدم الثانی الاجماع
القطعی الثالث الاجماعات فی کثیر من العبائر کما اشار الیه صاحب المعالم ره وغیره الرابع السیرة القطعیة من السلف والخلف علی الرجوع والاخذ من دون سؤال عن المدرک
سواء حصل له الظن ام لا وسواء عرف کیفیة الاستدلال ام لا الخامس الاخبار المشتملة علی امر المعصوم ع بالعمل بقول بعض الرواة کیونس بن عبد الرحمن وغیره حیث قال
السایل من ناخذ معالم دیننا فقال ع من یونس وهو مطلق ینفی وجوب مطلق الاجتهاد عینا کما مر السادس الآیة الشریفة فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون
وکذا آیة النفر بل آیة السؤال تدل علی عدم جواز امثال هذه الاجتهادات ممن لیس له قوة لصحة سلب اهل العلم منه ومعه یدخل فی تحت السایلین فتدبر واذا ثبت
عدم وجوبه مطلقا عینا یجوز الاخذ من المجتهد والسؤال عنه وکفایة قول المفتی ثبت الکفائیة ویثبت عدم کفایة غیر الاجتهاد الحقیقی وعدم جواز الرجوع الی غیره
باصالة الاشتغال واصالة الحرمة العمل بما وراء العلم وبما مر من الاجماع والاجماعات المنقولة علی وجوب التقلید علیه وفی مفهوم الآیتین لانه غیر متفقه وغیر عالم وکونه
سایلا لا غیره فتدبر وهذا مما لا اشکال فیه ولا ریب یعتریه بعد ثبوت کونه کفائیا فان کان من به الکفایة موجودا فهو المطلوب لا یجب علی المتمکنین الغیر
القاصرین فی تحصیله اما بالاشتغال او باعانة من یشتغل لبطلان الترجیح بلا مرجح ولو کان من به الکفایة موجودا مع القطع بانه لو لم یشتغل فالان ینتفی فی الاوان
اللاحقة سواء کان بالنسبة الیه او من تاخر عنه فی الوجود فهل یجب الاشتغال ام لا والحق الاول وهو بالنسبة الیه ومن کان فی طبقته واضح واما بالنسبة الی من تاخر
فلان کونه واجبا کفائیا لامور المسلمین من المرافعات والیمین وکذا التقلید ان لم نقل بجواز تقلید المیت کما علیه الاکثر مما لا اشکال فیه ولا خصوصیة له بزمان
دون زمان ولا بمکلف دون مکلف کما هو شان الواجب الکفائی ولا ینافی وجوب تحصیله لمن کان موقوفا علیه من باب المقدمة وایجاده فی زمان المتاخر هنا موقوف
علی تحصیل الاشخاص الموجودة فی هذا الزمان لا الاشخاص الموجودة فی الزمان المتاخر لعدم کونهم موجودین الان وفی زمان وجودهم لا یمکنهم التحصیل الا ان یکونه
امرا تدریجیا وهو واضح ویدل علیه ایضا اطلاق آیة النفر لان خروج الطایفة للانذار بعد المراجعة وحصول التفقه اعم من ان یکون للقوم الموجودین الان مع کونهم
باقین او للقوم الذی یوجد بعده واما لو کان شاکا فی ارتفاعه وبقائه بعد کون من به الکفایة موجودا فالاصل البقاء ولا یجب واما لو کان قاطعا بارتفاع
من به الکفایة الان وبالنسبة الی الزمان المتاخر مع اشتغال الجماعة من المحصلین الذین یحتمل تحققه بهم فهل یجب علیهم ام لا والحق انه مع القطع بحصول قوة القریبة
للبعض مع عدم احتیاجهم الی الاعانة من حیث الاسباب وغیرها فالحق عدم اللزوم لاصالة البراءة واما مع القطع بالعدم فیجب مطلقا واما مع الشک فالاصل البراءة لرجوع
الشک الی سنخ التکلیف من ان المشتغلین هل یکفی حتی لا یجب الاحتیاط او لا حتی یجب والاصل البراءة بقی الکلام فی جواز التقلید والعدم لمن بلغ رتبة الاجتهاد وسیجی توضیحه
فی مبحث التقلید انشاء الله تع الامر الثانی فی ان المجتهد لو اجتهد ومضی زمان فهل یجب علیه تجدید النظر ام لا اختلفوا علی اقوال ثالثها التفصیل بین من تذکر
بالدلیل وبین من لم یتذکر بالوجوب فی الثانی دون الاول نسب هذا الی المعارج والنهایة والاحکام ورابعها التفصیل بین من حصلت له زیادة فی القوة والعدم
بالوجوب فی الاول دون الثانی نسب نفی البعد عنه الی الظاهر شارح الجواد وخامسها عدم الوجوب الا فیما ظهر الخطاء او احتمل احتمالا موجبا لاضمحلال الظن بسبب الاطلاع
علی وجود المانع او انحراف ابن عن المقتضی من بعض المسایل الاصولیة مما کانت مبنی المسئلة اذا عرفت ذلک فاعلم ان الحق فی المقام هو الاخیر اما عدم الوجوب فیما لم یحصل
له التذکر فلوجوه الاول الاستصحاب الثابت بالادلة الثلاثة لانه فی زمان اجتهاده کان حجة فی حقه والاصل بقاؤها وکان له جواز العمل والاصل بقاؤه وبعد العمل استمر فی
ذمته والاصل بقاؤه لا یقال العمل بالاستصحاب موقوف علی الفحص وهو لیس الا تجدید النظر ومعه یسقط التمسک بالاستصحاب لانا نقول الفحص فی هذه المسئلة انما هو
عن حال وجود الدلیل علی التجدید والعدم ولا دخل له بالمسئلة الفرعیة الثانی لزوم العسر والحرج بالنسبة الی عمل نفسه لان کل مسئلة استنبط باثبات المقتضی

ودفع المانع واخذ الترجيح ودخل في مسئلة اخرى وهكذا ومضى زمان حصل له نسيان من المقتضي او المانع او جهة الترجيح فدائما لابد من التجديد وهو عسر على انه يوجب تعطيل باقي الاحكام وكذا في زيادة القوة لان كل مسئلة استنبطه يزيد فيه قوة فيحتاج الى التجديد وكذا بالنسبة الى من قال بوجوبه مطلقا بالاولوية الثالثة السيرة القطعية على خلافه لعدم كون بنائهم عليه بامثال ما مضى فكيف بوجوبه الرابع اطلاق الادلة من ايات النفقة الظاهرة في كفايتها مرة وغيرها المعتضدة بالشهرة كما عن شارح الجواد بل الاجماع في الحقيقة لعدم الاعتناء بشذوذ المخالف واما لو ارتفع الظن بسبب الاطلاع على وجود مانع لم يطلع عليه من المانع حين الاستنباط او بسبب الاخذ عن المقتضي من جهة الدلالة او السند فاللازم التجديد اما الاخير فظاهر واما غيره فلعدم جريان الاستصحاب لكون الشك ساريا الى المستصحب لا يشمله شيء من الادلة ولم نقل بظهور الاجماع ما قلنا ويمكن ان نكون اصالة الاحتياط واصالة حرمة العمل بما وراء العلم سالمين عن المعارض وللقول بالوجوب مطلقا او سائر التفاصيل وجوه ضعيفة كالاصلين وكون المسئلة معلولة بالدليل ومع ذلك تشمله الادلة القطعية واما القول بالعدم فقد ذكر له بالاستصحاب وغيرها وقد عرفت فساده في صورة ارتفاع الظن او حصوله بالخلاف بل ظهور الاجماع بعينه وهل يجوز التجديد فيما لم يكن واجبا او يكون حراما والحق الاول لو لم يلزم معه ترك واجب او فعل حرام لاصالة البراءة وللاجماع القطعي واما في صورة الاستلزام كما لو اختص من به الكفاية به او قلنا بحرمة تقليده ولزوم استنباطه المسائل العام البلوى فيكون حراما من باب المقدمة ثم قلنا بوجوب الرجوع فهل يجب عليه التقليد لو احتاج الى العمل قبل التجديد او يجب عليه العمل بالرأي السابق او يجب عليه الاحتياط او يكون مخيرا والحق انه فيما حصل له الظن الناشئ من الدليل بخطاء السابق فالاحتياط ان كان والا فالتقليد فيما كان منزلة لا فيجب الاحتياط مهما امكن ولو لم يمكن فالعمل بالاجتهاد السابق لا يخلو من قوة واستصحاب التقليد حتى يحصل العلم بالارتفاع والمفروض عدمه بعد التجديد الاجتهاد ثانيا لو كان موافقا للاجتهاد الاول فهو المطلوب والا فلو حصل المخالفة فلا يخلو من ان المسئلة المفروضة اما ان تكون من العبادات او المعاملات اما الاول فيجب البناء في الاعمال اللاحقة على الاجتهاد الثاني لانه مظنون المجتهد وفيما سبق فيجب العمل به سواء كانت مرتبطة بالسابق كما لو كان متوضئا بالماء البئر الملاقي للنجس باجتهاده السابق بعدم الانفعال ثم ظهر خطاؤه او غير مرتبطة كما لو صلى بدون السورة باجتهاده السابق على عدم وجوبه ثم ظهر خطاؤه ففي الاول يجب عليه التطهير للاعمال اللاحقة وفي الثاني الصلوة مع السورة واما الاعمال السابقة فهل يحكم بلزوم التدارك مطلقا او عدمه مطلقا او الاول في الوقت لو كان قاطعا بفساده والثاني لو كان ظانا به مطلقا او قاطعا بفساده في خارج الوقت والحق لا اجزاء ما التدارك في الوقت لو كان قاطعا بفساده فلقطعه بعدم اتيان المأمور به وكونه باقيا تحت الامر والا عدم الاجزاء معتضد بظهور الاجماع لا يقال اطلاق الامر معارض بما دل على الاجزاء لقوله خذ معالم دينك من يونس او زرارة لانه مقتضيا كفاية الاخذ منه طابق الواقع ام لا والنسبة عموم من وجه والثاني وارد على الاول عرفا لانا نقول لا نسلم الورود ومسلم لو لم يعتضد الاول بظهور الاجماع لانهم قالوا لا يجوز نقض الحكم بالحكم او الفتوى الا ان يكون قاطعا بفساده بحيث يظهر منهم كون جوازه في صورة القطع مسلما مقطوعا اجماعا ففي الفتوى سيما في الوقت يثبت بالاولوية وظهور الاجماع المركب واما عدم التدارك في غير صورة القطع فلورود اطلاق الامر كما مر معتضدا بظهور الاجماع واطلاق الاجماعات المنقولة على الاجزاء هنا اعني فيما عمل ثم ظهر خطاء المجتهد وكلام المقدس الاردبيلي ره بجواز نقض الفتوى بالفتوى غير شامل له مع انه نادر لا يضر وللعسر لانه ما من مجتهد الا ويتحرف رأيه في مسئلة او مسائل ولو في اواخر عمره فلو وجب في الوقت فيجب في خارج الوقت ولو قلنا بالامر الجديد لما مر من كون صدق الفوت تابعا لترك المصلحة الواقعية لا لترك التكليف المتعلق ففي الوضوء بالماء البئر الملاقي يجب عليه تدارك كلما صلى معه وكذا في السورة ولا يبان عسر على انه موجب لحصول الوهن العظيم في اعتقادهم بالدين وفي وثوقهم بالمجتهد سيما فيما تكرر الانحراف مقطعا وموهنا للطف المحكم ومناف للغرض المقصود من نصب استقلاله وتسلطه يقتضي كون قوله معمولا به مطلقا ولبناء العقلاء والرواية واما بالنسبة الى عمل المقلد فبالنسبة الى الاعمال اللاحقة والسابقة فكالمجتهد فيما لم يجب التدارك بالاولوية والاجماع المركب واما فيما يجب التدارك على مجتهده كما لو كان قاطعا بفساده في الوقت وبالنسبة الى الاعمال اللاحقة ففيه مقامات الاول في انه هل يجب على المجتهد اعلام مقلده ام لا يمكن ترجيح الاول بوجوه الاول بناء العقلاء لان بنائهم على الاعلام والمذمة على تركه الثاني الايات الشريفة ومن لم يحكم بما انزل الله لانه اعم من الحكم بخلاف ما اعتقده انه المنزل واما من باب الاحسان فلا لعدم الدليل على وجوب الاتيان محمولتان على الاستحباب والالزام بتخصيص الاكثر وكذا من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانه موقوف على اعتقاد الفاعل بمنكريته وكونه اثما في فعله او تركه وليس كذلك والايجاز للمجتهد الذي يعتقد كون مقلده المجتهد على خلاف الحق لاعتقاده بخطائه ردعه وليس كذلك اجماعا الا بتاويل وكان كذلك اوجب ردع الجاهل لانا نقول بردع الجاهل المقصر مسلم وفي المقام قاصر فيه تامل لوجوب ردعه لبناء العقلاء عليه وعلى تركه المذمة وكذا من باب حرمة الاضلال لانه فيها او وقعه في خلاف الحق باعتقاده انه خلافه وزمان فتوى السابق لم يكن معتقدا بكونه خلاف الحق لا ان يبق ابقائه على ما اعتقد خلاف الحق مع كونه سببا لايقاعه مذموم ويكون اضلالا وكذا من باب التبليغ لكون وجوبه المجتهد مشروطا برجوع الناس وفيه انه لو كان كذلك لما وجب اعلام الجاهل ولو مقصرا او قاصرا وهذا خلاف السيرة وبناء العقلاء بل ظهور الاجماع سيما فيما كان عدم رجوعه باعتماده على فتواه فالحق ان وجوبه لا يخلو من قوة لبناء العقلاء على مذمة تاركه وللايات معتضدا بكونه اضلالا او لوجوب ارشاد الجاهل ولو كان قاصرا وللرواية مع انه يمكن القول بحمل اية تعاونوا الخ على الوجوب بقرينة ذيلها ولا تعاونوا الخ والدليل على العدم اصالة البراءة ولزوم العسر والضرر في الاعلام سيما بالنسبة الى البلاد البعيدة والسيرة المستمرة لان تجدد الراي للاصحاب غير عزيز ومع ذلك لم يكن بنائهم على الاعلام على انه قد يوجب سقوط وقع الاجتهاد وليس في تركه مضرة على المستفتي لكونه معذورا وفي الاصل تامل من الدليل وفي العسر والضرر ان الكلام فيما لا يوجب العسر والضرر وكيف كان فالاحوط عدم الترك فيما لم يوجب العسر والضرر الثاني في انه هل يجب عليه تغيير كتابه او رسالته التي افتى فيها باجتهاده السابق اولا والحق هو الاول لانه ربما يعمل به المقلد في ابتداء تقليده وهو اضلال له قطعا وللايات كمن لم يحكم ما مثله الخ وبناء العقلاء والسيرة عليه قطعا سيما في الرسالة التي في بلده والقريب منه والبعيد مما لم يكن عسر او ضرر الثالث في انه على فرض علم المقلد بانحراف رأي مجتهده هل يجب عليه العمل بفتوى المجتهد او يكون مخيرا بين اخذ قول هذا المجتهد وغيره من قال بالخلاف وقوله السابق او الفتوى لو لم والحق التخيير لكونه جاهلا والادلة الدالة على كونه مخيرا في الاخذ ومقلده والتمسك بقاعدة الاشتغال واستصحاب الوجوب السابق وصحته وحجيته فاسد لان وجوب الحكم المستمر في نفسه بالنسبة الى المستنبط الخاص وقد ارتفع بل عام بقائه عليه وغيره لم يثبت لجوازه كسائر اقوال المجتهد ولزوم المخالفة القطعية ممنوع بل لزوم الموافقة القطعية مع انه لو اخذ قوله هذا ايضا يلزم المخالفة القطعية

وعلى فرض التسليم يوجب اخذ القول المجتهد الموافق لاجتهاده السابق ولا ضير به لئلا يلزم المخالفة القطعية واستصحاب الصحة والحجية والجواز لا ينفع لانا نقول ايضا بجواز اخذ قوله بالاجتهاد الجديد وحجيته وصحته وهو القدر المتيقن من جواز نقض الفتوى بالفتوى بعد ظهور الخطاء كما قال المقدس الاردبيلي ره هذا فيما علم انحراف رأيه في مسئلة بالخصوص واما لو علم بانحراف رأيه في المسئلة مشتبهة بين المسائل فلو كانت من باب شبهة القليل في الكثير فالاحتياط لزوم الفحص حتى يعلم بالخصوص مما لم يكن عسرا او ضررا او غير ممكن والا فالبقاء على ما سبق بعد اعتبار العلم الاجمالي التام في اصالة البراءة واما لو كانت محصورة فيجب الفحص او لا كما مر مع عدم الامكان او العسر او الضرر فالامر دائر بين المحذورين لوجوب البقاء على ما لم ينحرف وحرمة البقاء فيما انحرف فالحق ان الاحتياط باخذ السابق لو قطع بانحراف رأيه في المخالفة للاصل الى الموافق وعدم اعتبار العلم الاجمالي لا يخلو من قوة وكذا فيما انحرف رأيه من الموافق للاصل الى المخالف فيجوز اخذ ما يوافق السابق لا بقاء وجوب الرجوع فيما انحرف اجماعا لانا نقول هو فيما علم بالخصوص مع انه معارض بالاجماع على عدم جواز العدول فيما لم ينحرف هذا هو الكلام في العبادات واما الثاني اعني المعاملات والوصية كما لو اجتهد عدم اشتراط اذن الولي لعقد الباكرة الرشيدة او اشتراط الدخول بالبنت في حرمة امها او عدم اشتراط القبض في بيع الصرف وعدم الربوا في غير البيع ثم انحرف رأيه او رأى طهارة الخمر ثم انحرف رأيه ففي الكلام فيه ايضا في مقامين الاول في عمل نفسه فلا ريب في وجوب الاعمال اللاحقة والاسباب الصادرة بعد الانحراف على الاجتهاد الثاني لانه مظنونه وحجة عليه دون ما سبق فيجب عليه القبض في بيع الصرف بعد الانحراف والاذن من الولي في عقد الرشيدة وعدم ارتكاب الربا في غير البيع والاجتناب من الامهات بمحض العقد على بناتهن وان لم يدخل بهن انما الكلام في الاعمال السابقة فهل يجب عليه التفريق في الرشيدة والامهات ورد الاموال المنتقل اليه ببيع الصرف مع عدم القبض او الربا في غير البيع ولا يجب او يكون مخيرا او التفصيل اما في صورة قطعه بفساد الاول فلا ريب في لزوم نقضه وان عقد ودخل بل حصل له اولاد كثيرة ومنافع عديدة لكونه قاطعا بعدم الزوجية وكون دخوله معها زنا وعدم كونه مما ينتقل اليه مع عدم القبض او الربا مالا بل قاطع بكونه مال الغير فيشمله ما دل على حرمة الاول وحرمة التصرف في مال الغير في الثاني وح ربما يحصل التنازع في الاول فعلى الزوج التفريق وعلى الزوجة مطالبة الزوجية والنفقة والكسوة اما تحتها بعدم اشتراط الاذن مثلا او تقليد لمن يرى ذلك او جاهلا وفي الثاني المال يجب عليه رده وطرف المقابل ربما لم يقبل وح فبعد التنازع ربما يجر الامر الى الحاكم فهل له ان يحكم بمقتضى اجتهاده او ينقض على الاخر فينقض احدى الفتويين بحكمه او لا او التفصيل اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاقسام المتصورة لا يخلو من اربعة نقض الفتوى بالفتوى وبالحكم ونقض الحكم بالحكم وبالفتوى ويظهر حال الاربعة في الاقسام التي سيجيء ولا بد اولا من بيان التميز بين الفتوى والحكم اما الاول فهو عبارة عن اخبار حكم عن الله تعالى في الواقعة التي كانت متعلقة لحكم الشارع بالذات او بالعرض كالموضوع الصرف كقوله هذا القدح يجس بملاقاته النجاسة سواء كان بطريق الانشاء كقوله الكلب نجس او الانشاء الكاشف عن الاخبار كقوله احترز عن شرب الخمر واما الثاني فقالوا بانه الزام خاص منه في حكم الواقعة الخاصة والموضوع الصرف بعد تشخيصه متعلقا بامر المعاش المطابق لرأي الحاكم لرفع الخصومة المتصورة فيما يكون قابلا للخصومة سواء كانت موجودة بالفعل او لا وسواء كان صادرا بلفظ احكم او حكمت او امضيت او غيرها مما يشعر بحكمه كعقد الباكرة الرشيدة صحيح وقصد الرفع الخصومة المتصورة لكن يشكل في اندراج بعض الحدود في الحكم كما في حد شارب الخمر وكذا غيره كحكمه بان هذا اليوم من رمضان لكونها من الامور المتعلقة بالامر الاخروي مع عدم الخصومة فيهما ويمكن دفع الثاني اعني كونه قابلا للخصومة في الثاني بان اثبات الموضوع الصرف قابل للنزاع والخصومة ففي المقام قابل للنزاع بين حصول الرؤية والعدم وتمام الشهر او العدم سيما فيما له دخل بامور المعاملة كما لو كانت موعدا في الاول ومثله الكلام في جميع الموضوعات الصرفة من حيث الاثبات والعدم واما الاول فلعدم كونه متعلقا بامر المعاش فيمكن ان يكون هذا المذكور ملحقا بالحكم في الاثار لا لنفس الحكم ويمكن ان يكون الملحقين بالتعريف لا غلب الصور وكان التعريف العام بالقاء قيد المعاش كما هو الحق لان الحاكم بعد تشخيص الموضوع الصرف الشارع فيه من ان هذا شارب الخمر او لا وهذا مشغول الذمة ام لا الزم حكما شرعيا سواء كان متعلقا بامر المعاش كرد مال الغير ام المعاد كحرمة الانظار بعد تشخيص كونه من رمضان وذلك لان الاشتراك المعنوي وعصمة السلب عن الثاني دليل على ذلك يشكل الحكم بترتب الاثار المترتبة على الحكم دون الفتوى من عدم جواز النقض فيه وعدم جواز العمل بعلمه فيه كما عن بعض وعدم جواز الحكم له فيما كان هو احد الطرفين للدعوى وعدم جواز التعدية من المورد المخصوص الى ما يشاركه في الالزامات الخاصة منه كالمذكورين وكقوله هذا الاناء وقع فيه قطرة من البول او غصب فاجتنبه مع عدم علم المكلف بنجاسته وغصبيته او هذا حلال فخذ فبناء على كونه حكما يلزمه عدم جواز النقض وان تبدل رأيه ظنا بعده بل يلزمه العمل بمقتضاه او ان لم يكن يقلد من يرى طهارة البول قبل هذا الكلام واما بناء على كونه فتوى فيجوز التقليد لغير هذا المجتهد ولم يقبل قوله هذا وان كان بعد صدور هذا الكلام ويحتمل ان يكون التعريف للحكم الذي لا يجوز نقضه وما ذكرنا ان كان حكما بحسب عرف المتشرعة او الشارع لكن يشاركه في الاثار مع الفتوى وكيف كان فعند الشك يلحق بالفتوى للغلبة ولاصالة البراءة عن حرمة النقض ولا اصالة حجية العلم ولا اصالة بقاء ترتب الاثار بعد حدوث هذا الكلام بل على فرض جعله حكما كما هو الحق لانه يشكل الحكم بترتب اثار الحكم عليه لان القدر المتيقن من الاجماع وغيره من الادلة انما هو فيما كان فردا شايعا من التعريف المشهور وليس لكونهم مدعيا للاجماع على الاثار التي ذكرناها واطلاق الاجماع المنقول ينصرف الى الشايع عندهم وهو هذا وما ذكرنا يقع في بحث الاصل فتدبر واعلم ان الاشياء من المجتهد او من المعصوم بعضها حكم محض كما في المرافعات وبعضها فتوى محض كالعبادات وبعضها له جهتان كما في النيابة في العبادات كالحج لمن ادرك اضطراري المشعر فمن حيث ان الحكم بالصحة مثبت لاستحقاق الاجرة يكون حكما ومن حيث انه اخبار عن الصحة يكون فتوى ثم تحصيل العلم بكون هذا المعلوم الصادر حكما او فتوى وقد يشتبه والاصل هو الفتوى وقد ظهر وجهه اذا عرفت ذلك فنعود الى اصل المقام فاعلم ان الكلام يقع هنا في مواضع الاول لو عمل المجتهد بمقتضى اجتهاده في معاملة او عقد كما لو عقد الباكرة الرشيدة لنفسه بدون اذن وليها ثم تجدد رأيه فهل يجب عليه نقضه على المفارقة من غير احتياج الى الطلاق او مع ايقاع الطلاق احتياطا ام لا الثاني في انه لو افتى به وعمل به مقلده ثم انحرف رأيه فهل يجب عليه التفريق بينهما ام لا الثالث في انه لو اطلع مقلده بانحراف رأي مجتهده فهل يجب عليه مفارقة الزوجة ام لا الرابع في انه لو وقع النزاع بين المتنازعين مع قطع النظر عن تجدد الرأي فهل يجوز للحاكم نقض احدى الفتويين بحكمه ام لا وعلى الاول لو حكم فهل يجوز للحاكم الاخر نقض الحكم الصادر من المجتهد في هذه الواقعة او غيرها ام لا الخامس لو رأى عمل عامل في معاملة او عقد مخالفا لاعتقاده من دون وقوع النزاع فهل يجوز له نقض عمله ام لا اما الاول فلا اشكال

خلاف فانه قبل حصول السبب منه لو تجدد رايه يجب عليه نقض فتويه بفتويه بوجه مضافا الى الاجماع والاصول بعد ظهور الخطاء وحصول الظن على خلافه يكون اجتهاده
الاول موهوما والثاني مظنونا والعمل بالظن لازم يجب اخذه وطرح الموهوم ولا يلزم عليه مفسدة وكذا لا اشكال ولا خلاف في وجوب النقض والمخالفة لو ظهر وقطع
بخطاء اجتهاده مطلقا سواء كان بعد وقوع السبب للعمل او قبله وسواء انضم الى الاجتهاد الاول حكم الحاكم ام لا بوجه مضافا الى الاصول وظهور الاجماع والاجماعات المنقولة
من المنية وغيرها انه قاطع في النكاح مثلا بانها اجنبية ذو جيته ولا يستحل الا وفي المعاوضات بانه مال الغير ويجب عليه رده ويحرم عليه التصرف فيه بدون اذنه وهكذا ولا
يلزم عليه مفسدة لذلك انما الاشكال فيما لو حصل السبب للعمل منه ثم ظهر خطائه ظنا حاصلا من الادلة الظنية المطلقة او حاصلا من بعض التراجيح الظنية كما لو عقد
المجتهد الباكرة الرشيدة بدون اذن وليها معتقدا بعدم شرطيته ثم تبدل رايه ظنا واختلفوا فيه على اقوال الثالثة قول بعدم وجوب النقض مطلقا سواء انضم اليه حكم الحاكم
ام لا وهو عن المحقق القمي ره وقول بوجوب النقض مطلقا نسب الى الحاجبي والعضدي وبما يظهر من المنية الميل اليه حيث قال بان حكم الله لا يتغير بحكم القاضي وقول بالتفصيل
نسب الى التهذيب والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي وشرح المنهاج والحق عدم وجوب النقض مطلقا بل حرمته في بعض الصور والدليل على ذلك في صورة انضمامه بالحكم وجوه
الاول الاجماعات المنقولة من الاحكام والحاجبي والعضدي في خصوص المقام الثاني اطلاقات الاجماعات المنقولة على عدم جواز نقض الحكم الثالث انه لو جاز نقضه لاجل ان نقضه
المتغير بعده وهكذا ولجاز نقض حكم غيره وكذا لغيره مثله لاشتراك في العلة ويلزم منه عدم استقرار الحكم اصلا وهو خلاف المصلحة التي بنصب الحاكم لها الرابع ما مر في العبادات
من الوجوه الدالة على اجزاء ما عمل براي المجتهد من اطلاق الاوامر كقوله ع يا زرارة افت بين الناس خذه ما بدينك من يونس وغيرها الا انها قطع ظنائه وهو شامل للعبادات و
المعاملات بالاولوية والاجماع المركب بما حصل له من العسر والضرر كما لو حصلت في الزوجية اولاد كثيرة صغيرة وكبيرة مع عدم تيسره وفي المال النقص فيه وحصلت لمبيعه منافع
السنوات او كان اجتهاده السابق بطهارة شيء استعمله كثيرا ثم حصل الظن بنجاسته واجتهد او لاجتهد او وضوء من ماء البئر الملاقي فتوضا منه غالبا وصلى ثم ظن بنجاسته
في كونه عسرا وضررا على فرض العمل به والادلة القطعية تنفيه ولاستصحاب الصحة السابقة من الزوجية والملكية وغيرها ولم يكن الشك فيه سار بالشك
في الاجزاء والعقد والدليل على وجوب النقض ليس الا انه ظن وظن المجتهد حجة في حقه ولا يكون الحكم متغيرا عما هو عليه والجواب عنه اولا ان الدليل على حجية ظن المجتهد ليس
الا الاجماع وقد عرفت انه هنا على عدم وجوب النقض مع ان هذا الظن انما يحصل بوجوب النقض لو حصل الظن بكون الشرط حاصلا او لو في شرطا بدي ياد استمرارا
وهو اول الكلام وقال بعض بانه يمكن ادعاء الظن على عدمه لانه لو كان لورد في كتاب سنته بان تبدل راي المجتهد احد الاسباب الرافعة للزوجية كالطلاق والمفروض
عدمه وفيه تامل لان مقتضى الظن عدم الزوجية من اول الامر لا رفع الزوجية بعد ثبوته في الواقع مع ان على فرض تسليم حصول الظن له لا يكون الظن مقاوما لما ذكرنا
من الادلة واما قول بان انضمام الحكم لا يكون مؤثرا ممنوع اولا بالنقض بانه لو كان كذلك لما كان مؤثرا في سائر الموارد ويلزم القول بجواز نقض الحكم مطلقا عند حصول
الظن بخطاء الحاكم وثانيا بالحل بانه تجرد حصول الظن بالحرمة لا يثبت الحرمة في حقنا الا ان يكون الظن معتبرا وقد عرفت عدم اعتباره لانتفاء ما ذكر ومعارضته
بما ذكرنا هذا في صورة انضمامه بالحكم واما في صورة عدم الانضمام بالحكم فلما ذكرنا من الوجوه غير الاول والثاني والدليل على وجوب النقض ليس الا ما مر من انه ظن مجتهد ع والاجماع
المنقول من النهاية والمنية والجواب عن الاول قد ظهر مما سبق وعن الثاني فلانه يمنع تحققه وثانيا بمنع حجية الاستناد اليه في المسائل الغير المتداولة في زمان الائمة ع فتدبر
وثالثا بعدم مقاومته لما ذكرنا والاحتياط شيء آخر ولا فرق فيما ذكرنا من عدم الوجوب بان يكون الحاكم هو المجتهد المتغير رايه كما لو وقع العقد لنفسه ثم رفع الخصومة وغيره
كما لو وقع النزاع وحكم حاكم آخر بصحته واما لو وقع النزاع بينه وبين الآخر فلا يجوز له الحكم لنفسه على غيره لظهور الاجماع وكونه من مواضع التهمة وصرح به جماعة كالعلامة في تحرير
وغيره وكذا غيره واما الثاني اعني وجوب اطلاع مقلده بتغير اجتهاده واتمام بقيع السبب للمقلد ومع دفع عدم منه مع كون المفتي قاطعا بخطاء اجتهاده الاول مع امكانه
النقض ان يكون المقلد معروفا عنده حاضرا مع كونه في بلده وامثاله فالظاهر الوجوب مع الاطلاع فللمقلد ان يقلد من يرى صحته كما مر في العبادات واما في غيره كصورة
الظن بالخطاء مع حصول السبب للمقلد وفي صورة القطع مع عدم امكان النقض فالحق عدم وجوب نقض عمله اما في الثاني فواضح واما في الاول فللادلة التي ذكرنا في
عدم وجوبه بالنسبة الى عمله وللاجماع المركب بينه وبين مقلده وللاولوية ولظهور الاجماع في نفس المسئلة بل على فرض الوجوب في حقه لا يجب عليه بالنسبة الى عمل مقلده لجواز
ان يقلد مقلده من يرى صحته لكونه مخيرا بين تقليد هذا المجتهد باجتهاده الجديد وبين غيره واما وجوب الاطلاع فالحق ان المقلد لو كان ممن يرتكب مثله من المعاملات والعقود
فالوجوب مع الامكان لا يخ من قوة لئلا يقع به في المحرمات عنده فتدبر واما المقام الثالث اعني لو اطلع مقلده برجوع مجتهده فقبل حصول السبب للعمل منه او بعده وقوع مع
قطعه بخطائه فيجب لما ذكرنا واما بعد وقوع السبب كون الخطاء غير مقطوع به فتفصيل بين صورة انضمامه بالحكم وبين غيره بوجوب النقض في الثاني دون الاول نسب
هذا الى التهذيب والاحكام والمنية والمختصر وشرحه للعضدي محتجا في الثاني بان المقلد لو صلى الى جهة بتقليد مجتهده ثم يرى خطائه يجب عليه التحويل الى جهة اخرى وفي الاولى
بان حكم الحاكم لو انضم ايضا كذلك لا يجوز النقض في حكم الحاكم اعم من ان يكون قد حكم لغيره بعد النزاع او حين العقد بنفسه فيما للخصوص المنصوص والحق عدم وجوب النقض لما
ذكرنا في عمل نفس المجتهد للاولوية والاجماع المركب مع امكان بناء عمله على تقليد من يرى صحته غاية التخيير في التقليد هذا وغيره ممن يرى صحته بالنسبة الى الاعمال
اللاحقة او لم نقل بتعينه فيما يتبدل الوجوب بالحرمة او العكس لئلا يلزم المخالفة القطعية وكذا فيما يوجب الضرر والعسر والقياس الى القبلة فاسد من اصله لانا لبناء في
القبلة على الظن لا التعليق في الظن في مدا به فحين حصل الظن بجهة اخرى يحوله لانه عمل متاخر بعد حصول الظن بالخطاء وليس محل الكلام واما المقام الرابع اعني ما
وقع النزاع بين المتنازعين مع قطع النظر عن تبدل الراي الى الحاكم فهل له ان ينقض بحكمه فتوى احد المجتهدين ولا او يكون فيه تفصيل والحق هو الاخير وتوضيحه
ان محل النزاع عند الحاكم ان كان قول احدهما موافقا للدليل القطعي من الاجماع والضرورة وغيرهما فيأخذه الحاكم ويحكم به ويجب الاخذ لانه قاطع بحكم الله وعموم ادلة
الحكم من الايات ومن لم يحكم بما انزل الله الخ والاخبار كقوله فارضوا به حكما يشمله ولاطلاق الاجماعات المنقولة كما سيجيء بحيث يظهر منهم كون جواز النقض في صورة
العلم بالخطاء في الحكم مسلما عندهم اجماعا وفي الفتوى بالاولوية ولعدم امكان غيره من الجمع والطرح والتخيير اما الجمع فللتناقض واما الطرح فلبقاء الخصومة واما اخذ غيره
فلانه قطع بعد كونه حكم الله واما التخيير فلكونه مخيرا بين اخذ حكم الله وغيره ولبقاء الخصومة واما في الخلافيات فالنزاع اما ان يكون في حكم الشرع او في الموضوع

الصرف

الصرف اما الاول فاما ان يكون بين العالمين اجتهادا او تقليدا او مختلفا او بين الجاهلين او المختلفين وعلى الاول اما ان يكون قبل السبب كمن يريد عقد الباكرة باذنها
والاخر باذن ابيها فيحكم الحاكم برايه ويجب الآخر لعدم امكان الجمع والطرح والتعيين والتخيير اما الجمع فللتناقض واما الطرح فلبقاء الخصومة المنافية لنصبه لرفع الخصومة واما
التعيين فللتحكم واما التخيير فلبقاء الخصومة وتعيين اخذ احدهما حظ المجتهد بغير رايه حكم بلا دليل فتعين تعيينه برايه لعموم ادلة الحكم وبقوله من غير اشارة الى كون المتنازعين
عالمين او جاهلين كما هو بصيرة حكام الشرع من غير سؤال عن كون المتنازعين عالمين او جاهلين وعدم اشارة الى التفصيل في كلامهم واما بعد وقوعه فان اتحد احدهما
فيتصور في الموضوع وعينه وهو كما مر ولا يأخذ طرف الصحة باصالة الصحة لكون الاختلاف في الحكم لا في الموضوع واما في الموضوع الواحد كالعقد على البنت من غير الدخول
او عدم القبض في بيع الصرف والربوا في الصلح فلا يتصور في العالمين الا بادعاء احدهما الغفلة حين العقد او العمد مع عدم قصد العقد لبدعي الفساد بعد العقد لغرض او
بتبدل رايه او راي مجتهده ادعاء نفي الغفلة او التورية وبتبدل الآراء يحكم بالصحة حتى يثبت خلافه لاصالة الصحة في الاولين واصالة بقاء الاعتقاد في الثالث كيف ولو لم
يكن كذلك يلزم عدم استقرار معاملة من المعاملات لانه ما من معاملة الا ويمكن بعد احدهما وغالبا يدعي اما انا ثبت الغفلة والتورية فكما مر لما مر واما في تبدل
الراي بان اتفقا في اول الامر بجوازه باذنهما ثم بعد العمل بتبدل رايه وانجر الامر الى الحاكم فتقدم عدم جواز النقض فاللازم بقائه على ما عمل وتمام فيما نقض انما هو من باب نقض
الفتوى بالحكم واما في الجاهلين بان لا يكونا مجتهدين ولا مقلدين فعقدا باذنهما ثم بعد العقد يختار احدهما قول من يقول بالصحة والآخر باخذ من يقول الفساد ورجعا
الى الحاكم فهل له ان يحكم بالصحة بناء على كون احدهما موافقا المجتهد براي الصحة مع عدم اشتراط العلم بل الحجية في صحة العبادات والمعاملات او يحكم برايه والحق انه يحكم
برايه لما مر في العالمين بل بالاولوية والاجماع المركب لان قول الآخر ايضا موافق لمجتهد آخر يقابله واخذ احدهما دون الآخر تحكم واصالة الصحة لا يجري لكون الاختلاف في الحكم
لا في الموضوع ولا يجوز الزام الآخر بتقليد من يرى الصحة لاصالة عدم اللزوم الا ان يوجب العسر او الضرر او التكليف بما لا يطاق في حق الآخر كما لو عقد الام مع عدم
الدخول بالبنت وحصلت اولاد صغار ويلزم بتفريقه عسر او ضرر او تكليفا لا يطاق فيختار بعد العمل والاولاد الزوج قول من يرى الصحة والام باخذ قول من يرى الفساد فالزامهما
على تقليد من يرى الصحة لا باس به لعموم الادلة النافية للعسر والضرر وكذا الكلام في العالم والجاهل فيحكم برايه لما مر ولا يجوز الزام الجاهل بتقليد من يرى الصحة الا فيما مر لما مر
هذا فيما علم بكونهما جاهلين او احدهما واما لو لم يثبت الجهل وكان مجرد ادعاء الجهل فالظاهر الحكم بالصحة لاصالة الصحة واما الثاني اعني الاختلاف في الموضوع الصرف بان
يدعي احدهما فساد صيغة العقد بانتفاء شرط متفق عليه او عدم القبض في المجلس في بيع الصرف او انه كان بالشرط او التقابل والفسخ وهكذا والآخر يدعي مقابله فالظاهر صحته
الحكم بالصحة لاصالة الصحة واما لو وقع النزاع في النقض كان يقول اني اعتقد وجوب النقض بعد تبدل الراي والآخر يدعي عدمه لو كانا مجتهدين او يدعي احدهما اني اعتقد
وجوب النقض بعد تبدل الراي فلذا الان من قال بوجوب النقض والآخر يدعي العدم وحصل تنازع ورفع الى الحاكم فلان يرفع النزاع بمقتضى رايه من لزوم النقض او العدم لعدم
امكان الجمع والطرح كما مر ولو وقع النزاع في تعيين الحاكمين المتساويين فاحدهما يريد الرجوع الى حاكم يرى حكمه بالفساد والآخر خلافه فالامر بيد المدعي فقد يرثم بعد الرجوع
وحكم الحاكم فهل يجوز الرجوع الى حاكم آخر اولا والحق هو الثاني بل هو لم نطلع للاجماع والاجماعات المنقولة والاخبار الدالة على ان الراد عليه في حد الشرك ولا يجابه لو فرض في الشرع تعدد
ومخالفة لغرض النصب فيجب لهما اتباع حكمه ظاهرا وواقعا الا فيما قطع احدهما بفساد حكمه كما لو حكم بصحة نكاح الام مع عدم الدخول بالبنت بناء على اشتراط حرمتها بالدخول
وقطع احد العالمين بخطائه وحرمتها عليه فيجب عليه التخلص لكونه قاطعا بحرمتها وحكم الحاكم لا يحلله واما فيما بعد ثم لو رجعا عصيانا فهل للحاكم ان يحكم بمقتضى
رايه اولا والحق الثاني بل حرام جزما سواء علم به او لم ينقلب لا للاخبار لكونه رادا الحكم الاول وللاجماع والاجماعات المنقولة ولئلا يختل النظام ولعدم استقرار الحكم اصلا لانه
لو جاز للثالث يجوز للثاني نقض حكم الثالث وللرابع نقضهما معا وهكذا فيبطلان الحكم ومعه لم يبق حكم وهل حرمة ارتكاب المراجعة والحكم بعد الحكم مطلق او مشروط بعلمه بحكم
الحاكم والحق الثاني لاصالة البراءة ولسيرة حكام الشرع على عدم السؤال من الرجوع الى حاكم آخر وحكمه الا هذا فيما لم يعلم الحاكم الثاني فساد حكم الاول والا بان يكون مخالفا لدليل
قطعي من الاجماع وغيره فيجوز لانه قاطع بحكم الله وعموم ادلة الحكم مما مر من الايات والاخبار والاجماعات المنقولة بل الاجماع حقيقة فيشمله بل عبائر كثيرهم دالة على كون جواز
النقض في صورة العلم بالخطاء مسلما عندهم ولم يفصلوا بين ان يكون الحاكم هو المجتهد المتبدل رايه وغيره منها عن العلامة في الارشاد حيث قال كل حكم ظهر خلافه وبطلانه
فللحاكم ان ينقضه ويبطله هو وذلك ومنها عن المحقق القمي ره بانه قال لا يجوز نقض الحكم لا بالحكم ولا بالفتوى اتفاقا ما لم يظهر بطلانه راسا وان اختلف الراي في نقل الحاكم وغيره وفي
المنية قال لا يجوز نقض الحاكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا وثبت تلك العلة في الفرع قطعا
فانه ينقض وصرح اجماعا لظهور خطائه قطعا وعن الشهيد ره في الدروس ايضا بانه قال ينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء كان هو الحاكم او غيره وسواء انفذه الجاهل به ام لا ويحصل
ذلك بمخالفة نص الكتاب او المتواتر من السنة او الاجماع او خبر واحد غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما تعارض فيه الخبران وان كان بعضها
اقوى بنوع من المرجحات وعن الشهيد في ذلك باستشكاله في عبارة الشهيد في غير الثلثة الاول بان خبر الواحد من المسائل الخلافية ويتبدل الظن فلا ينقض بمخالفته وعن المحقق
الاردبيلي ره انه قال في صورة ظهور البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما لا في صورة تبدل الراي لا ينقض شيء منهما وهكذا غيرها من اطلاق عباير غيرهم في النقض في العلم
بالخطاء ومما ذكرنا ظهر جواز نقض الفتوى بالحكم والحكم بالحكم في بعض الموارد دون بعض وكذا الحكم بالفتوى في بعض الموارد كما مر وهو فيما كان احد المتنازعين المجتهد قاطعا
بفساد حكمه فيجب عليه التخلص كما مر وكذا نقض الفتوى بالفتوى فيما رجع المجتهد عن اجتهاده او صار المقلد مجتهدا مخالفا لاجتهاد المجتهد السابق في المسئلة او المسائل هذا هو
المقام الرابع واما المقام الخامس هو انه لو راى المجتهد من كان عمله في المعاملات او في العقود مخالفا لرايه مع عدم وقوع النزاع فهل يجب له مزاحمته ومنعه ام لا والحق ان
هذا الشخص لا يخلو اما ان يكون مجتهدا او مقلدا له او مقلدا لمن لا يكون من اهل الفتوى او جاهلا قاصرا او مقصرا او يكون مشكوك الحال اما بالنسبة الى الاول فالثاني
فلا يجوز بوجه ظاهر وكذا بالنسبة الى الاخير لكون افعال المسلمين محمولا على الصحة ما لم يظهر مخالفته للواقع وخروجه عن الاقوال الموجودة في المسئلة واما غير هذه
الثلثة فيجب عليه اعلامه بوجوب التقليد سيما في المقصر من باب الامر بالمعروف واما عمله فلا يكون فاسدا ما لم يظهر مخالفته للواقع وخروجه عن الاقوال اما لو كان عمله مطابقا
لقول الحق فظاهر لعدم مدخلية الجهل في المعاملات والاحكام لو ضعيته لما حققنا في العبادات فكذا هنا بالاولوية والاجماع المركب مع ان الحكم بالفساد انما هو من الاختلال الكون

مطابق

فى التقليد

اغلب المعاملات كما عرفتها فى القرى واما لو كان مطابقا لقول الميت فكذلك لما سيجئ من عدم اشتراط المطابقة للحى فى المعاملات بل الظاهر ان النزاع لم يكن فى جواز تقليد الميت من حيث ترتب الاثر بعد وقوع العقد لانه لو كان النزاع جاريا فيه يرتفع الامان قطعا ويختل النظام جزما وبقى الكلام فى شرايط المفتى وسيجئ ذكرها فى اواخر مبحث التقليد

الامر الثانى ان التقليد هو فى اللغة تعليق القلادة وفى الاصطلاح عرفه بعض بانه اخذ قول الغير من غير دليل واعلم ان الاخذ بالقول قد يكون تابعا للدليل وذلك كالاخذ من المعصوم واخذ العامى او المجتهد الذى يصح له التقليد من المجتهد واخذ الحاكم قول الشاهد وكذا اخذ الرواية من العادل على فرض اعتباره وقد لا يكونان مع الدليل كاخذ العامى من العامى واخذ المجتهد من العامى وقد يكون للاخذ دليل دون القول كاخذ العامى من المجتهد بحسب اعتقاده دون الواقع وقد يكون الامر بالعكس كاخذ المجتهد الذى لا يصح له التقليد من المجتهد والعامى من المجتهد فى الاصول بناء على عدم جواز التقليد فيه وقوله من غير دليل يحتمل ان يكون المراد من غير دليل على الاخذ ويحتمل ان يكون المراد من غير دليل على القول ويحتمل ان يكون المراد من غير دليل على كلا الامرين وعلى الاول يشمل الثانى والرابع دون الاول والثالث وعلى الثانى يشمل الثانى والثالث دون الاول والرابع وعلى الثالث يشمل الثانى دون غيره والظ من كلامهم هو الاول اعنى من غير دليل على الاخذ وقال بعض يلزم من ذلك ح كونه مجازا فى التقليد الصحيح وفيه انه لا يلزم ذلك لان الظ منه هو عدم دليل تفصيلى يوجب اجتهاده منه كما فى المجتهد سواء كان له دليل اجمالى كما فى التقليد الصحيح او لا كما فى التقليد الفاسد نعم لو كان مراده عدم الدليل مطلقا سواء كان تفصيليا او اجماليا فما ذكره الايراد وارد وذلك لا اولوية لاشتراك المعنوى على غيره فيما كان الجامع موجودا مع ثبوت الاستعمال فيه كما فى المقام فى قولهم يجوز التقليد فى الفروع لا فى الاصول ولعدم صحة سلب التقليد عن التقليد الصحيح كاخذ العامى من المجتهد وللتبادر لان المتبادر من لفظ التقليد هو اخذ قول الغير من حيث انه قوله لا من حيث اجتهاده فيه سواء كان للاخذ دليل اجمالى ام لا وسواء كان للقول دليل ام لا وسواء ظن الاخذ بصحة القول ام لا وسواء كان الاخذ ملتفتا الى الدليل الاجمالى على الاخذ او كان من غير شعور ولصحة التقسيم بان يق التقليد اما ان يكون صحيحا او فاسدا وبما ذكرنا خرج اخذ القول من حيث كونه كاشفا عن التمييز والدليل كاخذ الرواية من الراوى العادل فان حجيته انما هو من حيث كشفه عن الدليل الذى كان هو حجة اعنى قول المعصوم او فعله او تقريره وبعبارة اخرى من حيث كونه كاشفا عن الصدق والصدق لا محض انه قوله فتدبر وكذا يخرج منه اخذ المجتهد قول الشاهد لان اخذه منه من حيث كونه شاعرا باجتهاده من الدليل التفصيلى على حجيته فتدبر بهذا المعنى التقليد لا الحكام اعنى امتياز الصحيح من غيره فيقع الكلام فيه فى امور

الامر الاول فى انه هل يصح التقليد فى اصول الدين ام لا والكلام فيه يقع فى مقامات الاول فى ان معرفة الله هل تكون لازمة ام لا الثانى فى انه على فرض وجوبه هل يكون الوجوب عقليا او شرعيا الثالث فى ان بعد لزوم المعرفة هل ينحصر طريق تحصيله بالنظر او بالتقليد وغيرهما كما سيجئ فى الاقوال الرابع فى ان بعد لزوم النظر هل يكفى الظن او يجب تحصيل الجزم الخامس فى ان على فرض عدم كفاية الظن ولزوم تحصيل الجزم هل يكفى مجرد الجزم وان لم يكن مطابقا للواقع او يجب تحصيل الجزم المطابق للواقع بحيث يكون الجازم الذى لا يكون جزمه مطابقا للواقع ويكون زائلا بتشكيك المشكك لو فرض عروضه له كافرا مخلدا فى النار مع ترتب احكام الكفر عليه

فى وجوب معرفة اصول الدين وعدم جواز التقليد فيه

المقام الاول اعلم ان المنكر لوجوب المعرفة يمكن ان يكون باعتبار كونه منكرا للصانع كالدهرية ويمكن ان يكون منكرا لاصل وجوب المعرفة مع تسليم ثبوت الصانع فان كان من باب الاول فيلزم على المستدل اثبات الصانع وثبوته واثباته غنى عن البيان واما لو كان من باب الثانى فايض كذلك لكن نستدل على وجوبها انه تع كما سيجئ بقدر الوسع والطاقة ويمكن الاستدلال على عدم وجوبها بوجوه الاول ان طريق اثبات وجوبها اما بالعقل او بالشرع وكلاهما فاسد اما الاول فلما سيجئ من جانب الاشاعرة من نفى ادراكه وحجيته اما من باب عدم المقتضى او من باب وجود المانع واما الثانى فلما سيجئ من استلزام الدور او التسلسل واذا ثبت بطلانهما تعين ثبوت نفى وجوبها للانحصار المذكور الثانى ان بعد تسليم ادراك العقل وحجيته نقول ان اثبات وجوب معرفة الله بالعقل لاجل الشكر كما هو مبنى الاستدلال موقوف على معرفة الله بانه مستحق للشكر والاطاعة وان كانت حاصلة فيه يقع الوجوب الالزم تحصيل الحاصل ولو لم تكن حاصلة ارتفع الوجوب لانتفاء مقدماته الوجوبية اعنى معرفة الله لوجوده الثالث ان معرفة الله كما يمكن ايصال الشخص الى الصواب يمكن ايصاله الى المهلكة واذا لا ترجيح البين فيثبت التخيير ومعه ينتفى الوجوب ويرد على الوجه الاول اولا بان هذا الاستدلال اما عقلى او شرعى وكلاهما فاسد المستدل ذكره الخصم فالاستدلال فاسد وثانيا بانا نختار كون طريق اثباتها بالعقل وسيجئ الكلام فى فساد ما تخيله الاشاعرة ويرد على الثانى بان اثبات وجوب معرفة الله بالعقل بان المنعم ماذا وشكره ماذا موقوف على الالتفات بالمنعم والعلم الاجمالى بالمنعم لا على كون المنعم ماذا وشكره ماذا ومعه يرتفع الاشكال لاختلاف المعرفتين ويرد على الثالث بانا نستدل لا يكشف عن تسليم الوجوب فى الجملة والحرمة فى الجملة وانما يدعى نفى الوجوب فيه احتمال الامرين ونحن فى مقام اثبات الوجوب فى الجملة وان كان فى حق من كان قاطعا بعدم الوقوع فى المهلكة او ظانا به مع القطع والظن يرتفع التخيير حتى ما بقى الكلام فى الاستدلال على وجوب المعرفة وهو مستظهر من المقام الثانى هذا هو المقام الاول

المقام الثانى فى ان اثبات الوجوب هل يكون بالعقل او بالشرع والحق هو الاول مع قطع النظر عن ثبوت رسالة الرسول وصدقه والاول فى بعض المقامات وكذا الثانى فى بعض اخرى بعد فرض ثبوت الرسالة والكلام والا فى الاول لما عدا امكان ثبوته بالشرع فلما سيجئ من رد الاشاعرة القائلين بكون طريق اثباته منحصرا بالشرع لا بالعقل واما وجه طريق اثباته بالعقل فلوجوه الاول ان العاقل اذا راى كونه مستغرقا بالنعم المستمرة مع علمه بكونه من غيره يقطع بوجوب الشكر عليه له عقلا اى كون تاركه مذموما وعدم التفاته الى مرحلة جزاء الانعام المنعم يكون مذموما عند العقلاء ولو فرض كونه قاطعا بعدم سلب الانعام على فرض ترك الجزاء بل يكون القبح اكثر الثانى فانه لو راى كونه مستغرقا بالنعم وكونه من جانب الغير فيحتمل سلب النعم على فرض ترك الشكر وحصول التلف له فيحتمل الضرر ودفع الضرر لازم عقلا بمعنى كون تاركه يكون مذموما عند العقلاء بمعنى كون تاركه يكون مذموما ودفعه ليس الا بالشكر الثالث انه لو راى ما ذكرنا مع الشكر يقطع بجواز التصرف له فى اموال المنعم ومع تركه يكون الاذن مشكوكا والعقل قاطع بقبح التصرف من دون ثبوت الاذن الرابع انه لو راى ما ذكرنا فيحتمل ان يكون المنعم قد اراد منه الشكر وعلى معاقبته فى حق تركه ويعد ثمانه تكون غالبا او محتمل العلو فيكون تركه محتمل الضرر ودفعه لازم اى كون تاركه مذموما ولو عاقبه المنعم لكن مذموما لما سيجئ من الملازمة بين ادراكه استحقاق الثواب والعقاب بين كون هذا الادراك حجة ويمكن الاستدلال بوجه اخر وهو ان الضرورة قاضية بوجود الفرق بين افعال الناس وافعال البهائم وليس الفارق الا الصانع وفعلهما اما ان يكون بلا فائدة او مع الفائدة والاول باطل والثانى لا بد له من معرفة الفرق للمخلوق والا يلزم الاول وهو معرفته اما ان تكون بالشرع او العقل فاسد بالضرورة فان غلب المتواتر واما الثانى فلا بد من المعرفة بصدق الرسول المرسل الشرع من الله وهو موقوف على معرفة الله فيجب من باب المقدمة واذا ثبت

القبح العقلى لترك الشكر فوجب ثبت الوجوب العقلى لانه لا يعنى بالوجوب العقلى الا كون التارك مذموما ونقول ايضا ان الشكر للمنعم موقوف على معرفة المنعم حيث ان الشكر يجب بذكر المنعم ويأتى بمرضياته ويترك مبغوضاته ويتقرب به لكون المنعم مختلفا بحسب الشكر والمرضيات واذا ثبت التوقف فتكون المعرفة واجبة عقلا لكون تارك المقدمة مذموما من حيث كون تركها موجبا لترك ذيها وكذا بعد ثبوت الاشتغال يكون الشكر بدون معرفة المنعم وشكره ماذا محل الشك لحصول الامتثال ومع المعرفة يحصل القطع بالامتثال والعقل قاطع بلزوم الثانى مع ان الذم الحاصل من الوجوه لا يرتفع بمحض بيان شئ بدون معرفة المنعم وكون ما اتى شكرا ام لا فتكون نفس الادلة مقتضية لوجوبها واورد الاشاعرة على هذا الاستدلال ايرادات يرجع بعضها الى نفى وجوب الشكر وبعضها الى نفى وجوب المعرفة والكلام اولا فى الاول وهو ايضا وجوه بعضها يرجع الى منع المقتضى وبعضها الى وجود المانع اما الاول فيمنع ادراك العقل الحسن والقبح اعنى المدح والذم اولا ويمنع ادراك الثواب والعقاب ثانيا ويمنع حجيته ثالثا ووافقهم الاخباريون فى الثالث والجواب اثبات الاول اعنى ادراك العقل الذم فى بعض الافعال ضرورى كالظلم ومنكره منكر للضرورى واذا ثبت الاول بالضرورة يثبت الثانى بالملازمة لان مع ادراكه الذم اما ان يكون قاطعا بكونه مذموما عند الله الذى هو رئيس العقلاء او قاطعا بعدمه او يكون مشكوكا وعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثانى والثالث يلزم الخلف لان المفروض انه ادرك الذم عند العقلاء واذا ثبت الثانى فيثبت الثالث ايض بالملازمة لانه اذا قطع بكون الفاعل مذموما عند الله فاما ان يكون قاطعا بحجيته او قاطعا بعدمها او يكون مشكوكا وعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثانى والثالث يلزم الخلف لانه قاطع بالذم عند الله ولا يحتمل خلافه واما الثانى ففى وجهين الاول ان على فرض ادراكه يكون العقل والشرع على خلافه اما الاول فلان حكمه بوجوب الشكر اما ان يكون لاجل الفايدة ام لا والثانى فاسد اما الاول فاما ان ترجع الفايدة الى المشكور او الى الشاكر والاول فاسد واما الثانى فاما ان تكون الفايدة دنيوية او اخروية والاول فاسد لكونه مشقة بلا منفعة والثانى ايض فاسد لعدم استقلال العقل فيها مع ان الشكر بدون ثبوت الشرع تصرف فى مال الغير وفاعله مذموم عقلا والجواب عنه باختيار عود الفائدة الى الشاكر دنيوية واخروية واما الثانى فلما اثبتنا من حجية العقل وادراكه الثواب والعقاب واما الاول فلان فائدة كونه سببا لمزيد النعمة وعدم سلبها مع انا نقول الفايدة نفس التقرب اليه واما قوله تصرف فى مال الغير وهو قبيح عقلا ففاسد جدا لان التصرف مع المعرفة برضا المنعم ظاهرا بل حسن عقلا واما الثانى فمنها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ومنها ليهلك من هلك عن بينة وجه الاستدلال ظاهر بجعل الرسول والبينة هو الظاهر والجواب عنه ان التمسك بالايات اما ان يكون بعد فرض اثبات الرسالة وصدق الرسول او يكون قبل فرضه اما على الثانى فيرد اولا ان التمسك بها موقوف على العلم بكونها صادرة من الله وهو موقوف على ثبوت الرسالة وصدق قول الرسول المرسل للايات وهو موقوف على العلم بمعجزته مع معرفة الله بانه لا يجرى المعجزة على يد الكاذب وهو اما ان يكون بالعقل او بالشرع والاول هو المطلوب وعلى الثانى اما ان يكون الشرع المتاخر هو الشرع المتقدم او يكون غيره وعلى الاول يلزم الدور لان اثبات معرفة الله موقوف على ثبوت صدق قول الرسول المقدم فيكون اثبات قوله موقوفا على نفسه وعلى الثانى يلزم التسلسل لانا نفرض الكلام فى الشرع الثانى وكما ان نفى الوجوب العقلى بالشرع مستلزم للدور وكذا اثبات وجوب معرفة الله بالشرع مستلزم للدور او التسلسل بنحو التقريب المذكور وثانيا بان هذه الايات لا تفيد الا الظن من حيث الوضع والدلالة من حيث الوضع والارادة واما حجيتها ونفيها اما ان تكون بالشرع او بالعقل ويلزم عليه ما مر وثالثا على فرض حجيتها حجية الشرع لا العقل معارض بشرع اخر وهو الايات الناهية عن العمل بالظن وبالايات والاخبار الدالة على حجية مطلق العلم من غير تفصيل بين حصوله من الشرع او العقل والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه وعلى فرض عدم الترجيح فالثانى لم يكن مع الاول فيتساقطان وح حجية العقل او نفيها اما ان يكون بالشرع او بالعقل والثانى هو المطلوب وعلى الاول يلزم الدور او التسلسل كما مر واما على الاول اعنى بعد فرض ثبوت رسالة الرسول فيرد عليه الثانى والثالث مع ان اثبات الشرع المفروض لا بد ان يكون بالعقل والا يلزم الدور او التسلسل واذا ثبت حجية العقل فى الجملة يثبت حجيته فى كلما كان حاكما بالاجماع المركب الا ان يكون الشرع بعد ثبوته على خلافه كان يقول العقل بالمعاد الروحانى وعدم جواز الخرق والالتيام وقال الشارع على خلافه هذا هو الوجه الاول من الموانع واما الوجه الثانى اعنى ان العقل على فرض حجيته كما يكون حاكما بوجوب الشكر لاجل احتمال الضرر كذلك حاكم بقبح التكليف من غير البيان المتوقف على ثبوت رسالة المرسل كما فى اصالة البراءة والجواب عنه من وجوه الاول ان حكمه بوجوب الشكر هنا لا يكون موقوفا على احتمال الضرر بل كان لاجل ادراكه الصفة المحسنة الواقعية كحسن رد الوديعة والاحسان على المؤمنين ولذا قلنا فى الاستدلال بالوجه الاول يكون التارك مذموما وان فرض كونه قاطعا بعدم ترتب الضرر على فرض تركه الشكر الثانى انا سلمنا كون حكمه لاجل احتمال الضرر لكن احتمال الضرر قسمان قسم يرجع الى ضرر النفس كاحتمال كون الماكول سما وقسم يرجع الى استحقاق العقوبة والعقل حاكم بنفى وجوب التحرز فى الثانى ما لم يثبت البيان وهو وارد على الاول لما مر فى اصالة البراءة واما الاول فلم نقل بعدم وجوب التحرز فيه فى اصالة البراءة حتى يحصل التنافى بينه وبين ما قلنا لان اصالة البراءة ينفى الضرر العقابى لا بعلم التكليف لا الضرر البدنى او العرضى او المالى فتدبر وبعض الوجوه فى الاستدلال يكون لاحتمال الضرر الراجع الى النفس وهو احتمال سلب النعمة على فرض تركه الشكر الثالث ان على فرض توقف الاستدلال على احتمال الضرر الراجع الى استحقاق العقوبة نقول ان من يحتمل الضرر هنا اما ان يكون قاطعا بعدم صدور القبح من منعمه ام لا وعلى الاول نثبت وجوب الشكر والمعرفة بالشرع لانه يلزم تسليم الرسالة بعد اظهار المعجزة لكون اظهارها فى يد الكاذب قبيحا يدركه العقل وقد اظهرها وقال بوجوب المعرفة بما سيجئ من الادلة منها فاعلم انه لا اله الا الله وعلى الثانى يحتمل فى حق منعمه صدور القبح العياذ بالله اعنى العقاب على ترك الشكر مع عدم البيان وح يجب عليه المعرفة والشكر لا يقال ح يحتمل العقاب على فرض الشكر ايض قلت الثانى احتمال الضرر فيه اهون عند التعارض ومعه يجب اخذ الاقل الرابع ان العقل حاكم بقبح التكليف من غير بيان اذا كان ذلك بعد الفحص سيما فيما الجزم بعدم النبوة و الشكر قبل الفحص والفحص هنا اما ان يرجع الى النظر فى معرفة الله لاحتمال ان يقطع بعد المعرفة بوجوب الشكر له او بصدق الرسول وعدم كذبه وتميز الكاذب من الصادق موقوف على معرفة الله بانه لا يجرى المعجزة فى يد الكاذب فيجب تحصيل المعرفة من باب المقدمة للفحص لكون تركها موجبا لترك الفحص ومعه لا يكون العقل حاكما بقبح التكليف من غير العلم بالبيان فتدبر هذا هو الايرادات الواردة على نفى وجوب الشكر واما الايرادات الواردة على نفى وجوب المعرفة ففى وجهين الاول منع توقف الشكر على معرفة المنعم تفصيلا لجواز كفاية المعرفة بان له منعما اجمالا الثانى منع وجوب مقدمة الواجب والجواب عن الاول بان التوقف ثابت لكون الشكر مختلفا بحسب حق المنعم ومعرفة الشكر المخصوص بقوله عمل النبوة او بالعقل موقوف على معرفة المنعم عقلا مع انه لو لم يثبت عدمه وح يحتمل ان يكون متوقفا عليه عند المنعم وقد حققنا فى مقدمة الواجب ان المقدمة واجبة عقلا ولو كان مما يحتمل المقدمية واما عن الثانى فبانا لا نعنى بوجوب المقدمة الا كون تاركها تاركا لذيها اعتقادا وهو مذموم عقلا وعرفا مع ان الادلة السابقة

يجري في نفس المعرفة بانه يحتمل سلب المنعم نعمته عنه على فرض ترك المعرفة وكذا ساير الوجوه فمذ بهذا فيما كان محل الكلام قبل فرض ثبوت الرسول وصدقه واما لو علم بعد
ففيما كان للعقل سبيل الى المعرفة كالوحدانية وثبوت مطلق النبوة والمعاد فهو المتبع واما فيما لم يكن للعقل سبيل الى المعرفة كمعرفة كون المعاد جسمانيا او علمه حصوليا
او حضوريا او عين ذاته فيكون المتبع هو الشرع اما الثاني فواضح واما الاول فلان عدم حجيته مستلزم لعدم ثبوت رسالته وصدقه وهو خلاف الفرض هذا ملو المقام الثاني
واما المقام الثالث في طريق تحصيل المعرفة اعني كفاية التقليد والظن ام لا بل يجب تحصيل الجزم او العلم اختلفوا فيه على اقوال ثلثة ذهب المشهور من علمائنا واكثر اهل
العلم الى عدم جوازه ووجوب لزوم تحصيل العلم وذهب جماعة منهم المحقق الطوسي ره الى جوازه ومن نسب اليه تجويز العمل بالظن هو المقدس الاردبيلي ره والشيخ البهائي والعلامة
المجلسي ره والاخباريون ايضا لانهم يعملون بالاخبار الاحاد وهو لا تفيد الا الظن ولو كان من حيث الدلالة ولانهم التخيير بين العلم والظن وستسمع نسبة النظر الى بعض وفيه
اقوال اخر من غير الامامية منها كون طريق تحصيله بالرياضات والمجاهدة كما عن الصوفية ومنها كونه بالالهام كما عن البراهمة ومنها كونه بالتعليم كما عن الملاحدة ولا بد قبل
الشروع في المطلب من تحرير محل النزاع ويقع الكلام فيه في موارد الاول بالنسبة الى المقلد فاعلم ان افراد الانسان مختلفة من حيث الادراك والشعور فمنهم لا يكونون شاعرين
بالاصول والفروع وامثالهما كالصبيان والمجانين ومنهم كانوا شاعرين لكنهم كانوا جازمين بالعقايد غير ملتفتين الى التقليد او نحو النظر سواء كان جزمهم حاصلا من
اباءهم وامهاتهم او اساتيدهم او الدليل الاجمالي المركوز فيهم وذلك كاغلب العوام سواء كان مطابقا للواقع ام لا وسواء كان زايلا بفرض عروض تشكيك المشككات ام لا
ومنهم كانوا شاعرين جازمين ملتفتين الى احتمال وجوب النظر وهذه الاشخاص اما ان تكون تحصيل الجزم ممكنا فحقهم كاغلب الطلبة والعوام بالنسبة الى تحصيل المعارف
الخمسة اعني وجود الصانع ووحدانيته وتجرده عن القبايح واتصافه بجميع الكمالات وكذا النبوة المطلقة والوصاية المطلقة والمعاد المطلق او لا يمكنه ولو بالنسبة
الى بعض المسائل كتشخيص النبوة الخاصة وكون المعاد جسمانيا او كون الاصل في الجعل هو الوجود او الماهية او كون العلم عين الذات او خارجا من الذات وعلى فرض
امكان تحصيل الجزم اما ان يكون قاطعا او ظانا بانه على فرض النظر يقع في الاضلال كقدم الزمان والجبر كما يقول به الاشاعرة فيحكم الله اولا وعلى الاخير فاما ان
يترتب على وجوب النظر عليه عسر وحرج واختلال النظام ام لا والنزاع ليس في الاول والثاني لان القائلين بلزوم تحصيل العلم ان كان مرادهم من العلم هو الصورة الراسخة
الجازمة فهو في الثاني حاصل وتكليف فيه للاول تكليف بما لا يطاق وقبحه اتفاقي عقلا وشرعا او الثاني كما عند الاشاعرة وان ارادوا من العلم هو الصورة الجازمة المطابقة
للواقع والمراد بالكفر ان كان ان الجزم الغير المطابق غير كاف وكان صاحبه كافرا يعني استحقاق العقوبة الاخروية كما هو الظاهر من عنوان اصل المبحث فهو ايضا تكليف بما لا
يطاق وان كان المراد بالكفر مجرد صدق الاسم وترتب الوضعيات الموجبة للاثار الدنيوية كالنجاسة وجواز القتل بعد اظهار الواقع في الثاني وعدم تسليمهم فهو مسلم لكون
الوضع منوطا بالواقع وكذا الوضعيات ومطابق للعمومات ولا ينافيه العقل والشرع وكذا الاشخاص الظانين والجازمين مع عدم امكان تحصيل العلم والنظر او كونه موجبا
للعسر والحرج المنتهي الى العجز الرجوع الى البلاء واختلال النظام كالاتلاف وتعطيل امور الناس نعم في الظان يقع الكلام في انه حجة ومعمول به من حيث جعله دينا وترتب الفروعات
عليه او لا يكون حجة بل المعول هو الشرع السابق وكذا الاشخاص القاطعين والظانين بان على فرض النظر يقعون في الاضلال بل هذا حرام عقلا وشرعا والدليل العقلي
الذي ذكرنا لوجوب المعرفة وسيجيء لوجوب النظر لا يشملهم كما لا يخفى واما الاشخاص الجازمين مع احتمالهم وجوب النظر فان كان المراد من وجوب النظر الاستدلال التفصيلي
فهو فاسد لما سيجيء من عدم وجوب الاستدلال التفصيلي الذي يحتاج الى معرفة علم الميزان مع ان على فرض وجوبه لا يكون تاركه كافرا بل غايته الفسق واما ان كان المراد من
وجوب النظر الاستدلال الاجمالي فهو حاصل لهم لكون هذه الاشخاص متفطنين ولا يحصل لهم العلم الا باعتبار الضرورة او التواتر او وقوع المعجزة وامثالها وكلها دليل
اجمالي ولو حصل من محض التقليد مع النقاهة باحتمال وجوب النظر فهو داخل في محل النزاع بقي الكلام في الاشخاص الظانين سواء كان الظن بدويا او حاصلا بعد حصول الجزم
ودفعه باعتبار النقاهة بعد الاختلاف او بعروض تشكيك المشكك وامثالها مع امكانهم النظر مع عدم ترتب محذور على النظر من عدم الظن بوقوعه في الاضلال وامثاله
وهذه الاشخاص اما ان يكون اعتقادهم مطابقا للواقع ام لا وح فالقايل بكفاية التقليد ان كان مراده ان نفس الظن يكفي لنفي العقوبة الاخروية فهو فاسد لما سيجيء من وجوب
النظر وان كان مراده انه يكفي لعدم ترتب الاثار الدنيوية من النجاسة وامثالها فان لم يكن اعتقاده مطابقا للواقع فهو ايضا فاسد لعموم الادلة الدالة على ترتب الاثار منه عدم
اصابة الحق الواقعي سواء كان بحسب الاعتقاد ظانا او قاطعا واما من حيث قال بلزوم تحصيل العلم والنظر فان اراد عدم كفاية الظن وكونه الاكتفاء بذلك موجبا للترتب استحقاق
العقوبة الاخروية فهو حق وصواب لما سيجيء من وجوب اما ان كان مرادهم ان الاكتفاء بذلك مستلزم لترتب الاثار الدنيوية وان كان اعتقاده مطابقا للواقع ففيه اشكال لظهور
كون هذه الاثار من الاثار الواقعية لا من اثار المعتقد فنذبر وح فالنزاع انما هو في الظان او الجازم تقليدا مع النقاهة باحتمال وجوب النظر مع امكان تحصيل العلم بالدليل
الاجمالي والظن من كلمات القوم هذا بعد ملاحظة اتفاقهم على قبح التكليف بما لا يطاق ومما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين صرحوا بتعلق التكليف بالعقايد اذا امكن سواء بلغ
او لم يبلغ خلافا لبعض الفقهاء فساوى بينه وبين الفروع والشيخ فصل بين الذكر والانثى فاعتبر في الاول بلوغ عشرة سنين والاصل مع الفقهاء فتدبر **الامر الثاني** في كيفية
التقليد واعلم ان التقليد كما حققناه سابقا هو اخذ قول الغير وهو لا يستلزم حصول الظن بالصحة للمقلد في موارد التفصيل وان كان مستلزما للظن بالصحة اجمالا بعد معرفة فضله
وعلمه وهو في الفروع متصور من حيث ابتناء الاعمال الظاهرية عليه واما في الاصول فغير متصور لانه محل الاذعان وهو امر اختياري فلا يحصل من قول الغير الا ان يكون المراد الاكتفاء
بالظن الاجمالي او بناء العمل عليه وانه لم يحصل الاذعان لان على فرض العلم والظن بل اللازم جعله دينا او كان المراد التقليد الموجب للظن او الجزم كما يظهر من بعض استدلالاتهم
كما سيجيء **الامر الثالث** في الموارد وهي اما ان يكون مرتبطا بالدين كالمعارف الخمسة وتشخيص النبوة الخاصة وكذا الامامة الخاصة او لا يكون مرتبطا بالدين كالعلم بكون
نار الاخرة مثلا ولا ريب ان النزاع انما هو في الاول ومعه قد يكون مما يمكن تحصيل العلم وقد يكون مما لا يمكن كتشخيص النبوة الخاصة بالنسبة الى بعض الاشخاص ولا ريب
ان النزاع انما هو في الاول لا في الثاني وقد يظهر وجهه مما سبق **الامر الرابع** في ان النزاع في ما يكون بعد ثبوت الشرع وتسليم النبوة الخاصة مقبلة في استدلال بعضهم بالوجوه الشرعية
يظهر الاول ومن استدلال بعضهم بالوجوه العقلية يظهر الدليل الشرعي باعتبار استلزام الدور يظهر الثاني ونحن نتكلم على الفرضين **الامر الرابع** في ان النزاع في جواز
التقليد هل يكون في الواجب النفسي الذي كان تركه موجبا للعقاب المستقل او يكون فيه وفي الواجب الشرطي اعني من حيث كونه شرطا لصحة العبادات فهو كما في البدن

بحصل

تحصيل العلم بان تاركه يكون معاقبا وعبادته فاسدة لو عمل عملا في العبادات مع كونه ظانا في الاعتقادات ويقول من قال بكفاية التقليد بكونه كافيا وموجبا لرفع العقاب
وتحقق صحة العبادات اما الاول اعني الواجب النفسي فداخل في النزاع جزما واما الثاني فيحتمل ونتكلم فيه انشاء الله تعالى **الامر الخامس** في ان النزاع هل يكون في تقليد المجتهد او
يكون فيه وفي الاخذ من المعصوم والنبي عليهما السلام وان كان بعد ثبوت الرسالة والعصمة يظهر الثاني من بعض استدلالات المجوزين للتقليد ويظهر الاول من بعض ما نعين
في مقام رد المجوزين ونتكلم فيه انشاء الله تعالى اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق في المقام هو وجوب النظر الموجب للجزم ولا يكفي النظر الموجب للظن ولا التقليد والدليل على ذلك
قبل فرض ثبوت الشرع هو العقل واما بعده فرض ثبوت الشرع فهو العقل واما بعد فرض ثبوت الشرع فهو العقل والشرع كلاهما اما العقل فتقريره بوجوه الاول
ان بعد ما اثبتنا وجوب المعرفة تحصيلها مع النظر الموجب للقطع مبرئ للذمة يقينا واما النظر المفيد للظن او التقليد كذلك فيكون الامتثال محل الشك والعقل قاطع
بلزوم تحصيل القطع بالامتثال لا يقال القايل بحرمة النظر لازم القول بعدم حصول الامتثال بالنظر ويكون دائرا بين المحظورين والاصل فيه التخيير لانا نقول الاعتناء
لهذا القول لبداهة فساده كما سيجيء وجهه الكلام بين المعين للقطع والمخير بينها وبين المعين للتقليد لضرورة عدم وجوبه والكلام انما هو في جوازه الثاني ان الكلام
يرجع الى ان المقدمة هل تكون منحصرة بالنظر المفيد للقطع او لا اذا صار الامر محتملا للمقدمية فالعقل قاطع بلزوم تحصيله لما حققنا في مقدمة الواجب وجوبها وان كانت
موهوما مع انه سيجيء بطلان ساير الوجوه وانحصارها بالنظر ومعه يجب من باب المقدمة الثالث ان مع النظر الموجب للقطع يرتفع خوف الضرر الذي بينا عليه الاستدلال
واما مع الظن فلا يرتفع الضرر لاحتماله موهوما والعقل قاطع بلزوم دفعه وهو موقوف على النظر المفيد للقطع واما الشرع فوجوه الاول الايات الناهية عن العمل بالظن
منها قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ومنها قوله تعالى انهم لا يظنون ومنها قوله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير الاية ومنها قوله تعالى وقالوا
لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ومنها قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وجه الاستدلال الظاهر لان الامر للوجوب والعلم حقيقة في الصورة الراسخة
الجازمة المطابقة للواقع الثاني الاجماع من المسلمين على وجوب تحصيل العلم في اصول الدين وممن صرح بهذا الاجماع العلامة في باب الحادي عشر قال اجمع العلماء كافة على
وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عنه ويمتنع والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن
جهل شيئا منه خرج عن ربقة المؤمنين واستحق العقاب الدائم وممن صرح به ايضا العضدي حيث قال انا لا الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله وانه لا يحصل بالتقليد كذا
غيرهما الثالث الاخبار منها ما قال الصادق ع في جواب محمد بن مسلم حيث سأله عن الايمان انه شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من عند الله وما استقر في القلوب
من التصديق بذلك ولا ريب انه لا استقرار لما يحصل من التقليد ومنها ما روي عن ابي الحسن موسى ع قال يقال للمؤمن في قبره من ربك فيقول الله تعالى فيقال من نبيك
فيقول محمد صلعم فيقال من امامك فيقول فلان وفلان الخ فيقال كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله تعالى له وثبتني عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح له بابا
الى الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي ويقال للكافر من ربك فيقول الله تعالى ويقال من نبيك فيقول محمد فيقال
ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت هذا فيقول سمعت الناس يقولون فقلته فيضربه بمرزبة لو اجتمع عليه الثقلان الانس والجن لم يطيقوها فيذوب كما يذوب
الرصاص لا يقال الاستدلال بالوجوه الشرعية دوري لانا نقول الدور غير وارد من وجهين الاول ان الاستدلال لمن سلم الشرع والنبي كالمجتهد وكان مقصوده تشخيص الحكم
لاجل العوام من انهم هل يكفي التقليد لهم ام لا حتى يجب عليهم الامر بالمعروف وغيره من الثمرات الثاني ان يكون المقصود اثبات بعض المعارف بعد تسليم الشرع كالمعاد
الجسماني والامامة وبعض صفات الله ككون علمه حضوريا او حصوليا ويرد من جانب القائلين بعدم وجوب النظر بالاستدلال على وجوب النظر وجوه منها الايرادات الاول
منع توقف المعرفة على النظر لجواز تحصيله بالرياضات والمجاهدة كما هو راي الصوفية او بالالهام كما هو راي البراهمة او بالتعليم كما هو راي الملاحدة والجواب عنه اولا ان الرياضة
والالهام والتعليم قد يكون صحيحا وقد يكون سقيما لما نرى وجدانا وتميز الاول من الثاني موقوف على ثبوت الشرع الموقوف على معرفة الله وثانيا بان الزام كل واحد من المكلفين
بالرياضة وطريق الالهام الحاصل الصحيح عسر وحرج بل تكليف بما لا يطاق وهو قبيح عقلا وشرعا الثاني ان الاستدلال على وجوب النظر مستلزم للدور وتقريره بوجوه الاول ان
وجوب النظر في معرفة الله عقلا موقوف على معرفة الله من كونه واجب الطاعة لعدم حكم العقل بلزوم اطاعة الداني او المساوي ومعرفة الله موقوف على وجوب النظر لانه
لو لم يجب لم ينظر فلا يتحقق المعرفة ومعه لا يجب النظر لانتفاء مقدمته الوجوب والجواب ان الوجوب ان كان المراد به الوجوب العقلي فالتوقف في المقدمة الاولى ممنوع لان وجوب النظر
على معرفة الله في الجملة بالالتفات بانه منعم وان شكر المنعم واجب لا على ان المنعم ماذا وشكره ماذا وان كان المراد الوجوب الشرعي فالدور محقق وتقريره ما ظهر ان ورود الدور لا يختص
بوجوب النظر شرعا وبه ظهر فساد ما قيل في رفع الدور ان الوجوب عقلي لا شرعي قبل ثبوت الرسالة وصدق الرسول بانضمام مقدمات اخرى اما لو كان بعد ثبوت الرسالة
وصدقه وكان المقصود اثبات وجوب النظر لتحصيل بعض المعارف كالامامة والمعاد وبعض الصفات كما مر سابقا فلا دور الثاني ان النظر لو كان واجبا لكان بالشرع لعدم حجية
العقل ومعه يلزم الدور وتقريره بطريق الاول ان وجوبه شرعا موقوف على العلم بصدق الرسول فهو موقوف على وجوب النظر في معجزته شرعا وهو موقوف على العلم بصدق
الرسول فيلزم توقف العلم بالصدق على نفسه الثاني ان العلم بالصدق موقوف على وجوب النظر في معرفة الله شرعا اي بقول النبي لانه لو لم يجب لم ينظر ومعه لا يعلم عدم جواز
اظهار المعجزة في يد الكاذب ومعه لا يعلم صدقه ووجوب النظر في معرفة الله بقوله موقوف على العلم بصدقه فيلزم توقف العلم بالصدق على نفسه ووجوب النظر شرعا بقول النبي
ذي معجزة موقوف على العلم بصدقه وهو موقوف على وجوب النظر في معجزته وهو دور والجواب ان الوجوب عقلي كما مر او شرعي بعد ثبوت الشرع كما سبق وجهه الثالث ان
وجوب النظر نظري موقوف على النظر والاخير اما ان يكون واجبا او لا وعلى الاول يلزم ان يكون وجوب النظر موقوفا على وجوب النظر وهذا الكلام في كفاية التقليد هو دور
وعلى الثاني يثبت المطلوب اعني عدم وجوب النظر او بان وجوب النظر اما ان يكون بالتقليد او بالنظر وعلى الاول يلزم من عدم وجوب التقليد او عدم جوازه جوازه
وعلى الثاني يلزم الدور او التسلسل والجواب باختيار الشق الاول ودفع التعديان وجوب النظر وعدم جواز التقليد موقوف على الاستدلال لا على نفي جواز التقليد او
وجوب الاستدلال ووجوبه موقوف على معرفة الله المشترك بين التقليد والنظر ووجوهها والجهة مختلفة فلا يلزم الدور مع انه على فرض التقليد ايضا يلزم الدور لان اثبات
وجوب التقليد وجوازه اما ان يكون بالتقليد او النظر والاول دور وتسلسل وعلى الثاني فيتوقف على وجوب النظر وعدم جواز التقليد فثبت من عدم جوازه

وجوبه مع ان وجوب التقليد نظري موقوف على النظر وهو توقف على نفسه الرابع انه لو نفى النظر لارتفع الحاجة التقليد والتالي باطل فكذا المقدم اما بطلان التالي فلوجوه الاول انه لو لم يجز التقليد لما اكتفى النبي صلعم في الاسلام بمجرد اقرار الشهادتين بل كلفهم بالاستدلال ولو كلفهم لوصل الينا لقضاء العادة من حيث كونه عام البلوى والثاني ما اخذ في المقدم مثله والجواب ان الاستدلال لو كان قبل ثبوت الرسالة وحجية قوله ومعلوم فباطل لاستلزامه الدور واما لو كان بعد ثبوت الشرع فالجواب عنه يحتاج الى بيان مقدمة وهي ان الايمان في اللغة عبارة عن التصديق واختلفوا في معناه شرعا فذهب المحقق الطوسي ره وجماعة من اصحابنا والاشاعرة الى انه من فعل القلب وذهب الكرامية الى انه التلفظ بالشهادتين وذهب الخوارج لعنهم الله الى انه فعل جميع الواجبات والمستحبات وذهب الشيخ ره والمحدثين من اصحابنا وجماعة من العامة الى انه فعل القلب وفعل الجوارح على الافعال والاقرار ولعلها معا ونسب الى المحقق الطوسي ره في التجريد الى انه الاعتقاد بالقلب مع الاقرار باللسان والحق ان الايمان بالمعنى الاعم المرادف للاسلام حقيقة في فعل القلب يعني عقد القلب على انه هو الله تعالى وعلى نبيه صلعم والاذعان بما جاء به النبي صلعم بعد العلم به مع عدم انكاره الضروري من الدين ولا يكفي مجرد العلم والا لزم ايمان المعاندين ولا ريب انه لا يصح سلب الكفر عنهم ولا يكفي ايضا محض الاقرار والا لزم ايمان المنافقين مع انه لا يصح سلب الكفر عنهم ولا يكون هو الاقرار باللسان والا لزم صحة سلب الايمان عن الاخرس وعن المتقي في مقام التقية مع القطع بعقد قلبه عليه وهو امر باعث لعدم كون صاحبه مخلدا في النار والكاشف عنه الباعث لاثار الدنيوية اعني الطهارة وعدم جواز القتل وتجويز النكاح والمواريث هو الاقرار باللسان ثم ان لهذه الحقيقة مراتب وافراد قد ينضم اليه العمل بمقتضى اذعانه من اتيان الواجبات والمستحبات وترك المحرمات والمكروهات والتحلي عن اخلاق الرذيلة والاتصاف بضدها وهذا هو المخصوص بالمعصومين عليهم السلم وهم المخصوصون بكمال حصول القرب والزلفى لهم وهم يكونون لهم للوحي والالهام وقد يكون مقارنا مع عدم ظهور الكفر عنه مع عدم اذعانه في الواقع وهذا لا يكون مؤمنا حقيقة بل داخل في المؤمنين من حيث الظاهر يترتب عليه الطهارة وامثالها من اثار الدنيوية وبين المرتبتين مراتب اما ان يلحق بالمقربين كمن اذعن قلبا وفعل الواجبات وترك المحرمات وهو المؤمن بالمعنى الاخص او لم يرتكب الكبيرة وان فعل بعض الصغاير لكنه يقع صغايره باجتناب الكباير ويصير مرجوا معفوا وهو المؤمن بالمعنى الخاص واما ان يلحق به بعد حصول التعذيب في البرزخ وامثالها كمن عصى بعض الكباير ايضا واما ان يلحق بالمعذبين في النار يعني كونه مخلدا او دخوله في النار كمن فعل الكباير واما ان يلحق بالمعذبين في النار يعني كونه مخلدا او دخوله في النار كمن فعل الكباير ولهذا ايضا مراتب في مقابل كل ايمان كفر اذا عرفت ذلك فاعلم ان الجواب عن الاستدلال يمكن بوجوه الاول منع صحة التمسك به على مطلوبه من وجوه الاول ان الاخذ من النبي صلعم بعد ثبوت الرسالة لم يكن تقليدا الثاني انه من باب حكايات الاحوال ويطرق اليه الاحتمال لجواز كون اكتفائه باعتبار علمه بكون اقراره واعتقاده بالاستدلال ولو اجماليا حاصلا من محض قول النبي صلعم باعتبار رؤية المعجزة او من وجه اخر الثالث ان قوله باكتفائه بمجرد الاقرار ان كان المراد هو الاكتفاء بالايمان الظاهري المستلزم للاحكام الظاهرة بمجرد الاقرار فهو لا يضرنا اذ من العيان الغني عن البيان ان النبي صلعم كان طريقته في بدو الاسلام المسامحة والمماشاة مع الاجلاء الاغنياء ليتقوى شوكة الاسلام بالاجتماع والكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين ويناكح معهم ويباشرهم مع الرطوبة وان كان مراده اكتفاءه بالايمان الواقعي مع علمه بعدم كونه عن سبيل الاستدلال ولو اجماليا فهو ممنوع الثالث انه معارض بقوله وهو الوجوه الشرعية التي مضت الدالة على حرمة التقليد الظن ولا ريب ان القول مقدم عند التعارض سيما بعد قطعية صدوره بل لا يلزم عدم كون الفعل كذلك سلمنا عدم الترجيح فيكون حكم العقل سليما عن المعارض الثاني انه لو لم يجز التقليد لما امر به والتالي باطل لتواتره عليكم بدين العجائز ولا ريب ان دينهم ليس الا بالتقليد والجواب عنه اولا منع كونه عن النبي صلعم لما قيل من انه من كلام ابي سفيان والمحكي عن المحقق البهائي ره في حاشية الزبدة انه هذه هي حكاية ردها وكف اليد عن تحريكها سلمنا كونه عنه صلعم لكن نمنع كون اعتقاد العجائز على سبيل التقليد لجواز كونهن قاطعات على سبيل الاستدلال الاجمالي كما تشهد به كف اليد عن تحريك الدولاب حتى يكون دليلا الناسخ انه على فرض التسليم دال على حرمة النظر ولا يكون هو مقصود الخصم مدعيا لما كونه دالا على جواز التقليد لكنه معارض بالوجوه الشرعية وهي على فرض عدم عباده لا يقاوم الوجوه المقطوعة الصدور لكونه اخبار الاحاد سلمنا التساوي والتساقط فيكون حكم العقل سليما عن المعارض واما قوله عليكم فيحتمل ان يكون المراد هو تحصيل اليقين بالدليل الاجمالي كما هو حاصل للعجوز وكان المراد ان الاستدلال لا ينبغي ان يكون على سبيل الان اعني من الامارات الموصلة النظر الى نفس الوجود والوجوب الذي يحتاج الى بطلان الدور والتسلسل ولا على سبيل اللم بملاحظة نفس الوجود والوجوب وادعا مناسبة الاثر للمؤثر واستدلال الامور الحادثة للمحو بعدم كونه في وسع اغلب الاذكياء فكيف بالعوام الثالث انه صلعم نهى عن الجدل في مسئلة القدر روي انه صلعم خرج على اصحابه وهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه قال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال اذا ذكر القدر فامسكوا واجاب بعضهم بانه نهى عن الجدل وهو قد يكون للمراء فلا يكون الحرمة من اجل الجدل لا من حيث كونه مسئلة القدر وفيه ان الرواية ظاهرة في النهي عن التكلم وهو اعم من الجدل وغيره بل قوله ان لا تخوضوا ظاهر في كون الممنوع التكلم في مسئلة القدر لا من حيث كونه جدلا والجواب التحقيقي من وجوه الاول ان مسئلة القدر لما كانت مسئلة غامضة ولا يكون كل شخص قابلا لادراكها وليس مما يبتني عليه الدين ورد النهي عنه لا يستلزم النهي عن محل الكلام وهو اصول الدين لانه لا ريب في استقلال العقل فيه وامكان ادراكه لكل ذي شعور فالقياس كان مع الفارق الثاني انه خبر واحد لا يكون معتبرا في مثل المسائل الثالث انه معارض بالوجوه القطعية وهي ارجح لما مر سلمنا التساوي فيكون حكم العقل سليما عن المعارض الرابع ان النظر في الاصول مظنة للوقوع في الهلكة ودفع الضرر المظنون لازم فيجب تركه والجواب من وجهين الاول ان التقليد موقوف على الاجتهاد ومن لوازم النظر ونقل الكلام فيه فاما يلزم الدور او التسلسل او الخلف والكل باطل الثاني انه لا يتم بالنسبة الى جميع الاشخاص كما لو كان من قرع سمعه بالشبهة وحصل له التزلزل مع قطع او ظن او شك بحيث لا يحصل من الشبهة الا بالنظر ولا بالنسبة الى جميع الموارد نعم يتحقق بالنسبة الى بعض الاشخاص كما لو لم يقرع سمعه بالشبهة وكان له اطمينان قبل عروضها بالنسبة الى بعض الموارد كما في الجبر والاختيار وحدوث العالم وعدم كون العقل مؤثرا في السفليات وامثالها ومعه يتعين الترك والبقاء على اطمينانه ان كان والا فيعمل بالظن لو لم يمكن له القطع الحاصل من الضرورة الخامس ان الاصول اغمض من الفروع والظن في الثاني حجة فكذا في الاول والجواب عنه اولا منع الاغمضية لكون العقل مستقلا في الاول دون الثاني سلمنا الاغمضية والاولوية المدعى عليها اما ظنية او قطعية والاول لا يستلزم الا الدور والثاني الدليل عليها اما ان يكون هو العقل او الشرع والاول فاسد لتجويز العقل تحصيل القطع في المباني التي تكون مسائلها قليلة دون الفروع التي تكون مسائلها كثيرة وكذا الثاني لظهور الاجماع وسائر الادلة على لزوم تحصيل القطع السادس ان قول النبي صلعم والامام ع اوقع في النفوس من هذه

الادلة

الادلة النظرية والجواب ان قولهما لا يكون الا مفيدا للقطع والا يلزم انكار النبوة والامامة السابع قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والجواب عنه من وجوه الاول انها مختصة بحكاية بشرية الانبياء حيث انكر اهل اليهود والنصارى نبوة نبينا بكونه بشرا فنزلت الاية فاسئلوا الخ اعني علمائكم من ان نبيكم هل كان بشرا ام غيره وفيه انه اذا جاز التقليد في بشرية الانبياء يثبت في المقام بالاولوية لامكان تحصيل العلم في البشرية التي هي من الامور الحسية دون المعارف الحقة وثانيا بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل الثاني انه يحتمل ان يكون المراد باهل الذكر هو اهل البيت كما سبق ومعه لا يكون اخذ قولهم تقليدا كما مر وفيه انه متحقق في التجري بان الظاهر هو اهل العلم الثالث انه يدل على وجوب الرجوع عينا ولازمه حرمة النظر مع ان مراد المستدل اثبات الجواز وان كان مراده اثبات حرمة النظر لا يتم في المسائل الفرعية بالنسبة الى المتمكن من الاستنباط لانها دالة على وجوب رجوعه الى المجتهد بالفعل عينا وهو خلاف الاجماع وحمل الامر على الوجوب التخييري او الاعم مجاز ليس اولى من تخصيصه بالفرعيات ومعه يسقط الاستدلال الرابع ان هذه الاية معارضة بالوجوه التي ذكرناها وهي اولى لكثرتها واعتضادها بما ذكرنا سلمنا عدم الاولوية لكن يكون حكم العقل سليما عن المعارض الثامن ان النظر بدعة في الدين اذ لم ينقل من النبي صلعم الامر بالاشتغال به اذ لو اشتغلوا او امرهم لوصل الينا لقضاء العادة والجواب اولا منع عدم الوصول ويشهد به ما مر من الوجوه العقلية والشرعية التي ذكرناها ومن الاحاديث الدالة على مباحثة المعصومين عم مع الزنادقة وكذا سائر الايات الدالة على حكايات الانبياء مع اممهم وثانيا بان اصحاب الرسول لم يكونوا محتاجين لرؤيتهم المعجزات الباهرات بل كان يكفيهم تفسير احوالهم وافعالهم واخلاقه الكريمة سيما مع قلة الشبهات وطرق التشكيك التي حصلت بعد زمانه وثالثا بمنع كونه بدعة لان النظر والتدين لاجل المعرفة والاقتدار على دفع شبهات الخصم وبقاء ما سمعوه باعتقاد انه من الدين ليس بدعة وادخال ما ليس من الدين في الدين على انه يرد مثله في التقليد فتدبر التاسع انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزة العلم بها الا بالاخبار بعنوان التواتر وكيف يحصل العلم بطبقات الرجال الذين يحصل بهم التواتر لكل احد والجواب اولا بان العلم الحاصل من التواتر قد يحصل من غير الالتفات الى الشرائط كالمكة والهند وامثالهما وثانيا بانه لو لم يمكن تحصيل العلم من رجوع العلماء من الاخبار والايات ومن رجوع العوام الى من يطمئن نفسه به وامثالها فهو خارج عن محل النزاع للاتفاق على قبح التكليف بما لا يطاق مع ان عدم التواتر لا يستلزم عدم حصول الظن وكونه تقليدا العاشر تقرير المعصومين ع في اعتقاد امامتهم بعد نصب كل منهم عقيب الاخر لان العوام لا يحصل لهم العلم بذلك الا بالاخبار وحصول التواتر لكل احد سيما مع وجود المعاند غير ممكن مع انه لو لم يكن الخبر الواحد حجة لما كان وجه لقوله ع لبعض الاشخاص بان الامام بعدك هذا كما في الخبر والجواب ان العلم بالامامة للمشاهدين لا يكون منحصرا بالاخبار لجواز حصوله برؤية المعجزة والصفات الحميدة والاخلاق الكريمة واما للغائبين فلحصول التواتر وامثاله مع انه لو فرض بالنسبة الى بعض الاشخاص عدم امكان تحصيل العلم بما ذكرنا فهو خارج عن محل النزاع واما قوله بانه لو لم يكن حجة لما وجه الخ فالجواب عنه بانه لا يدل على حجية الخبر الواحد لجواز كون ثمرته ارشاد هذا الشخص الى الحق مع عدم امكان الارشاد عنه ع لاجل التقية ولجواز كون ثمرته القاء الخلاف في البين حتى يرجع اليه من كان مائلا الى الحق ويرى المعجزة ويحصل له العلم او كون قوله مفيدا للعلم لمن كان معتقدا بصدقه وامامته الحادي عشر انه على هذا يلزم كون المشتغلين في النظر قبل وصولهم الى الغاية المطلوبة اذا ماتوا كفارا مخلدين والجواب عنه اولا بان المشتغلين لهم الدليل الاجمالي في المعارف الحقة ولا يكون الواجب عليهم الا ما ذكرنا كما سيجي وثانيا بانه لو فرض حصول العلم بذلك موقوفا على النظر التفصيلي وصار الامر كما ذكره فهو خارج عن محل النزاع لقبح التكليف بما لا يطاق الثاني عشر ان الايمان على قسمين مستقر ومستودع كما يشهد به الاخبار الواردة في تفسير الاية فمستقر ومستودع وكل من كان ايمانه مستودعا لم يكن ايمانه مستفادا من الادلة اليقينية والائمة ع كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين وورد في حقهم انهم اذا ماتوا مع عدم زواله كانوا مؤمنين والجواب ان المتكلمين قد اختلفوا في جواز زوال الايمان بعد حصوله فذهب الاكثرون الى الاول وهو الحق للوجدان وللاية الشريفة منها قوله تعالى الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا ومنها قوله تعالى ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان ومنها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين اذا عرفت ذلك فاعلم ان زوال الايمان لا يستلزم ان يكون اخذه على سبيل التقليد بل يمكن ان يكون على سبيل القطع لا يزول بتشكيك المشكك باعتقاده لانه لا وسع لفوق هذا ثم عرض التشكيك من شخص اعلى منه فيزول كما نرى تحققه بين الحكماء الاذكياء من كون ايمانهم ماخوذا من النظر التفصيلي على سبيل اليقين ثم يعرضه التشكيك فيزول عنه الايمان باعتبار الخيالات الباطنية بمتابعة الشيطان الرجيم واستبعاده عن مرضيات الخلاق الحليم فيقول بالجبر وغيره العياذ بالله اعاننا الله تعالى على بقائنا على الحق اليقين فهذا الشخص ايمانه مستودع مع انه على سبيل اليقين وكذا لا يستلزم المقر ان يكون اخذه على سبيل النظر التفصيلي بل يمكن ان يكون على سبيل الجزم الحاصل من النظر الاجمالي كالعجوز ويكون باقيا غير زائل فهو ايمانه مستقر الثالث عشر ان عدم الفرق بين مراتب المكلفين في الفهم غير سديد لان اثبات عينية الصفات واثبات التجرد ونفي الرؤية وعدم تعلق القدرة بالممتنع ليس شأن الكل والجواب عنه ان الجزم الاجمالي بعدم احتياجه تعالى وعدم صدور القبيح عنه مستغن عن امثال ما ذكر وان لم يكن عالما بالتفصيل فتدبر مع انه يمكن تحصيل العلم ولو بالرجوع الى العلماء الاذكياء المفطنين المعتمدين اعلم ان الوجوه المذكورة بعضها دالة على حرمة النظر وهو الثاني والثالث والرابع والسابع والتاسع وبعضها يدل على جواز التقليد وهو سائر الوجوه المذكورة ثم تتميم المقام يقتضي رسم امور الاول انه على فرض عدم كفاية الظن ولزوم تحصيل العلم هل يجب تحصيله بالنظر التفصيلي المحتاج الى معرفة الميزان لان الدليل عندهم تركيب القضايا المسلمة لذاتها قول اخر او يكفي تحصيله بالنظر الاجمالي والحق هو الثاني وذلك لان الزام الاول في حق المكلف مستلزم للاختلال بلزوم كفر اغلب الناس وعدم قبول شهادتهم للعلم بعدم معرفتهم بالدليل التفصيلي وكذا يلزم الحرج والضرر المنفيين بالعقل والشرع ومستلزم لنقض الغرض بعدم اقدام اغلب الناس عليه ويدل عليه السيرة القطعية فمن قال بلزوم تحصيل العلم ان كان مراده هو النظر التفصيلي ففاسد لما مر وان كان مراده منه ما ذكرنا فهو حق لما ذكرنا الثاني هل النظر التفصيلي لا يكون واجبا اصلا او يكون واجبا كفائيا والحق هو الثاني وذلك للاحتياج اليه عند عروض الشبهات من الملحدين والمتجبرين والمعاندين واما المراد بالنظر الاجمالي المفيد لليقين فهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري مفردا كان او مركبا كما هو المصطلح عند علماء الاصول والمراد بالمفرد كالنظر في ان العالم متغير وهو حادث فينتقل الى كون العالم حادثا او لا ينتقل المفرد كيف يمكن التوصل منه والمراد بالمركب ترتيب القولين كما هو عند المنطقيين وهذا الدليل الاجمالي حاصل للعوام في تكلماتهم ومعاشهم وحركاتهم كما ترى انهم يحترزون ويفرون عن الحائط المائل مع عدم قدرتهم على ترتيب المقدمتين لكنه مركوز في طبعتهم وجبلتهم ويلتفتون اليه اجمالا بان هذا مما يحتمل الضرر ودفع الضرر لازم فكذا المقدم وكما ترى من قول الاعرابي البعرة تدل على البعير واثار الاقدام تدل على المسير فسماء ذات

ابراج

ابرح وارضيات فحاج لاندلان على الخبير اللطيف كما في استدلال العجوزة بكف يدها عن تحريك دولابه مستدلا بان المتحرك لابد له من محرك فكذا السماء الخ والمراد باليقين هو الاعتقاد القطعي الذي لا يزول بتشكيك المشكك مطابقا للواقع باعتقاد معتقده لان الواقع لعله التكليف بما لا يطاق ولانه لا يمكن تحصيل الازيد من ذلك من النظر التفصيلي كما هو الاشارة الثاني ان بعد ما ثبت عدم جواز التقليد عقلا وشرعا ولزم النظر فهل يكون هذا الخطاب موضوعا معفوا عنه اذا طابق الواقع ام لا ذهب الاكثرون الى الثاني ونسب الاول الى المحقق الطوسي ره احتج ره بان اتفاق فقهاء الاعصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بانه لا يعلم العقايد بالادلة القاطعة وبان النبي ص كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمون به بل يامرهم بتعلم الامور المرغبة وعبارته على ما نقل في العدة في بحث صفات المفتي حيث استدلوا على جواز التقليد في الفروع بالسيرة المستمرة وعمل اصحاب الائمة وتقريرهم على ذلك قال ان طريقتهم ايضا كان تقرير المقلدين في الاصول على تقليدهم ثم قال الذي في نفسي ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مواخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا بمثل هذه الطريقة لاني لم اجد احدا من الطايفة ولا من الائمة قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد مثل قولهم وان لم يسند الى حجة عقلا وشرعا ردا عليه وايضا عبارته في بحث اخبار الاحاد قال فان قيل اكثر الرواة كانوا من المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية الى ان قال قلنا ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطيا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق وهذان العبارتان صريحتان في تحقق الايمان بالتقليد مع العفو والعفو موقوف على اللزوم وهما نقيضا الان بوقوع مرادنا انه واجب عليحدة بمعنى انه مطلوب العلم لرجحانه الاولى التوصل به الى الحق الواقع والاخرى مطلوب بنفس العلم لئلا يحصل له التزلزل والشك او ان يتحرز عن سائر الاديان والاول ان حصل بالمقدمة المحرمة اعني التقليد والظن لكن في الثاني كان تاركا للواجب معفوا لو كان مراده ان الواجب تحصيل نفس الحق بالعلم لكن اذا حصل بشيء اخر فينتفي وجوب المقدمة لحصول ذيها وهو حينئذ تارك للمقدمة لا الذي المقدمة وتركه معفو عنه لما سيجيء وكيف كان فهو بظاهره ينافي ظاهر كلام المشهور من عدم تحقق الايمان بالتقليد ظاهر هذا الكلام ولكون الاستدلال واجبا عليحدة او مقدمة وكيف كان فالحكم بالعفو بالاسلام مع عدم النظر ان كان مراده عدم النظر ولو اجمالا فهو ممنوع لحصول الاجمالي في المعارف الحقة العقلية كحكاية العجوز وان كان المراد هو عدم التفصيلي فعدم وجوبه وتركه عقلا لا مساغة في حق الاغلب لان يق بالاول فيمنع حصول لكثير في بعض بل في حق كثير كان الموارد بالتقليد كالنبوة الخاصة لان رؤية المعجز حصلت لبعض والاخرون سمعوا منه واخذوا من غير روية او عدم حصول العلم لهم بالسماع بل اخذوا مسامحة كعلومنا في الحال اذا سمعوا من بعض فلان مجتهدا وعاملا اخذوا وقبلوا مسامحة من غير حصول العلم وعليه ان كان المراد بالعفو في الاسلام ان الاقرار بالشهادتين مطلقا ولو من التقليد موجب للاثار الظاهرية بنا مع معاملة المسلمين خصوصا مع مطابقة الواقع فهو كلام لانه لم يكن اضعف من المعاندين والمنافقين وان كان مراده بالايمان الواقعي والعفو عن العقوبة الاخروية فيرد عليه موردا الاول انه مستلزم للقول بكون الاستدلال واجبا عليحدة او كون ترك المقدمة المستلزم لترك ذيها لو موهوما غير موجب للعقاب والاول تنفيه باصالة البراءة و الثاني تنفيه ما ذكرنا في مقدمة الواجب من كون تاركها مستحقا للذم عند العقلاء ولو كانت موهومة والثاني انه مستلزم للفصل بين اصابة الحق وعدمه بكون الثاني مستحقا للعقاب غير معفو عنه دون الاول ولو كانت الاصابة اتفاقية مع تساويهما في ترك السعي لاجل تحصيل العلم والقواعد العدلية تنفيه لا يقال العفو في المصيب انما هو من باب التفضل او الثابت للذاتي وحسنه ذاتا وهو لا يستلزم العفو في المخطي لانا نقول هذا الكلام متين لكن العفو محتاج الى الدليل وقد عرفت ان الوجوه العقلية والشرعية سيما الاخبار التي ذكرنا في كيفية السؤال في القبر يقتضي خلافه لا يقال الميل الى الاسلام امر اختياري لانا نقول اختيار هذا الامر الاختياري ليس الا لاجل حسن الظن وهو مشترك الورود بين الفريقين لا يقال لعل مراده انه صغيرة وفعل الصغيرة يكفرها ترك الكباير قلنا ولا كون هذا صغيرة اول الكلام وثانيا بانه لا ينفع بالنسبة الى تعامله من تقرير الامام ع على التقليد كما سيجيء توضيحه وثالثا بانه مشترك الورود بين المصيب وغيره فلا وجه للتخصيص لا يقال بالفرق بانه يترتب على من كان اقراره بالقطع من السعي في فهم الادلة اليقينية ثوابان احدهما السعي والاخر للحسن الذاتي في الاصابة واما من كان اقراره بالتقليد وعدم السعي واصاب الحق فله ثواب الحسن الذاتي وهو اقوى من قبح الرضا الناشي من ترك المقدمة اعني النظر لان حصول ذي المقدمة المطلوب لذاته قد حصل في ضمن غالبا عن التقصير في المقدمة عرفا وعقلا او من باب التفضل هذا فيما امكن النظر واما من لم يمكنه فاوضح واما المقر بالشهادتين مع عدم الاعتقاد فيعامل معه معاملة المسلم في الظاهر وفي العقبى يستحق العقوبة الاخروية ان حصل النظر واصابة الواقع واما غير المقر بالشهادتين مع عدم الاعتقاد فكافر في الدنيا و الاخرة وان كان مع الاعتقاد لكن ينكر لغرض او مرض وحسد او عناد او تقية فان علم انه للتقية فهو مسلم غير مستحق للعقوبة وكذا في الدنيا واما غيره فالحكم باسلامه في الدنيا مشكل بل الظاهر عدمه بل في الاخرة سيما في العناد واما من سعى كمال السعي ولم يصب مع عدم الاقرار فكافر في الدنيا واما في الاخرة فلا يستحق العقوبة لنفي التكليف بما لا يطاق ودفع حسن سعيه اثر عدم الاصابة الثالث قوله من تقرير الائمة والعلماء اياهم على التقليد مع ظهور كلامهم في تحريم التقليد مستلزم لتقرير المعصوم ع والعلماء اياهم على الحرام ويستلزم لزوم النهي عن المنكر ولا يبلغ الامام ع وكذا العلماء يجب عليهم الامر بترك المنهي وفعل الواجب وان كان الفاعل غافلا لان فائدة النبي ص والمعصوم هو تكميل نفوس العباد كلهم وان كانوا غافلين وهو لا يحصل الا بالابلاغ لا يقال لعل مراده كان من الوجوب السنة المؤكدة لانا نقول هذا خلاف ظاهر عبارته من العفو والوجوب الرابع ان اجماعهم على قبول شهادة العامي لا يمكن معها دعوى انه كان من جهة العفو لجواز كونهم عالمين بعلمهم من النظر الاجمالي كما في العجوز وفي مشاهدة المعجزة وامثالها لجواز اكتفائهم بظاهر الاسلام والجواز كونه من التقية ومع هذه الاحتمالات كيف يمكن دعوى الاجماع على كونه من اجل العفو وقد ذكرنا وجه العفو ومنع الخطاب بقي الكلام في الغافلين وغير الشاعرين عند وجوب النظر وغيرهما من القاصرين فلو كانوا مقرين بالشهادتين مع مطابقة اعتقادهما للواقع فمثل ما ذكرنا بالاولوية واما مع العدم ففي الدنيا يترتب عليهم احكام الكفار واما في الاخرة فلا يترتب عليهم العقوبة من هذه الجهة لقبح التكليف بما لا يطاق واما من حيث دخالهم في الجنة او في العالم بين البرزخين او غيره على فرض عدم صدور سائر المعاصي من الكبيرة والاصرار بالصغيرة فهو كلام اخر يختلف باختلاف العمل في الفروع فتدبر وكذا ما ذكرنا من المقلدين والظانين المقرين بالشهادتين مع مطابقة اعتقادهم للواقع التاركين للنظر مع امكانه في حقهم الثالث المراد باصول الدين خمسة وهي المعرفة بوجود الباري الواجب لذاته المستجمع لجميع الكمالات المنزه عن القبايح ويرجع هذا الاجمال الى الواجب الوجود العالم القادر المنزه عن الشريك جعلوه احد الاصول الخمسة ثم التصديق بنبوة نبينا ص وما جاء به تفصيلا فيما علم واجمالا فيما لم يعلم بمعنى ان يوطن نفسه على ان كل ما لم يطلع عليه مما جاء به النبي ص بعد عن بروز الطلع عليه والظاهر انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في تحقق الايمان وهكذا فيما علم اجمالا مع عدم علمه بالتفصيل كالمعاد والميزان والصراط والحساب وامثالها ولا علم بعد بتركيبها ولا الاذعان بما لم يفد اليقين مما دل عليه الاخبار الاحاد

ثم الاذعان بالمعاد ويمكن اندراجه فيما علم من النبي اجمالا ثم الاذعان بامامة الائمة الاثني عشر عليهم السلام وهو ايضا مندرج فيما جاء به النبي ص كما هو ثم عدم انكار الضروري من الدين مما علم انه من النبي لان انكاره انكار للنبي ص وهو مندرج فيما جاء به النبي ايضا ولا يكون المعرفة ببعض اشياء اخر كالمعرفة بان النبي خاتم الانبياء وكان مبعوثا على الثقلين وكذا كون الائمة ع منصوبا بالنص لا باختيار الناس وان علمهم لا يكون على سبيل الاجتهاد وان انقراضهم يكون بانقراض العالم شرطا لتحقق الايمان بل يكفي الاذعان الاجمالي بالمعنى المتقدم سيما في اوائل الاسلام فلا ريب في امتناع العلم في بدو الاسلام بكل ما ذكر لكل واحد من الناس بل كان التكليف الاولي هو الاقرار بالشهادتين والاذعان بهما او بهما الايمان لتضمنهما اجمالا لغيرهما لكون الاذعان بالنبي ص وصدقه وكونه من جانب الله وكونه واجب الاطاعة مستلزما للاذعان بكل ما جاء به تفصيلا او اجمالا كالمعاد والامامة وعدم انكار الضروري بانه من النبي ص لو ثبت انه ضروري وح لا يكون الاعتقاد التفصيلي بما ذكر شرطا لتحقق الايمان وح لا حاجة الى معرفة الوصي في بدو الاسلام نعم داخل في الاذعان الاجمالي بكل ما جاء به النبي ص وكذا ذلك يحصل بالتدريج فلا يحكم بكفر من لم يجمع هذه المراتب في اول الامر حتى يتم عليه الحجة وعلم انه من الدين وانكره حتى يصير كافرا ثم اعلم ان ما ذكرنا بعضها يكون العقل مستقلا في ادراكها كمعرفة الله والنبوة المطلقة والخاصة والمعاد المطلق والمنصوص المطلق من جانب النبي والاذعان بما جاء به من باب دليل اللطف واما تشخص النبوة الخاصة وكذا المنصوص الخاص المعاد الخاص الضروري الخاص فلم يكن العقل مستقلا في ادراكها فان امكن تحصيل العلم فهو المطلوب والا فهل يكفي بالظن او يبقى على الشرع السابق حتى يعلم ولو لم يكن شرع سابق فالظن او البقاء على الحالة السابقة حتى يعلم وقد عرفت فيما سبق ان استحقاق العقوبة الاخروية يدور مدار التقصير والعدم ويترتب الاثار الدنيوية يدور مدار الاقرار والعدم او يدور مدار التقصير والعدم بقي الكلام في الضروري من الدين وهو ما لا يشتبه على احد ممن كان داخلا في الدين انه من النبي ص وهو قد يكون من باب الاعتقادات وقد يكون من باب الافعال والحق فيهما كون انكاره مستلزما للكفر ليس الا باعتبار كون انكاره مستلزما لانكار صدق الرسول لعدم دليل على كون منكر الضروري كافرا الا من لفظ الكتاب ولا السنة واما العقل والاجماع فلا يحكمان مطلقا بل من حيث كونه منكرا لصدق الرسول وانكار الضروري قد يكون مع عدم علمه بكونه ضروريا وان كان ضروريا عند مجتهد اخر او شخص اخر وقد يكون مع علمه بكونه ضروريا وصادرا من النبي ص وعلى الثاني لا ريب انه كافر في الدنيا والاخرة وعلى الاول فاما ان يكون مع القصور في الفهم الضروري او يكون من التقصير اما الاول فلا كفر في الدنيا ولا في الاخرة واما الثاني فالحكم بالكفر مشكل لعدم انكاره لصدق الرسول لعدم علمه بانه منه ص بل ينكر ما يكون منه في الواقع باعتقاد انه ليس منه وعدم اعتقاده بانه منه ص ولو كان هذا موجبا للكفر يلزم كفر اغلب الناس والمجتهدين العياذ بالله بخلاف اصل الاصول كمعرفة الله والنبوة المطلقة والمعاد والخاص والمطلق فان انكارها موجب لترتب الكفر الدنيوي والاثار الظاهرية سواء كان من باب القصور او التقصير واما الاخروية فيدور مدار التقصير والعدم فتدبر ولا بد في الحكم بالكفر القطع بكون هذا ضروريا لا يشتبه على احد حتى عند المنكر وكذا القطع بكون هذا المنكر له واما الظن باحد الامرين فلا يكفي لعدم كفاية الظن في الموضوعات سيما في امثال المقام من الحكم بالقتل والنجاسة وقسمة الاموال وعدم التناكح والتوارث لكون كلها مخالفا للاصول القطعية وهذا القطع يختلف من حيث الموارد والاشخاص فقد يحصل القطع من القراين الخارجية من الحديث وامثاله بكون هذا ضروريا عند المنكر وهذا الشخص يكون منكرا له وقد لا يحصل بالنسبة الى شخص اخر او بالنسبة الى مورد اخر وبذلك ظهر ان الحكم بكفر القائل بكون المعاد من باب عالم المثال الذي في حال الرؤيا كما يقول به الاشراقيون او يكون من باب اللذات والالام الروحانية الحاصلة للنفس بعد انهدام البدن بسبب تذكرها الاعمال الحسنة والسيئة في دار الدنيا كما يقول به المشاؤون ويحملون الاخبار الواردة في الجنة والحور والقصور والنار على التشبيه والتقريب للافهام الظاهرة ويمنعون فهم جميع العوام بعض الخواص مطابقا في امثال ذلك بتخيل كونهم من اهل الاسلام محل الاشكال الا اذا علم بكون هذا ضروريا عنده واما كونه ضروريا فالظاهر انه مما لا ريب فيه لان بعد انضمام ظواهر الاخبار والايات بالتسامع والتظافر من الناقلين من النبي ص مع تخلية النفس عن الشبهات السوفسطائية فلا ريب في حصول القطع بذلك وكونه ضروريا واما قولهم بعدم حجية الظواهر فهذا انكار للضروري لان افادة المرادات لا يمكن غالبا الا باللفظ واللفظ لا يفيد غالبا الا الظن لكونها ظواهر لكن بانضمام قبح الخطاب بالظاهر مع ارادة خلافه بدون نصب القرينة من الحكيم يفيد القطع بذلك بل في مقام الشفاء غالبا يفيد القطع بذلك والحاصل ان الخطابات واردة على متفاهم المخاطبين في زمان النبي ص ودون غيرهم للقبح المذكور فيكون الغائبين مكلفا بما فهمه المشافهين وغيرهم لا بمقتضى فهمهم في عرفهم لا يقال لعل اللفظ كان مع القرينة في مقام الخطاب لانا نقول بعد ضميمة الاصل سيما مع هذه القراين من التسامع والتظافر مع كون الالفاظ الدالة غير محصورة بواحد بل من حيث الكثرة متواترة بتمامها مع انضمامها بان القرينة لو كانت لوصلت الينا في هذا الامر المهم لقضاء العادة بذلك يحصل القطع المذكور والضرورة المفروضة لا يقال القرينة قد تكون حكم العقل لانا نقول قلنا العقل لو كان مستقلا كالحكم قطعا ولم يكن في مقابل الضرورة فكيف وادعاء هذا القطع مجرد الدعوى والتخيل والا فليس معناها ضروريا ولا مسلمة نعم هو مسلم في نفي التجسم والجبر وامثالهما فهو مدرك وصارف لبعض ظواهر الايات والاخبار منها ما دل على كون فاعل الشر هو الله تع العياذ بالله في قوله تع قل كل من عند الله فيحتاج الى صرف الظاهر بعد كون المراد بالفاعل هو الفاعل المباشر او السبب للمباشرة واما في امثال المقامات فادراكه نفي جسمانية المعاد على سبيل القطع كلا وحاشا ومع تسليم الادراك فهو في مقابل الضرورة لا يقال العقل كيف يخصص لانا نقول انه من باب التخصص لا التخصيص كما في حسن الكذب النافع وقد مر نظيره غير مرة ثم الكلام بقي في وجوب الايمان بالمعنى المذكور شرط من حيث كونه شرطا لصحة الاعمال فهل يكفي الظن من هذه الجهة كما يكون كافيا في نفس الاعمال من الركوع والسجود وامثالهما والحق انه لا يكون كافيا وذلك لان تحصيل العلم ممكن والاصل حرمة العمل بما وراء العلم ولاصالة الاشتغال والاستصحاب والتزام دفع الضرر المحتمل لكن لو اكتفى بالظن فمن حيث العقاب والعدم يدور مدار التقصير والعدم ومن حيث الصحة والفساد يدور مدار الواقع والعدم او الاجزاء والعدم هذا هو الكلام في اصول الدين **الامر الثاني** في انه هل يجوز التقليد في الموضوعات المستنبطة والصرفة الرجالية وغيرها اولا والحق هو الثاني وذلك لاصالة حرمة العمل بالظن والاصول الفقاهية ولظهور الاجماع وبناء العقلاء والسيرة كما لا يخفى بل لا يكفي الظن المطلق في الموضوعات الصرفة الغير الرجالية الا فيما قام الدليل على حجيته كالقبلة وافعال الصلاة والوضوء والضرر المبيح للفطر وغيرها كما مر توضيحه في حجية المظنة **الامر الثالث** في الفروع ويقع الكلام فيه في امور الاول ان صحة التقليد وجوازه هل تكون مشروطة بعلم كون المقلد مجتهدا ام لا خلاف ولا اشكال في عدم جواز التقليد لمن كان مجتهدا في الاستنباطات الفعلية لما يدل على ذلك مضافا الى الاجماع والاجماعات المنقولة من النهاية والمنية والتمهيد والاحكام وشرح المختصر وغيرها اصالة حرمة العمل بما وراء العلم واصالة الاشتغال والاستصحاب للقطع بالامتثال على فرض العمل بما ادى اليه نظره واما التقليد فمحل الاشكال ويدل عليه بطلان ترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بين الراجح والمرجوح وكذا الاخبار

ولا خلاف في جوازه فيما كان مجتهدا ولم يمكنه الاستنباط من باب العذر الشرعي او العقلي وذلك لبطلان ساير الاحتمالات من البراءة والاحتياط وتحصيل الظن الاجتهادي اما الاخير فلقبح التكليف بما لا يطاق واما الاول فللزوم الخروج عن الدين في بعض الموارد وهو فيما كان غير مستنبطاته كثيرة واما الثاني فللزوم العسر والحرج ويثبت غيره بالاجماع المركب انما الاشكال والخلاف فيما كان مجتهدا متمكنا من الاستنباط شرعا وعقلا من غير عذر ولم يستنبط فاختلفوا في جواز التقليد له في غير مستنبطاته الفعلية على اقوال الاول عدم الجواز وهو مذهب المشهور المعروف من الاصحاب والاشاعرة نسب دعوى الشهرة الى كثير من الاصحاب كالعلامة في النهاية والسيد السند في المنية والامدي في الاحكام وكذا غيرها الثاني الجواز نسب هذا القول الى احمد والشافعي وابي حنيفة وبعض اخر من المخالفين الثالث انه يجوز له تقليد الاعلم ولو كان غير الصحابي بدونه لا الادون والمساوي نسب هذا الى محمد الحسن الشيباني الرابع انه يجوز له تقليد الصحابي دون غيره نسب هذا الى الشافعي الخامس انه يجوز تقليد غيره ان كان صحابيا وهو راجح في نظره نسب هذا الى ابي علي الجبائي السادس انه يجوز له فيما يخصه دون ما يفتي به نسب هذا الى ابن سريج وقول بالتفصيل بين ضيق الوقت وغيره وهذا التفصيل خارج عن محل النزاع لان الظاهر من القايلين بعدم الجواز هو عدم الجواز في سعة الوقت لا في ضيق الوقت وذلك لانه لو لم يكن جايزا في ضيق الوقت لكان اما مكلفا بالاحتياط او الاجتهاد او لا يكون له تكليف اصلا والكل باطل لما سبق ويتعين عليه التقليد وكذا الظاهر خروج التفصيل بين ما يخصه وما يفتي به عن محل النزاع لانه لو كان ممن به الكفاية غير موجود فيجب الاجتهاد بالاتفاق لانحصار مقدمة الواجب الكفائي به ولو لم يكن ممن به الكفاية فلا يجب لاجل الافتاء بالاتفاق ويجوز له نقل الفتوى بالاتفاق فالنزاع انما هو في عمل نفسه مما يخصه اذا عرفت ذلك فاعلم انه يمكن الاستدلال على عدم جواز التقليد بوجوه الاول اصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج جواز العمل باجتهاده بالاتفاق واما تقليده فمحل الشك والاصل هو الحرمة الثاني قاعدة الاشتغال لكون العمل بظنه مبرء للذمة بالاتفاق واما التقليد فمحل الشك والاصل يقتضي لزوم الاول وكذا استصحاب الاشتغال والتكليف الثالث استصحاب حرمة التقليد ووجوب العمل باجتهاده فيما لو استنبط وجاء زمان نسي عن مستنبطه مع امكان اجتهاده ثانيا ان لم يكن له مكنة او باجزاء الصلوة حتى يطلع على مستنبطه ان كان له مكنة واذا ثبت عدم جواز التقليد ولزوم تاخير الصلوة هنا ولزوم ترك الامور المباحة ان كان الاطلاع موقوفا عليه فيثبت في غيره بالاجماع المركب الرابع ظهور الاجماع والاجماعات المنقولة على حرمة التقليد للمجتهد لا يقال انها لا يفيد الا الظن وهو لا يكفي في المسئلة الاصولية لانا نقول ان اصل التقليد مع هو ما وجوب الاجتهاد مظنونا تم حجيته بانضمام الدليل الرابع الخامس قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وغيرها من الايات السادس قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على كونه اهل العلم وهو اعم من كونه عالما بالفعل ام لا ويكون مفاد الاية كونه من جملة المسئولين لا السائلين لا يقال انها يدل على جواز التقليد لان المتبادر من قوله لا يعلمون هو وجوب السؤال لمن لم يكن عالما بالفعل سواء كان من اهل العلم ام لا لانا نقول غاية ما سلم يحصل التعارض بين الصدر والذيل ولابد اما من صرف الصدر وتقييده بمن كان عالما بالفعل فكان المقام من جملة السائلين او صرف الذيل بكون المراد منه هو غير اهل العلم وكان المقام من جملة المسئولين ويجب عليه الاجتهاد مقدمة او صرفهما معا وكان المقام خارجا عن السائل والمسئول فيختص الصدر بالعالم الفعلي والذيل بالعامي لا يقال الاول اولى لكونه تقييدا والثاني مجازا لانا نقول ارتكاب الاول مستلزم للمجاز اخر لكون الامر ظاهرا في الوجوب العيني وهو يقتضي كون التقليد واجبا عينيا في حقه وهو خلاف الاجماع فلابد من حمله على الوجوب بالمعنى الاعم وهو مجاز اخر ولا ريب ان المجاز الواحد اولى من ارتكاب المجازين والتقييد لا يقال ابقاء الصدر على اطلاقه يستلزم وجوب السؤال عمن كان له قوة مع عدم استنباطه الفعلي مع ان الظاهر من الرجوع الى العالم الفعلي لانا نقول لا ضير فيه لان المجتهد لو انحصر فيجب السؤال ويجب عليه الاجتهاد ولو لم ينحصر وكان متعددا فيكفي السؤال عن احد اهل العلم نظرا الى التوزيع المستفاد من مقابلة الجمع بالجمع ووجوب السؤال التخييري لا يستلزم وجوب الاجتهاد العيني في صورة التعدد كما لا يخفى اذا عرفت ذلك فاعلم ان الانصاف انه لا يصح الاستدلال بالاية لجواز تقليده ولا لعدمه وذلك لانها وردت في مقام حكم اخر وهو رجوع الجاهل الى العالم في الجملة والقدر المتيقن من العالم هو العالم الفعلي ومن الجاهل العامي ويمكن الاستدلال على جواز التقليد بوجوه الاول قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر وقد مر الجواب عنه ويرد عليه ان بالسؤال لا يحصل العلم وجدا واما العلم الشرعي اعني كون التقليد معتبرا بالدليل القطعي في حق هذا فاول الكلام ومعه لا يسقط وجوب السؤال حتى يجتهد ويعمل بظنه فتدبر وعلى ان الامر دال على اجزاء السؤال وكفايته سواء حصل العلم ام لا الثاني اية النفر والجواب عنه بانه دليل على حجية الخبر الواحد وقد مر الكلام فيه في حجية المظنة مع انه فيه يجب ان يكون منذرا على انها وردت في مورد حكم اخر الثالث قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وجه الاستدلال ظاهر لان قوله اولي الامر هو العلماء والجواب عنه اولا بمنع كونه هو العلماء لجواز ان يكون المراد هو الائمة ع كما هو الظاهر من ذكره بعد الرسول وثانيا بان ظاهره الوجوب العيني ولم يقل به احد من الاصحاب وصرف الامر الى المعنى الاعم من باب عموم المجاز ليس اولى من حمل المراد باولي الامر هو الائمة ع وثالثا بانه من العلماء لصدق العرف بمجرد حصول قوة الاستنباط له ولا ريب كونه من اهل العلم والعلماء الرابع ما ذكرناه من رواية ابي خديجة من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما والجواب عنه اولا بان الامر ظاهر في الوجوب العيني وهو لا يصلح الا في حق العامي وثانيا بانه ظاهر في المرافعات ونحن نسلم لعدم جواز الحكم من المجتهد لنفسه ولا ملازمة بينه وبين غيره حتى ثبت مطلوب المستدل وثالثا بانه خبر واحد لا يكون معتبرا ومع ذلك غير كاف لما ذكرنا الخامس استصحاب جواز التقليد فيمن كان مسبوقا بالتقليد والجواب عنه ان الجواز كان في ضمن الوجوب والوجوب قد ارتفع بعد امكان الاستنباط بالاجماع واذا ارتفع الوجوب ارتفع الجواز لما حققناه من كون انتفاء الفصل موجبا لانتفاء الجنس الموجود في ضمنه والثابت في ضمن فصل اخر يحتاج الى الدليل واذ ليس فليس لا يقال استصحاب صحة التقليد السابق موجود لانا نقول الحكم الوضعي تابع للحكم التكليفي واذا انتفى الثاني انتفى الاول لعدم تحقق اللازم بدون الملزوم السادس ان قول المجتهد يحصل له الظن ودفع الضرر المظنون لازم والجواب عنه اولا بان بعد ذهاب المعظم الى عدم جواز التقليد يحصل الظن بحرمته ودفع الضرر المظنون لازم وثانيا بان ترك العمل بالظن انما يكون مظنون الضرر اذا لم يكن على خلافه دليل شرعي وهو موجود وهو الاصول القطعية المقتضية للزوم الاجتهاد وطرح هذا الظن وثالثا بان بعد امكان الاجتهاد وامكان تحصيل الظن الاقوى لا يكون ترك الاضعف وتحصيل الاقوى محتملا للضرر بل الامر بالعكس للاصول القطعية المقتضية للاجتهاد السابع نقطع بتقليد الصحابة بعضهم بعضا في زمان الائمة ع وان امكن لهم تحصيل العلم فيثبت في حقنا بقاعدة الاشتراك والجواب عنه اولا بمنع جوازه وتحققه للصحابة ممن امكن له تحصيل العلم مسلما لكن لعله كان قول بعضهم ونقلهم عن المعصوم ع مفيدا للقطع بالمشافهة لبعضهم لاعتماد بعضهم ببعضهم وهو لا يكون بعيدا لكونه اخبارا عن الامور الحسية اعني السماع كما هو حاصل لنا فيمن اخبر الوثيق من الامور الجلية

لا كلام في عدم جواز الافتاء بما قلد فيه

وثانيا

وثانيا بمنع جريان قاعدة الاشتراك لاختلاف الموضوع من حيث كون اخبار الصحابة من باب النقل الصرف واخبار المجتهد هنا عن اعتقاده الناشي من الاستنباط الظني الثامن انه لو كان الاجتهاد لازما والتقليد غير جايز للزم وجوب تاخير الصلوة وترك المباحات لان الواجب لا يترك الا بالواجب الاقوى كالصلوة في اخر الوقت والحركة بقدر الضرورة والاكل كذلك وكذا ساير الامور ويلزم من ذلك الحرج والضرر ويلزم ايضا فسق اغلب الطلبة لكونهم متجرا او مطلقا مع انهم يباشرون المباحات ويقومون الصلوة ولا يكونون على فعالهم مذمومين والسيرة المستمرة ايضا على خلافه لارتكابهم المباحات تامر لا يقال لا يلزم ذلك لان على فرض لزوم الاجتهاد اللازم بقائه بالمبدء كالنجار والصباغ وامثالهما لصدق المشتق معتبر لا يشترط في الصدق اشتغاله بها حقيقيا لانا نقول هذا يصح اذا كان وجوب الاجتهاد ثابتا بدليل لفظي واما اذا كان ثابتا بدليل عقلي فيدور مداره والعقل لا يرخص ترك الاشتغال الا بقدر الضرورة الشرعية لقطعه بعدم مصادمة المباح للواجب فتدبر لكن يرد عليه ان العقل والشرع من الوجوه التي ذكرنا على وجوب الاجتهاد كما يحكمان بلزوم الاشتغال وعدم مصادمة المباح للواجب فكذا يحكمان بقبح عدم تحصيل الرؤف الودود الكريم الا بالهلكة الضرورية سيما مع كثرة الادلة الشرعية على كون الدين على السهلة السمحة فمقتضى الجمع بين حكمي العقل والشرع هو اللزوم وترك المباحات بقدر ما لا يلزم معه الضرر ولا ما لا يتحمله اغلب الناس هو الاقوى عندي لو لم يكن اجماع مركب البين كما هو غير ثابت واما لو ثبت فيثبت جواز التقليد مط بالعقل والشرع النافيين للعسر والضرر وكيف كان يجوز ارتكاب المباحات بقدر ما ينتفي به العسر والضيق والضرر بل الحكم بالجواز فيما لم يخرج عن كونه مجتهدا عرفا كالصباغ مثلا لا يخلو من قوة وبقي الكلام في جواز تقديم الصلوة والحق انه ان قلنا بوجوب الاجتهاد بالدليل اللفظي فيكون كالصباغ وامثاله فيجوز لعدم منافاتها لصدق الاسم وان قلنا بوجوبه من باب العقل فلا يجوز لعدم مقاومته للواجب المضيق وعليه لو قدم فاما ان ياتي بها جاهلا بالمسايل من غير البناء على التقليد المفروض ايض عدم الاجتهاد او تقليدا او احتياطا وعلى الاخير فالصحة واضحة لعدم كون الامر بالشيء مقتضيا للفساد كما مر ولا يكون العلم بالوجه شرطا وان امكن لما مر وعلى الاول فالتفصيل بين المطابقة للواقع وعدمها لما مر في الجاهل في العبادة من عدم اشتراط العلم بالوجه وكذا لما مر من عدم كون الامر بالشيء مقتضيا للفساد وعلى الثاني ايض كالجاهل لان تقليد المجتهد ليس اضعف من تقليد الاب والام وامثالهما ممن يقلد الجاهل والمفروض ان وجه التقليد الاجتهاد خارج عن حقيقة العبادة ومقدمة خارجية لها فتدبر واما الواجب مع اشتغاله بالاجتهاد فبالنسبة الى ما استنبط يعمل على مقتضى ظنه وصحيح واما بالنسبة الى ما لا يستنبط فيقلد لعدم امكان الاجتهاد زايدا على عدم تقصيره فينحصر بالتقليد للانحصار وصح مط كالعامي المقلد للاجزاء واما الواجب مع اشتغاله بالاجتهاد فبالنسبة الى ما استنبط يعمل على مقتضى ظنه واما بالنسبة الى ما لا يستنبط فعلى حكمه واما لو قصر في الاجتهاد واخر الصلوة فيكون مكلفا بالصلوة مع الاحتياط وان كان موجبا للعسر لكونه ناشيا من سوء اختياره ولا يفيده ادلة العسر الا لم يوجب الضرر واما اذا اوجب الضرر او اوجب الاحتياط تفويت الصلوة وتركها في الوقت فيجب عليه التقليد لان الامتناع بالاختيار وان لا ينافي الاختيار فلا يكون مكلفا بالصلوة على وجه الاجتهاد ولا على وجه الاحتياط فينحصر المقدمة بالتقليد لكن ان طابق الواقع فصحيح والا فاتت الصلوة الواقعية المامور بها منه لانه مامور بها وبسوء اختياره انحصر المقدمة بالتقليد ثم ظهر له خطاء مقدمته فيجب عليه الاعادة والقضاء وان قلنا بكونه بالامر الجديد

الامر الثاني في ان التقليد هل يكون من باب التعبد او يكون من باب الظن الشخصي بالحكم الواقعي ما لم يكن دليل على عدم اعتباره كما لو حصل الظن من غير المجتهد او يكون من باب الظن النوعي فيما دار الامر بينه وبين غيره او لا يكون من الاول كليا ولا الثاني ولا الثالث كك بل يكون مختلفا ففي بعض المقامات يكون من باب التعبد وفي بعض المقامات يكون من باب الظن بالحكم الواقعي وفي بعض المقامات يكون من باب الظن النوعي والحكم الظاهر يظهر الاول من القايلين بوجوب البقاء في المسبوق بالاستصحاب وفي غيره بعدم لزوم تقليد الاعلم وبعدم جواز تقليد الميت مع ان الظن النوعي انما هو مع الاعلم والظن الشخصي يكون في جانب الميت في بعض المقامات ويظهر الثاني من بعضهم القايلين بجواز تقليد الميت لو كان الظن الشخصي حاصلا من قوله ويظهر الثالث من المشهور القايلين بعدم جواز تقليد الميت مط للاخبار والاجماعات المنقولة على عدم جوازه وبوجوب تقليد الاعلم مط لظهور الاجماع والاجماع المنقول ويظهر الرابع من المفصلين بين المسبوق بالتقليد وغيره بوجوب البقاء في الاول وان مات او وجد اعلم منه وفي الثاني احد الاقوال المذكورة او الاختلاف في المقامات كما سيجيء توضيحه في المقامات واما ساير الاقوال فلا دليل عليه لا من العقل ولا من الشرع اما بالنسبة الى القول الاول ففي المسبوق واما في غيره فبالنسبة الى حكم العقل فلانه مع وجود الاعلم لا يكون العقل حاكما بكفاية الاخذ من غيره بل حاكم بلزوم الاخذ من الاعلم بوجوب الاولوية الاخذ من الاعلم يجوز بالاتفاق وبرء الذمة كذلك بخلاف الاخذ من غير الاعلم والعقل قاطع بلزوم تحصيل القطع بالامتثال وكذا قاطع بحرمة العمل بما وراء العلم حتى يدل الدليل على خروجه وكذلك حاكم بلزوم اخذ الظن الشخصي ولو كان في جانب الميت من باب قبح ترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بين الراجح والمرجوح واما بالنسبة الى الشرع فلان الدليل الدال على جواز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم اما ان يكون هو الاجماع او الايات او الاخبار من قوله ع من عرف شيئا الخ او العسر والحرج او السيرة وكلها فاسدة اما الاجماع فلانه لو لم يكن على وجوب تقليد الاعلم لم يكن على عدمه واما الايات من قوله فاسئلوا الخ فلان على فرض صحة التمسك به لا يصح هنا لكونه واردا في مورد حكم اخر وهو رجوع الجاهل الى العالم في الجملة واما اية النفر فلما مر في حجية المظنة من عدم دلالته على حجية الخبر الواحد لانها وردت في بيان وجوب التفقه واما الثاني اعني رواية ابي خديجة فلانها واردة في مورد حكم اخر وهو ان العلم بجميع الاحكام لا يكون شرطا للحكومة بل يكفي العلم ببعض الاحكام ولا يكون في مقام اثبات جواز الرجوع الى غير الاعلم مع وجوده ولان المتبادر من العرفان هو العلم اعني الصورة الراسخة الجازمة وبعد تعذر الحقيقة يتعين صرفه الى اقرب المجازات اما العلم الشرعي او الظن الاقوى بالنسبة الى نظر المقلد وتحقق كل منهما من غير الاعلم مع وجود الاعلم اول الكلام مع انه معارض برواية من عرف احكامنا ولا ريب ان الغالب فيه هو الاعلم مع انه يمكن منع شمولها للفتاوى بجواز الاكتفاء في المرافعات باعتبار عدم كفاية الاعلم وكون الرجوع اليه مستلزما للعسر بخلاف الفتاوى فانه يمكن ولو بالرجوع الى رسالته فتدبر مع انه خبر واحد لا يفيد الا الظن وهذا الظن معارض بالظن الحاصل من ذهاب المشهور الى وجوب تقليد الاعلم وعلى فرض التساقط تكون اصالة الاشتغال واصالة حرمة العمل بما وراء العلم نافية لتجويز غير الاعلم واما السيرة فنمنع عليهم بوجوب الاعلم فلا ريب في بناء الرجوع الى الاعلم واما العسر والحرج فلانه خارج عن محل النزاع لان النزاع فيما كان الاعلم موجودا مع عدم كون الرجوع اليه موجبا للحرج شرعي او عقلي فتدبر واما بالنسبة الى القول الثاني فبالنسبة الى حكم العقل فلان حكمه بلزوم اخذ الظن انما هو فيما لم يكن الموهوم موافقا للاصل ورجحانه شرعا كما في المسبوق بالتقليد مع عروض الموت للمجتهد او مع وجود الاعلم منه بعد التقليد وذلك لعدم الدليل على طرح هذا الاستصحاب واخذ هذا الظن كما سيجيء وكما في غير المسبوق في المجتهدين المتساويين وكان مخيرا في اخذ احدهما فمات احدهما او صار اعلم فاستصحاب التخيير يقتضي جواز الرجوع الى الميت والى غير الاعلم والظن الشخصي مطلقا لو لم يكن دليلا في المسئلة الاصولية واللازم

طرحه

لم يحصر والعمل بالاستصحاب كما سيجيء واما بالنسبة الى حكم الشرع فواضح لعدم الدليل على اخذ الظن الشخصي المطلق وطرح الاصل من الاستصحاب وغيره لا من الاجماع ولا من الاية ولا
من السنة واما بالنسبة الى القول الثالث فلعدم الدليل على الاخذ بقول الاعلم فيما كان مسبوقا بالتقليد لعدم الدليل ايض على الاخذ بقول الحي فيما حصل الظن الشخصي بصحة قول
الميت كما سيجيء فاذن القدر المتيقن من جواز التقليد المخالف للاصل بعد نفي وجوب الاجتهاد العيني هو الاخذ تعيينا من الاعلم الحي الذي يحصل الظن الشخصي بصحة فتواه مع
عدم سبقه بالتقليد واما مع انتفاء احد هذه الامور فلا بد من اقامة الدليل على جوازه اذا عرفت ذلك فيحتاج توضيحه الى رسم امور الاول ان فتوى المجتهد هل يكون من باب
الاخبار كرواية الراوي حتى لا يكون تعيين المجتهد شرطا لصحة التقليد ويكفي مجرد العلم بكون هذا من قول المجتهد الذي يصح تقليده ولا يكون كذلك حتى يكون تعيين المجتهد
شرطا والحق انه لا ثمرة بين الصورتين الا فيما يكون مقلد المجتهد معينا او مجتهدين كذلك في بعض المسائل ثم لتعين مجتهده بخصوصه وبقي صورة المسئلة في نظره مع القطع بعدم انتفاء
شرائط الفتوى منه او الشك فيه والحق عدم لزوم التعيين ح في الاعمال اللاحقة وذلك للاستصحابات الثلثة اعني الحكم الوضعي والحكم التكليفي الفرعي وهو الحكم المستقر في ذمته بعد
الاخذ والحكم التكليفي الاصلي اعني جواز العمل حال التعين والتعيين ولان الزام التعيين في هذا القسم مستلزم للعسر والحرج لعدم امكان الضبط في المسائل التي قلد بكون هذا
هذا المجتهد الا من هذا وهكذا لا يمكن ان يقلد مجتهدا واحدا في جميع مسائله لانا نقول هو ايض عسر كما لا يخفى وكذا فيما انتفى شرائط بحصول السؤال والتقليد
في ان اتصافه بها ولا يكون تقليده بعد الانتفاء الدليل على وجوب التقليد ثانيا كما سيجيء لو رجع مجتهده عن فتواه التاسع ان يكون ذلك قبل التقليد هو ايض لا نج
من اقسام الاول ان يكون عالما بكون هذا مذهب مجتهد يصح تقليده ثم لا شك ولا ريب في وجوب التعيين والعلم بذلك ويدل على ذلك مضافا الى اصالة الاشتغال واصالة
حرمة العمل بما وراء العلم الاجماع القطعي وكذا في صورة العلم بكونه من غير المجتهد او من مجتهد لا يصح تقليده كالادون والميت في بعض المقامات الثاني يكون عالما بكون هذا مذهبا
لمن لو كان عالما به لصح تقليده ولكن لا يعلمه الثالث ان يكون عالما بكون هذا مذهبا لجمع من المجتهدين بخصوص كالثلثة مع العلم بعصر الاخذ من كل واحد منهم او من بعضهم كما في المجتهدين
المتساويين فهل يجب عليه تعيين واحد منهم ولا بل يكفي الاخذ من الثلثة وجعل فتوى الثلثة او احدهما من غير تعيين معمولا به اشكال والظاهر من المحقق القمي ره في مبحث تقليد الاعلم
عدم الوجوب حيث قال وان اتفقوا في الراي مط وان كان بعضهم اعلم ولا اشكال ايض في التخيير ونظره عن السيد السند عميد الدين في المنية فانه حكم بالتخيير من غير اشارة الى الخلاف وكذا
بعض المتاخرين حيث حكم بجواز الاخذ ممن يفتي بفتوى المجتهد ان علم بانه ممن يصح تقليده وان لم يعرفه بخصوصه الظ عدم شرطية التعيين لان المعرفة في التقليد خارجة عن حقيقة
العبادة وانما هي مقدمة خارجية لاجل معرفة الحقيقة فمتى حصلت من قول من يصح تقليده فالمقدمة حاصلة وعدم تعيينه لا يكون مضرا باطلاق اوامر العبادة والتقليد ولم يكن على
تقييدهما بالتعيين دليل وعلى فرض الشرطية فانما هو شرط لصحة التقليد لا لصحة العمل ولا ملازمة بينهما فلا يرد ان القول بالشرطية هنا مناف للحكم بصحة عبادات الجاهل ثمة لان الحكم بالصحة
ثمة موقوف على اندراج عمله تحت الدليل فالواقع اعني قول مجتهد يصح تقليده ولا يشترط فيه التعيين **الامر الثاني** في ان صحة التقليد هل يكون مشروطا بعدم سبق التقليد
من مجتهد اخر فلو قلد مجتهدا يصح العمل بقوله فلا يجوز الرجوع عنه وتقليد مجتهد اخر مط او يجوز مط او التفصيل بالجواز ان وجد اعلم منه او الجواز ان مات مجتهده او الجواز ان صار
مجتهده كافرا كالارتداد او مخالفا كالشافعي والحنفي وهكذا او فاسقا او زال عنه قوة الاجتهاد او رجع اخر فرد ايه عن اجتهاده او صار المقلد مجتهدا او التفصيل بين هذه الاوصاف اشكال واقوال
وتنقيحه يتم برسم مقامات الاول في بيان احقاق الحق من الاحتمالات والاقوال الثاني في ان التقليد الذي لا يجوز معه الرجوع الى المجتهد الاخر هل هو مجرد الاختيار او يشترط فيه العمل وعلى الاول فهل
يكون هو الاختيار الاجمالي والتفصيلي اما الاول فالحق عدم الجواز الا فيما رجع المجتهد الاول عما افتى به فيما يجوز النقض والرجوع كما لو حصل الظن على خلافه مع كون الظن حاصلا
الاسباب المعتبرة كما لو صار المقلد مجتهدا او اتقى من المجتهد الاول لبعض الشرائط التي ثبت اعتبارها ابتداء او استمرارا في صحة التقليد بالدليل الاجتهادي كالاسلام ان قلنا
به كما هو الظ واما عدم الجواز فيما لو وجد الاعلم فلما سيجيء في تقليد الاعلم واما عدم الجواز فيما لو مات فلما سيجيء في تقليد الميت واما عدم الجواز ففي صورة حصول الظن على خلافه
مع كونه من الظنون الغير المعتبرة وكذا فيما زال عنه الوصف الثابت حال التقليد كالعدالة بعروض الفسق او زوال قوة الاجتهاد او الاسلام او الايمان او الاعلمية او العقل في الحيوة
وامثالها اما الاول اعني فيما كان الظن المشكوك الحجية على خلافه فلوجوه الاول قاعدة الاشتغال لان البقاء على ما قلده مبرئ للذمة اتفاقا واما الرجوع الى غيره فمحل الشك والاصل هو
الاول الثاني اصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه البقاء على ما قلد بقي الرجوع الى مجتهد اخر تحت الاصل لفرض كون الظن على خلافه مشكوك الحجية الثالث الاستصحاب من وجوه اربعة
لانه بعد اخذ الحكم مثلا كوجوب السورة والعمل استقر وجوبها وحرمة الرجوع الى الغير وصحته وحجية قوله له في نفسه والاصل بقاء الاحكام الاربعة حتى يثبت خلافه الرابع الاجماع المنقول
من المختصر وشرحه من العضدي في الاحكام المنية ولم اجد مخالفا في المسئلة ولم ينقل احد من احد الخامس ظهور الاجماع بظهوره في مسئلة عدم جواز نقض الفتوى بالفتوى السادس لزوم
الهرج والمرج والضرر لان من قال بعدم وجوب البقاء اما ان يقول ببقاء التخيير وكونه استمراريا وعدم اللزوم بعد الاخذ وجواز الرجوع الى مجتهد اخر او يقول بحجية الاستصحاب
من باب الظن والثاني فظهور فساده في الاستصحاب على الاول يلزم ما قلنا السابع ان في الرجوع احتمال الحرمتين وجوب البقاء ولزوم المخالفة القطعية وفي البقاء احتمال حرمة
واحدة وهو وجوب الرجوع والاخذ بتعين لكونه اقل القبيحين وان قلنا بجواز الرجوع والتخيير فلا يكون في البقاء احتمال الحرمة الثامن حرمة المخالفة القطعية في الحكم الذي
كما لو قلد من قال بوجوب شرب الخمر عند توقف دفع المرض عليه واراد ان يقلد من يرى حرمته ومخالفة القطعية حرام عقلا وشرعا فيجب الترك من باب المقدمة لا يقال كما
انه يلزم المخالفة القطعية كذا يلزم الموافقة القطعية وهو واجب لانا نقول تحصيل الموافقة القطعية هنا لا يكون واجبا بالاتفاق لما عرفت من الاجماع على جواز
البقاء واذا ثبت في هذه الصورة يثبت في غيره بما لا يلزم معه المخالفة القطعية بظهور الاجماع المركب فتدبر التاسع ان الادلة دلت على وجوب السؤال عن المجتهد الجمع
للاوصاف وكان مجتمعا حين السؤال عنه وقد حصل السؤال بعده وسقط الامر ولا دليل على وجوب السؤال ثانيا بل جوازه ولم يكن دليل على اشتراط بقاء الاوصاف في سقوط
الامر بعد السؤال والدليل على جواز الرجوع ليس الا استصحاب التخيير الثابت قبل الاخذ والجواب عنه اولا بارتفاعه باللزوم الثابت عليه بعد الاخذ والعمل وثانيا بمعارضته
بالاستصحابات التي ذكرناها وهو اولى لوروده عليه غالبا ولاعتضاده بما ذكرنا سلمنا التكافؤ والتساقط فنكون نحن اصالة الاشتغال سليمة عن المعارض لا يقال تعيين اللزوم
ولو بالعمل ممنوع لجواز بقاء التخيير وكون المأخوذ حالا فرد المخير لانا نقول اصالة الاشتغال واصالة الحرمة واصالة لزوم تعيين السؤال بعد الاخذ والسؤال مضمومة الى لزوم
الهرج والمرج والمخالفة القطعية وظهور الاجماع بل الاجماع بعينه كيف ولو دام الاختيار لا بد من اللزوم في زمان لان بعد الشروع في الصلوة واختيار القول بوجوب

السورة

السورة مع قراءتها او لم يكن حكمه قراءتها معينا وكان مخيرا حتى ما دام الاختيار فحينئذ القراءة لا يكون حكما القراءة بل حكمه التخيير بين القراءة وعدمها فكيف يصح القول بصحة
عدم حكمه القراءة بعينها او لو بالاختيار على انه اجماعي ولذا اجمعوا على وجوب البقاء وحرمة الرجوع الى الغير حتى يثبت الدليل على خلافه واما الثاني اعني عدم جواز الرجوع
وحرمة تقليد الغير فيما زال عنه الوصف الثابت حين التقليد سواء عرض وصف منافيا كالفسق والكفر وزوال القوة للاجتهاد فللاستصحابات التي مضت لانه ثبت في حال
الاتصاف لا بشرط الاتصاف بالاوصاف لجواز كون بعضها علة لبعضها شرطا للتعلق الحكم لا الموضوع ولا جزءه حتى يثبت والاطلاقات الاجماعات المنقولة على عدم جواز
الرجوع حتى يثبت جوازه او وجوبه وظهور الاجماع والدليل التاسع سقوط الامر بالسؤال مع حصوله حال اجتماع الاوصاف كما مر والتمسك بالايات ولا تركنوا الى الذين ظلموا
وكذا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الخ وكذا لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فاسد لانه قلد في حال الاتصاف بالاوصاف وسقط وجوب السؤال ولا يكون سؤال وتقليد
في زمان الظلم والفسق والكفر فيما اورد الدليل على وجوب الرجوع او جوازه ولا فرق فيما ذكرنا لو قلد في مسئلة شخصية او كلية يندرج تحتها افراد كثيرة كنجاسة ماء القليل بالملاقات
ولا فرق ايض فيما ذكرنا في العبادات والمعاملات فلو قلد في بعض افراد الكلي لا يجوز له الرجوع في سائر افراده كما لو قلد من يرى نجاسة هذا المضاف بالملاقات مع علمه يكون مذهبه في كل
مضاف كذا لا يجوز له تقليد غيره في سائر الافراد لانه رجع عما قلد لاتحاد حكمهما هذا هو الامر الاول واما الثاني فالحق ان الموجب للزوم واستقرار الحكم في ذمة المكلف الذي قلد
في المسئلة كما هو المفروض في المسئلة هو نفس الاختيار ولا يكون للعمل مدخلية والا يلزم الدور وعدم تحقق عمل صحيح اصلا اما على فرض اشتراط القصد بالوجه والعلم بالوجه كما
هو المفروض فلان صحة العمل موقوفة على العلم بالحكم المستقر في ذمته كالوجوب هو موقوف على كونه واجبا في حقه واستقراره في ذمته فلو كان استقرار الوجوب في ذمته
موقوفا على تحقق العمل فالدور بيانه موقوف على العمل الصحيح هو دور وكذا على فرض عدم اشتراطه مع كونه مقلدا بالتقليد الصحيح لان صحة العمل بالكيفية التي يفعل موقوف على استقرار
الحكم في ذمته فلو كان الاستقرار موقوفا على العمل الصحيح يلزم الدور ولا يكون العمل الاول صحيحا لان الصحيح موقوف على اللزوم واللزوم انما يحصل بعد العمل وهكذا ننقل الكلام
في العمل المتأخر الثالث واذا ثبت بطلان مدخلية العمل يثبت كون نفس الاختيار ملزما لانه لو كان نفس الاختيار ملزما وموجبا لصحة العمل لزم فساد ما ذكر في السابق من صحة عبادات
الجاهل لو طابقت الواقع لان الجاهل يجب في الاستفتاء او بقدم السلام علينا مع كون المسئلة خلافية ومع عدم اختياره قول احد المجتهدين لا يستقر هذا الحكم الخاص في ذمته ولا يكون
ما هو دائر ومعتبر في الصحة والتالي باطل فالمقدم مثله لانا نقول على فرض صحة عمل الجاهل وعدم شرطية العلم تكون الصحة الواقعية موقوفة على استقرار الحكم في ذمته
الواقع وهو موقوف على اندراجه تحت دليل الحكم في الواقع كالمجتهد اذا عمل بقول ابيه وهكذا ثم صار مجتهدا وعلم من الدليل اجتهادا ان حكمه في الواقع ما عمل يحصل له العلم بالصحة
الواقعية وكذا المقلد لانه اذا عمل بقول ابيه ثم رجع الى مجتهد اعلم او مساو ممن يجوز تقليده وحكم بان ما عمله هو حكم الله تع مع تقليده من لا يشترط العلم في صحة العمل يعلم
صحته لانه دليله وحجة له نعم يقلده لابيه لا يكون تقليدا صحيحا ولا ملازمة على هذا المذهب بين التقليد الصحيح والعمل الصحيح بل عموم من وجه فظهر مما ذكرنا ان الاختيار التفصيلي
المتصل بالعمل ملزم في التقليد الصحيح لا العمل سواء قلنا باشتراطه ام لا واما الجاهل الذي لم يرجع الى المجتهد او تخير قوله بل اخذ قول ابيه فتقليده فاسد بناء على اشتراطه
فعمله ايض فاسد واما بناء على عدم الاشتراط كما هو الحق فلا يكون له اختيار حتى يكون ملزما وصحيحا ظاهرا وهو مع عدم المطابقة ففساده واضح واما في صورة المطابقة
فالملزم الموجب للصحة هو الاندراج تحت الخطاب بان لم يعلم ولم ياخذ من المجتهد غايته يعلم الاندراج والصحة بعده بالاجتهاد او التقليد وح ففي المسائل الاجماعية او وحدة
من يصح تقليده واخباره بانه حكم الله فواضح وكذا في صورة الاختلاف بين المجتهدين لانه قبل العمل كان مخيرا في اخذ من شاء منهما وان علم الاختلاف لان كل واحد منهما دليل
وحجة له فبعد العمل باخبار احدهما يعلم انه حكم الله وموافق عمله للدليل في الواقع سواء كان عمله في الاعلى او الادنى نعم بعد اخذ قول من شاء منهما السابقة لا يجوز له اخذ قول
مقابل في اللاحقة للزوم رجوعه عن مجتهد الى مجتهد اخر نعم لو بنى عمله في اللاحق على الاعلى من حيث الاحتياط فلا باس كما لا باس في السابقة للاحتياط فيما امكن ان كان عمله في الادنى
للاجماع على حسن الاحتياط ولكن لا يجب فلا يرد عليه انه غير عالم بالصحة لتردده في حكم الله بالاختلاف بين المجتهدين مع عدم الملزم من الاختيار والعلم بالاندراج واللازم في الحدوث
اختيار الموافق لعمله لئلا يلزم المخالفة القطعية وفي غير مخير في اللاحقة واما السابقة فان كان عمله في الاعلى بان ترك السورة وقبض في بيع الصرف فيحكم بالصحة للموافقة للاختيار
وكذا ان كان في الادنى للعامل كل واحد دليله فلا يكون مرددا بل يعلم اندراج عمله تحت دليله اعني احد القولين مع انه ان كان عمله في الادنى وحكم بالفساد فقد يلزم في
المعاملات العسر والضرر والهرج والمرج وهي منفية بالادلة القطعية ثم على فرض كون الاختيار ملزما بالنسبة الى المقلد بالتقليد الصحيح كما هو الحق فهل يكون الاختيار الاجمالي
ملزما بمعنى انه لو جعل رايه على تقليد مجتهد بخصوصه في المسئلة المخصوصة او في جميع المسائل مع عدم علمه بالمسائل من رايه في الوقائع او في الواقعة الخاصة فهل يحرم عليه تقليد غيره
في هذه المسئلة او في جميع المسائل ام لا بد من الاختيار التفصيلي بجعل بنائه على تقليده مع علمه برايه في الوقايع او في الواقعة الخاصة والحق هو الثاني وذلك لاستصحاب التخيير
ولظهور ذهاب المعظم وبه عليه بعض الايات والاخبار الدالة على جواز التقليد لان الحكم بالاول في جميع المسائل مستلزم للعسر والحرج التمسك بقاعدة الاحتياط في اثبات
الاول فاسد لمعارضته بقاعدة الاحتياط في بعض الموارد كما لو صار احد المجتهدين اعلم ولعدم مكافئته للاستصحاب سيما بعد اعتضاده بظهور ذهاب المعظم ثم على فرض
حصول الاطلاع التفصيلي بمعنى انه اطلع على رايه في المسئلة مع جعل بنائه على تقليده فهل يحرم عليه تقليد غيره ام لا بل هو يتحقق بزمان متصل بشروع العمل والحق
هو الثاني للاستصحاب الذي ذكرناه ثم بعد تحقق هذا الان ولزومه في حقه فهل يجب عليه تقليد هذا المجتهد في جميع مسائله مهما امكن ولا يجوز التبعيض ولا بل يكون مخيرا
والحق هو الثاني وذلك للاستصحاب الذي ذكرنا لا يقال الاستصحاب غير جار هنا لان التخيير في السابق ان كان قبل اختياره رايه ولو في مسئلة والعمل بها وكان في حال الانضمام
والجهل بالكل وعدم الاختيار ولو في مسئلة فسلم لكنه ارتفع باختياره وتقليده ولو في مسئلة والعمل بها لارتفاع حال الانضمام وان كان في كل مسئلة في حال الانفراد
فممنوع لجواز مدخلية الانضمام لانا نقول التخيير ثبت لكل واحد في حال الانفراد لا بشرط الانفراد فاذا ارتفع الانفراد لا بشرط الانفراد فاذا ارتفع الانفراد يستصحب التخيير
الثابت في كل في حال الانفراد كما في كل استصحاب ولاصل بقائه ولذهاب المعظم كما صرح به في المنية وغيرها ولقاعدة الاحتياط في بعض الموارد كما لو وجد اعلم منه ولان الحكم
بعدم جواز التبعيض مستلزم للعسر والحرج والمشقة والايات والاخبار الدالة على صحة التقليد لا يقال القول بجواز التبعيض مستلزم للمخالفة القطعية والخروج عن الدين
كما لو قلد في السورة من يرى عدم وجوبها في الصلوة كذلك وفي بعض ابعاض التشهد كذلك وهكذا ولا يبطل الصلوة لانا نقول ثبوت هذا الموضوع اولا ممنوع بناء على

تقليد

تقليد الاعلم الاورع والحي كما سيجيء في بعض الموارد ثانيا منها حصة والقطع بالوجوب في البين ممنوع وثالثا بانه لو لزم ذلك نقول بالمنع من التبعيض بالقدر الذي يلزم معه المخالفة القطعية او الخروج عن الدين لاشتراك التكليف وظهور الاجماع لا يقال يلزمك القول بعدم الجواز لان كل من قال بالجواز قال به مطلقا لانا نقول يمنع ذلك لعدم انصراف كلامهم الى صورة استلزامه الخروج عن الدين او المخالفة القطعية لا يقال يلزم عدم صحة التقليد لو قلنا بعدم التبعيض للعلم بخطاء مجتهد اجتهد في جميع المسائل للعلم العادي بخطائه ولو في مسئلة في جميع هذه المسائل وعدم مطابقة كلها للواقع لانا نقول بثبوته اولا ممنوع وثانيا الفرق موجود لكون ما ذكرنا محصورا دون هذا فيجب الاحتراز على الاول دون الثاني فتدبر ولو عين العامي مذهبا معينا من مجتهد كالشافعي واختاره فهل له الرجوع الى الاخذ بقول عالم من مذهب اخر كالحنفي في مسئلة من المسائل اقوال ثالثها التفصيل بين المسئلة التي اتصل عمله بها وعدمه بالجواز في الثاني دون الاول ورابعها التفصيل بين ما لو وجد الاعلم وغيره وهو على مذهبنا من عدم جواز التقليد في الاصول ظاهر واما على فرض الجواز فالتبعيض مشكل لان التبعيض فيها يوجب الاعتقاد بحقية المذهبين وهو تناقض

لو كان من

الامر الثالث في ان تقليد الاعلم هل يكون واجبا كما هو مقتضى اطلاق كلام المشهور من اصحابنا وبعض العامة او لم يكن واجبا كما عليه اكثر المخالفين وبعض اصحابنا كما نقله في الذكرى من غير تعيين القائل او التفصيل بين المسبوق بالتقليد وغيره كما عليه بعض المتاخرين او التفصيل بين حصول الظن بقول الادون وعدمه كما هو الظاهر من المحقق القمي ره وبعض المتاخرين او التفصيل بين المسبوق وغيره وفي الثاني ايضا التفصيل بين ما لو حصل الظن بقول الميت وعدمه كما سيجيء وتوضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في ان تقليد الاعلم هل يكون واجبا ام لا الثاني في انه على فرض الوجوب هل يكون مشروطا من غير لزوم الفحص او يكون مطلقا حتى يجب الفحص الثالث في بيان معنى الاعلم اما الاول فلا بد من تقسيم لان المقلد اما ان يكون بدويا بمعنى عدم كونه مسبوقا بالتقليد او ثانويا اعني المسبوق والكلام اولا في الاول وهو اما ان يكون قول الادون موافقا للاعلم او مخالفا له والكلام اولا في الثاني ويمكن الاستدلال على وجوبه بوجوه الاول استصحاب اللزوم فيما لو انحصر المجتهد بواحد ثم وجد ادون منه لانه في زمان الانحصار كان تقليده واجبا ثم بعد وجود الادون يكون ارتفاع اللزوم محل الشك والاصل بقاؤه لا يقال الانحصار كان علة فبارتفاعه يرتفع اللزوم تعيينا لانا نقول ارتفاع العلة لا يستلزم ارتفاع الحكم كما في بناء المتغير لكن يمكن القول بالاستلزام هنا ويكشف عن ذلك صحة العكس او وجود المساوي للاجماع على ارتفاع اللزوم ولو لم يكن الاستلزام موجودا لوجب الحكم بالبقاء في صورتين فيكون هو السبب في تعلق الوجوب بالاعلم مع القطع بارتفاع الانحصار لا يجري الاستصحاب الثاني قاعدة الاشتغال للاجماع على جواز تقليده بخلاف الادون فانه محل الشك والاصل يقتضي الاول الثالث اصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج الاعلم بقي الادون تحت الاصل الرابع ان قول الاعلم يكون اقرب الى الواقع دون الادون ويتعين ح بالدليل الرابع لبطلان سائر الاحتمالات الخامس الاجماع المنقول من العميدي منضما الى الشهرة العظيمة على وجوب تقليد الاعلم يفيد الظن بوجوب الرجوع اليه وباعتباره ويتعين ح بالدليل الرابع لبطلان سائر الاحتمالات السادس فهم المناط من الاخبار منها ما رواه الكليني في باب اختلاف الحديث من الكافي في الصحيح عن عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة الى ان قال وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما حكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الاخر قال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابنا فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه فانما الامور ثلثة امر بين رشده الخ ومنها الاخبار الاخر الدالة على اخذ الاعدل والاورع لانه اذا ثبت في الاعدل فيثبت في الاعلم بالاجماع المركب ليس لانه بالعكس والتمسك بهذه الاخبار اما لكونها حجة او لافادتها الظن فيتم بالدليل الرابع ويمكن الجواب عن الحديث اولا بان الرجوع الى الاعلم في الصورة المفروضة لعله مع العلم بالاختلاف بين الادون والاعلم اجماعي ظاهر في الفتوى والحكم والاجماع المركب غير مسلم وثانيا بان ترجيح المرجحات المذكورة انما هو من باب الظن والظن قد يكون في جانب الادون مع انه في الحديثين يكشف عن ذلك المرجحات من اخذ الشهرة وما خالف العامة لعدم كونه وظيفة العامي وفيه ان من قوله ع الحكم الخ ظاهر في نقل المضمون والحكم لا اللفظ فقط مع ظهور المناط يكون اخذ الافقه مناطا لاقربيته صدق المضمون والفتوى الى الواقع وان كان اخذ الاعدل والاورع من حيث اقربية صدق صدور لفظ الحديث ولا باس بذكره ع المرجح في تعارض الحديثين والفتوائين اللذين استنادا من الحديثين وثالثا بمعارضته ببعض الاخبار الدالة على اخذ ما وافق الشهرة والكتاب والاحتياط ومخالفة العامة وقد يكون قول الادون موافقا مع ما ذكر دون الاعلم ويظهر منه ان المرجحات في هذه الاخبار كلها في تعارض الحديثين لا الفتوائين والاجماع المركب غير مسلم لانهم لم يقولوا بوجوب الرجوع الى الاعدل والاورع في الفتوى وقالوا في الاعلم ومن غيره بانها وردت في الحديثين كما ظهر ولا يكون شاملا للمقام ويدل عليه عدم القول بوجوب الرجوع الى الاعدل والاورع في الفتوائين مع ان على فرض تسليم الدلالة وصحة السند غايتها افادة الظن واعتبار هذا الظن ممنوع لكون المسئلة اصولية ولا يكون الظن المطلق فيها حجة لا يقال نتمه بالدليل العقلي لانا نقول الدليل العقلي لا يجري لوجود الدليل الشرعي اعني استصحاب التخيير كما سيجيء السابع بناء العقلاء على متابعة الادون مع امكان متابعة الاعلم ويمكن الاستدلال على عدم وجوب تقليد الاعلم والتسوية بينهما بوجوه الاول استصحاب التخيير فيما كان المجتهد متساويين ثم صار احدهما اعلم او وجد اعلم اخر فان التخيير ثابت في حال التساوي والاصل بقاؤه واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب لا يقال التساوي كان علة وبرفعه يرتفع الحكم لانا نقول يحتمل ان يكون العلة علة لفرض عدم ثبوت وجوب الرجوع الى الاعلم مع ان ارتفاع العلة لا يستلزم ارتفاع الحكم كما مر وهذا الاستصحاب مقدم على الاستصحاب الذي مر في جانب الاعلم العكس جاب اولا لكثرة موارده ما ذكرنا هنا ثانيا وهو من جملة المرجحات وهو ايضا مقدم على اصالة الاشتغال واصالة حرمة العمل بغير العلم كما مر سابقا ولا يكون دليل الرابع جاريا لكون الاستصحاب دليلا شرعيا هو المتعين لعدم دليل على اعتبار الظن في المسائل الاصولية الا ان يجاب بما قلنا بمنع حجيته وتقديمه على القاعدة المنصوصة عما قلنا الثاني الدليل الرابع لان الظن قد يحصل بصحة فتوى الادون اما لعلمه مسامحة او غاية فحصه في المسئلة او لموافقة قوله مع الاعلم الاخر الميت او للشهرة ويتم وجوب الرجوع اليه هنا بالدليل الرابع ويثبت غيره بالاجماع المركب لكن يرد عليه ان وجوب الرجوع الى الادون في غير هذه الصورة منفي بالاجماع بل فيها ظاهرا الا في حق بعض الطلبة ممن حصل له الظن بملاحظة استدلال الطرفين ومع ذلك لا يتم العكس بان دليل الرابع مع وجود الاستصحاب ومع ذلك لا يتم الاجماع المركب مع ان القول بوجوب الرجوع الى الادون في هذه الصورة كان مندرجا فالاصل بعدمه مع انه لو سلم الاصل والاجماع المركب فالترجيح مع الدليل الرابع في جانب الاعلم لكثرة موارده وجريانه من جهتين الثالث الاية من اية النفر والسؤال والبناء وفيها ان الاول وردت في بيان لزوم التفقه والانذار لا في مقام اخذ الاعلم في صورة التعارض كما يرشد به عدم ذكر شرائط المفتي وكذا الثاني والثالث كما لا يخفى مع انه يجب تقييدها ابدا على لزوم الرجوع الى الاعلم الرابع الاخبار منها ما رواه في الوسائل

عن الطبرسي

عن الطبرسي في الاحتجاج عن ابي محمد العسكري ع في قوله تع فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله قال هذا القوم من اليهود الى ان قال فقال رجل للصادق ع ان كان هؤلاء القوم من اليهود لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علماءهم الى ان قال ان عوام اليهود عرفوا علماءهم بالكذب واكل الحرام الى ان قال فلذلك ذمهم وكذلك عوامنا اذا عرفوا من علمائهم الفسق الى ان قال واما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة الى ان قال لا انا لفسقة يتحملون عنا يحرفونه باسره بجهلهم ويضعون الاشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم واخرون يتعمدون الكذب علينا الحديث وجه الاستدلال ان المعصوم ع كان في مقام بيان شرائط المفتي ولو كانت الاعلمية شرطا لذكره فعدم ذكره يكشف عن العدم ومنها ما روي عن ابي خديجة عن ابي عبد الله ع اجعلوا رجلا حكما بينكم قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضيا وفي خبر اخر من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما ومنها رواية عمر بن حنظلة قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث كيف يصنعان قال ينظران من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله تع وهو على حد الشرك لا يقال هذه على خلاف المطلوب ادل باعتبار جمع المضاف وهو عام ليس الا لا يكون الا في الاعلم لانا نقول اولا تحققنا سابقا بان الحمل على العموم فاسد وثانيا بمنع الاسلام وثالثا بمنع الاستلزام وثالثا بمعارضته برواية اخرى من عرف شيئا ومنها رواية احمد بن حاتم عن ابي الحسن ع قال سالته عن من اخذ معالم ديني فكتب ع فهمت ما ذكرت فاعتمد في دينك على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا ومنها خبر اسحق ورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان ع واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله ومنها المروي عن روضة الواعظين قال قال النبي ص من تعلم بابا من العلم عمن يثق به كان افضل من ان يصلي الف ركعة ويجاب عن الاول بضعف السند والدلالة لكونه واردا في مورد حكم اخر وهو اشتراط العدالة وعدم صحة الرجوع الى الكاذب الفاسق لا في مقام تعارض العالمين وكذا الثاني والثالث لانه في مقام اشتراط صحة الرجوع الى العالم دون العامي ولا ينافي وجوب الرجوع الى الاعلم في صورة التعارض مع انهما معارضان بالاخبار التي ذكرنا في جانب الاعلم وهي اقوى لاعتضادها بالشهرة الا ان يقال بانهما في الحديثين كما مر وعن الخامس بعدم صحة السند مع مخالفته للظاهر وللاجماع مع انه ورد في بيان حكم اخر كما مر وكذا عن السادس مع ان كون الادون

ممنوع

موثوقا به من حيث الافتاء مع وجود الاعلم الخامس ان التكليف بالرجوع الى الاعلم موقوف على امكان ترجيح العامي وهو في حقه محال والجواب ولا نمنع المحالية في حق الطلبة واما العوام فيمكن معرفتهم بالسماع والتظافر من المجتهد او الطلبة كما في تشخيص المجتهد مع انه انما يلزم لو قلنا بالوجوب المطلق المستلزم للزوم الفحص السادس ان التكليف بالرجوع الى الاعلم مستلزم للحرج لانه يوجب الفحص عن العلماء بل في البلاد البعيدة لان معرفة كل عالم اعلم وتشخيصه بلا واسطة او بواسطة الطلبة عسر وحرج لكون تشخيصه موقوفا على فهم بعضهم الكل واحاطته فهم بعضهم وهو بلا ريب عسر وفيه اولا انه يلزم لو قلنا بالوجوب المطلق وثانيا بانه لا يكون اصعب من تشخيص المجتهد من غيره سيما لو اكتفينا بالظن في الاعلمية دون الاجتهاد كما سيجيء والحاصل في المقام ان وجوب الرجوع الى الاعلم لو كان لاجل الاقوائية فهي لا تكون كلية وان كان من باب التعبد فلم يكن دليل عليه سيما مطلقا لان المدرك ان كان هو الاجماع فممنوع سيما في هذه المسائل سيما مع وجود المخالف وان كان هو الاستصحاب او الاشتغال فقد عرفت فسادهما من معارضتهما بما هو اقوى ولكن التحقيق ان في البدوي مع عدم كون الظن الشخصي في جانب الادون يتعين تقليد الاعلم لاصالة الحرمة واصالة الاشتغال المعتضدة ببناء العقلاء والشهرة العظيمة والاجماع المنقول ودعوى عدم الخلاف فيه بين اصحابنا وكذا بالظن الشخصي الحاصل من ظهور المناط في مقبولة عمر بن حنظلة كما مر واستصحاب التخيير وان كان بذاته مقدما على اصالة الاشتغال لكنه هنا يكون الامر بالعكس لاعتضادها بما مر سيما ان التساوي والتساقط فيكون العقل قاطعا بلزوم تحصيل البراءة اليقينية سيما مع عدم حكمه بذلك لكن الظن النوعي حاصل باقوائية الوقوع في الاغلب وكذا الظن باعتبار قوله الحاصل من الشهرة العظيمة وغيرها وح يثبت وجوب الرجوع اليه بالدليل الرابع لفرض انتفاء الدليل الشرعي وبطلان سائر الاحتمالات كما هو غير خفي بقي الكلام في صورة حصول الظن الشخصي في جانب الادون وبعدم صحة ما افتى به الاعلم وهذا الظن اما ان يكون ناشيا من الدليل المعتبر كما لو راى تمسك الاعلم بالخبر الموهوم كونه الموثق عند المقلد غير حجة باجتهاده في المسئلة الاصولية بعدم حجية خبر الموثق واما ان يكون من الاسباب التي لم يثبت اعتبارها كما لو راى موافقة الادون لاعلم اخر ميتا او حصل الظن باعتبار قلة مشاغله وغاية وسعه دون الاعلم او حصل الظن باعتبار مسامحة امارة الدليل من الادون على صحة مذهبه فساد ما ذهب اليه الاعلم اما الاول فلا ريب في عدم جواز الرجوع الى الاعلم واما غيره فوجوب الرجوع هنا الى الاعلم في غاية الاشكال لاستصحاب التخيير المعتضد بالدليل العقلي ومنع جريان ما مر في تعيين الاعلم لعدم انصراف كلام المشهور ودعوى نفي الخلاف والاجماع المنقول الى هذه الصورة وكذا بناء العقلاء بل كلامهم بالتعليل بالاقربية في تقديم الاعلم يشعر بعدم كون مرادهم هذه الصورة والتمسك بالاجماع المركب مر وكذا التمسك بالاخبار ايضا مر لما عرفت من كون اعتبار المرجحات من باب الظن لا من باب التعبد والظن هنا في جانب الادون والتمسك بقاعدة الاشتغال ايضا ممنوع لعدم ثبوت كون اخذ قول الاعلم هنا مبرئ للذمة باحد الادلة مع جواز كون التقليد من باب الظن كما يستفاد من كلام بعضهم بتقديم الاوثق والاعلم لاقربية قوله بالواقع وكان الواجب الرجوع الى الادون لا يقال حصول الظن للعامي غير ممكن لانا نقول نرى تحققه بالوجدان سيما عند الطلبة مع ان من جملة المقلدين بعض الطلبة ولا ريب في حصول هذا الظن لهم بعد ملاحظة ادلة الطرفين لا يقال هذا الظن لا يعتنى به لانا نقول لم يثبت دليل على عدم اعتباره مع ان الدليل الرابع موجود على اعتباره حيث بطل سائر الاحتمالات من تحصيل العلم والظن الاجتهادي والاحتياط وهكذا وح يحصل التعارض بين الظن النوعي الحاصل من قول الاعلم لو سلم انصراف اطلاق الاجماع المنقول وغيره مما مر الى هذه الصورة وبين الظن الشخصي الحاصل من قول الادون والعقل حاكم بتقديم الثاني وان لم نقل بتعيينه لعدم ظهور القول بوجوب الرجوع الى الادون حتى في هذه الصورة او شذوذه فنقول بالتخيير لاستصحاب التخيير وعدم شمول ما دل على وجوب الرجوع الى الاعلم والدليل الرابع ايضا لا يجري مع وجود الاستصحاب لكونه دليلا شرعيا ثم ما ذكرنا من وجوب الرجوع الى الاعلم فيما امكن الرجوع اليه بلا واسطة او بواسطة معتبرة من العدلين ورسالة الصحيحة والعدل الواحد واما فيما لا يمكن اصلا او يستلزم العسر والضرر الرجوع اليه او الى واسطة المعتبرة وانحصر الواسطة بالفاسق او مجهول الحال او المخالف او الشياع فالرجوع الى الادون معين للاجماع على عدم قبول قول الفاسق والمخالف والمجهول الحال بخلاف قول الادون لعدم الاجماع على عدم اعتباره مع ان مع عدم الاعتبار او الشك كالشياع واخبارهم لا يحصل الصغرى اعني كونه قول المجتهد الاعلم فلا يجب العمل بخلاف الادون لكونه قول المجتهد ثابتا فيجب العمل به هذا في صورة تخالف الرايين واما مع التوافق فلو قلنا باشتراط تعيين المجتهد فيكون كالسابق من لزوم قول الاعلم في بعض المقامات

واما بناء على عدم اشتراط التعيين كما هو الحق فياخذ الحكم منهما من غير تعيين هذا في غير المسبوق بالتقليد اما المسبوق فيجب البقاء على تقليده لما مر من الوجوه الذكر من
اصالة عدم السقوط فيمن سئل عن احد المجتهدين المتساويين ولم يعمل وصار الاخر اعلم او سئل عن الاعلم ولم يعمل ثم صار ادون ويثبت في غيره بالاجماع المركب الاستصحاب
وغيره من الاجماعات المنقولة بل الاجماع حقيقة على عدم جواز الرجوع عن المجتهد بعد التقليد الا فيما دل الدليل عليه وهو مفقود في غيره موجود اما الشهرة وكلمات الاصحاب
فلعدم اعتبارها واما المقبولة فلظهورها في البدوي ومع ان السؤال متحصل له وجوبه ثانيا موقوف على الدليل وليس واما قاعدة الاحتياط فلعدم جريانها لقول بعضهم بوجوب البقاء واما
الدليل العقلي فلعدم ... مع وجود الدليل الشرعي اعني الاستصحاب ويكون الاستصحاب المعتضد بالوجوه التي مرت وسيجيء في تقليد الميت من وجوب البقاء ان مات مقتضيا لوجوب البقاء
ولا فرق بين العبادات والمعاملات للاجماع المركب لا قرابة بين من كان باقيا على اعتقاده بالاعلمية او رجع صار اعتقاده بكونه ادون او مساويا في السابق وبذلك لما مر في اصالة
البرائة في بحث تخيير البدوي والاستمراري فارجع اما المقام الثاني فمقتضى قاعدة الاشتغال واصالة الحرمة هو الوجوب المطلق ولزوم الفحص لان معه تحصيل القطع بالامتثال بخلافه في
صورة عدم الفحص ولكن مقتضى استصحاب التخيير هو الاشتراط وعدم لزوم الفحص لانه كان مقتضيا للتخيير والقدر المخرج منه هو صورة حصول العلم باعلمية الغير ولكن هذا الاستصحاب
معارض باستصحاب اخر وهو انا نفرض الاعلم في السابق ثم في اللاحق نشك في بقائه على الاعلمية ولا ريب في لزوم الفحص هنا حتى يصح التمسك بالاستصحاب لاصالة حرمة العمل بالا صورة
قبل الفحص واذا ثبت هنا يثبت غيره بظهور الاجماع المركب الا ان يقال بمنع لزوم الفحص في الموضوعات ويمنع الاجماع المركب مع ان الظاهر من القائلين بوجوب الرجوع الى الاعلم
هو الوجوب المطلق ويؤيده الاستقراء لان الغالب في الواجبات هو الوجوب المطلق ويدل على الاشتراط مضافا الى استصحاب التخيير اطلاق الادلة المثبتة للتكاليف فيما كان
اطلاق في البين من عدم الاشتراط بالعلم والقدر الذي ثبت تقييده بالاعلم هو صورة العلم والاصل عدم تقييد الزائد ثم يثبت غيره فيما لم يكن اطلاق في البين بالاجماع
المركب الا ان يمنع بعدم كونها واردة من جهة هذا الحكم لا يقال التقييد الواحد بالاعلم ثابت والشك انما هو بالمعلوم والنفس الامر ولا يصح التمسك باصالة عدم التقييد لو
اريد بها الاصل الاعتباري واما الوارد من الظن والظهور فهو في محل المنع لانا نقول المراد بالاصل هو القاعدة الماخوذة من العرف كما مر غير مرة ويدل عليه ايضا اطلاق الايات
والاخبار من قوله فاسئلوا ولولا نفر الخ ومن حديث من عرف الخ الا ان يمنع لما مر من عدم صحة التمسك بها على الشرع لكن في التاييد لا باس به ويؤيده انه لو كان مطلقا
يلزم العسر والحرج لان فوق كل ذي علم عليم ولا اقل من احتماله فيجب الفحص عن بلاد القريبة والبعيدة والسيرة ايضا على خلافه الا ان يقال بلزوم الفحص في الجملة فلا يلزم العسر وفيه ان
تحديده ايضا عسر وتحديده في الجملة الصادق عليه لم يكن دليل عليه لعدم كون الدليل لفظيا والعقل الحاكم به حاكم حتى يرجع بالدليل كالعقل الا ان يثبت بالسيرة لزومه في الجملة
وعدم الزايد مع ان الفحص الموجب للعلم عسر واما الموجب للظن فلا لموافقته مع قاعدة الاشتغال في اغلب الموارد وان تخلف في بعضها كالظن بها في شخص في مقابل استصحاب
الاعلمية او احتمال كون المقابل اعلم منه فحد به التفحص من الاشخاص من العوام والطلبة مختلف كما لا يخفى ثم بعد الفحص ان حصل العلم الشرعي الناشي من اهل الخبرة بلا واسطة
او مع واسطة العدلين فهو المتبع وان حصل الظن فيجب اخذه ان كان موافقا للقاعدة الاشتغال مع عدم معارضته بدليل شرعي كاستصحاب الاعلمية والا فيعمل به ثم لو قلد وعلم
بعده بعدم كونه اعلم او كونه ادون فيجب البقاء على التقليد لما مر في مسبوق التقليد فتدبر هذا هو المقام الثالث في الاعلم احتمالات الاعلم بحسب القوة والملكة او
اكثر الاستنباط او اكثر الحفظ واكثر التتبع والظاهر كما تم هو الاول وهو كذلك لانه يوجب الظن باقربيته الى الواقع ففي غيرها يكون استصحاب التخيير مقتضيا للتخيير الا فيما حصل
الظن من غيرها باقربيته الواقعية واما جواز الرجوع الى الاعدل والاورع مع التساوي من حيث العلم ففيما كانت الاورعية موجبة لحصول الظن بكونه اكثر تحصلا واقوى فلا
يخلو من قوة لما مر في العلم واما في غيره فلا لاستصحاب التخيير سيما فيما حصل الظن على خلاف الاورع واما في صورة التعارض بين الاعلم والاورع فلو توثق باحد الطرفين فالاحتياط
معه اما مع عدمه فيكون مخيرا للاستصحاب الذي ذكرنا والحاصل مما ذكرنا انه لو حصل الوثوق باحد المجتهدين في حكم الله تعالى نوعا او شخصا فهو المتعين من باب الاحتياط
وفي صورة التعارض يكون الوثوق الشخصي مقدما وفي صورة انتفائهما يكون مخيرا فتدبر هذا تمام الكلام **الامر الرابع** في ان المشافهة هل تكون شرطا لصحة التقليد
ام لا يمكن الاستدلال على اشتراطه بوجوه الاول اصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه المشافهة بقي الباقي تحت الاصل الثاني قاعدة الاحتياط الثالث ظهور الايات
الشرعية كقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ولكن الحق عدم الاشتراط وذلك لوجوه الاول الاجماع القطعي الحاصل من فتوى العلماء بعدم اشتراطه والاجماعات المنقولة
على عدمه الثاني لزوم العسر والحرج على فرض الاشتراط الثالث السيرة القطعية الرابع الادلة الدالة على اعتبار شهادة العدلين في الموضوعات وح فالاصل لا يصح التمسك
بها لكونها من الاصول الفقاهية ينقطع عند وجود الدليل اما الاية فلانها تدل على وجوب السؤال الغير العالم فان حمل على العلم الشرعي فشهادة العدلين والرسالة والعدل الواحد
مما يثبت اعتباره يحصل العلم الشرعي لاشتمال الاية وان حمل على العلم العقلي ففاسد بما مر من الاجماع والسيرة والعسر فلابد من الحمل على الاول مع انه يحصل التعارض بين ما دل
على اعتبار شهادة العدلين والاية والاول اقوى لاعتضاده بالاستقراء وعمل الاصحاب ولزوم العسر والحرج والاجماع والسيرة فيخصص بغيرها او يحمل على العلم الشرعي
ولا فرق بين ما لو تمكن من المشافهة ام لا لعموم الادلة ولكن الاحوط هو الاخذ من المجتهد مشافهة ان امكن سيما فيما كانت الواسطة عدلا واحدا بل لا ينبغي ان يترك كما
اوجبه بعض الافاضل المعاصرين وغيره ثم بعد القول بجواز الواسطة او حصول العلم الوجداني منه فهو المطلوب واما لو لم يفد العلم فلو كانت الواسطة شهادة العدلين
فهي معتبرة لما مضى وقول العادل ايضا كالعدلين بالاجماع ونفي العسر والحرج وسيرة المسلمين والاجماع المنقول من بعض المتاخرين وكذا رسالته بشرط الاعتماد على
صحته وعدم التحريف للاجماع والسيرة والعسر مع انه اقوى من العدل الواحد فيجب الاخذ به واما لو كانت الواسطة فاسقا او مجهول الحال او استفاضة من غير العدل او شهرة
كذلك فلا يخ من وجوه لانه اما ان يمكنه الرجوع الى مجتهد اخر ولو بالواسطة المعتبرة ام لا وعلى الاول فاما ان يكون اعلم او مساويا او ادون وعلى اي منها فاما ان يكون حيا
او ميتا وفي الكل يجب الرجوع اليه لا يجوز الاخذ بقول الفاسق واما فيما كان حيا اعلم او مساويا فواضح واما فيما كان حيا ادون او ميتا ولو كان ادون فلان عدم حجية
قول الفاسق اجماعي الا ما خرج كزوجته في مسائل الحيض والاية تدل عليه ايضا بخلاف اخذ قول الادون والميت لعدم الاجماع على عدم جواز الاخذ منه لما عرفت من الخلاف
في الاعلم وسيجيء في الميت ايضا وكذا مجهول الحال واما الشياع والاشتهار فكذلك لعدم الدليل على حجيته فلا يجوز الاسناد اليه بانه قول المجتهد حتى يجوز العمل به ولو كان ادون
بخلاف الادون والميت ولو بقول عادل لانه يجوز الاسناد بانه قول المجتهد الادون والميت ومع الاختصاص يجب العمل به واما على الثاني اعني عدم امكان الرجوع الى مجتهد

الاخر

الاخر او ايجابه العسر والحرج والضرر ففيما كان له سابق كطهارة ثوبه مع عروض الشك اللاحق فيبقى على ما كان واما في غيره من البدوي فان يمكنه الاحتياط في الشك في المكلف به
او البرائة في الشك في التكليف بان كان مجهوله قليلا او غلب المسائل فيجب عليه العمل بالاحتياط في الاول والبرائة في الثاني واما لو لم يمكنه الاحتياط ولا البرائة لكون مجهوله
كثيرا والاحتياط موجبا للعسر والحرج والبرائة موجبا للخروج عن الدين فيجب العمل بالاشتهار ثم مجهول الحال ثم الفاسق ان افاد كل واحد الظن لانه اقل القبيحين بالنسبة الى الخروج
عن الدين والعسر والحرج الظاهر انه اجماعي ولا فرق فيما ذكرنا من جواز واسطة العدلين ان يسمع الواسطة مشافهة او بتوسط عادل اخر لعموم المدارك بل يثبت دعوى الاجماع الى القاعدة
العلية وادعى بعض المتاخرين ايضا لكن يشترط ثبوت العدالة في الوسايط ولا يكفي حسن الظن بمن اخذ منه العلة للاصل والاجماع المنقول عن بعض المتاخرين بقي الكلام في
تعارض الاسباب المعتبرة كتعارض قول العدل بقول عدل الاخر في نقل فتوى المجتهد الاخر الواحد وغيره يجب الرجوع اليه مشافهة ان امكن والا فالرجوع الى مجتهد اخر اعلم ثم مساو
ثم الميت الاعلم ثم المساوي وان لم يمكنه ما ذكرنا فالرجوع الى الرجحان من عدالة احد العادلين واورعيته وهكذا وان لم يجد الترجيح فيجب الرجوع الى الاصول كما لو لم الحي الادون
او الميت المساوي والرجوع الى الرجحان بين العدلين فانما هو الوثوق بحكم الله ان حصل فيجب الرجوع الى الميت ولو كان ادون ومع فقده فالرجوع الى الاصول كما مر **الامر**
الخامس في انه هل يجوز الفتوى بفتوى المجتهد من عند نفسه من دون نسبته الى المجتهد ام لا وهل يجوز المقلد العمل به بقوله ام لا اما الاول فالحق انه لا يجوز له الا بالقرينة المفهمة
عن كون قوله حاكيا عن مجتهد المخصوص المجتهد الذي يجوز تقليده وان كان غير معين على فرض عدم اشتراط التعيين كما لو كان العوام عالمين بكون عادة هذا الناقل النقل
من فلان المجتهد اما عدم الجواز فلكونه قولا بما لا يعلم والادلة الناهية شاملة له خرج ما لو اشتمل على النسبة بقي الباقي تحت العموم ولكونه تدليسا ولظهور الاجماع واما الجواز مع
القرينة فلوجود المقتضي مما مر على جواز الواسطة وانتفاء المانع لكون القرينة كالتصريح في الافهام فتدبر واما الثاني فكذلك ايضا من جواز التقليد لو علم بكونه ناقلا من مجتهد
مخصوص او من يصح تقليده وان لم يعينه على فرض عدم اشتراط التعيين واما الاول المجتهد فيصح ما لم يحصل العلم بعدم كون فتويه من باب استنباطه واما لو حصل العلم بعدم
كون فتويه من استنباطه فحاله كحال الناقل كما مر وكذا من ياخذ منه فتدبر وللعامة اقوال منها التفصيل بين المطلع وغيره بالجواز في الاول دون الثاني **الامر السادس**
في انه هل يشترط في صحة التقليد حيوة المجتهد فلا يصح تقليد الميت اصلا او لا يشترط او يكون على التفصيل وهذه المسئلة محل الاشكال فاعلم ان المسئلة لا يخ من صور لان
التقليد اما ان يكون بدويا او استمراريا وعلى الاول فاما ان يكون الرجوع الى الحي او الى الواسطة المعتبرة ممكنا من دون لزوم العسر والحرج او يكون الرجوع غيره ممكنا او مستلزما
للعسر والحرج او يكون الرجوع غير ممكن او مستلزما للعسر والحرج على الاول فاما ان يكون الحي او الميت متساويين او مختلفين من حيث الاعلمية والادونية وعلى اي منهما فاما ان يكون
الظن الشخصي في جانب الحي او الميت فاعلم انهم اختلفوا في الجواز مطلقا او العدم كذلك او التفصيل على اقوال قول بعدم الجواز مطلقا وهو مذهب المشهور بين الامامية وقول بالجواز
كالحي وهو منسوب الى اكثر العامة كالامام فخر الرازي وغيره وبعض الامامية كالسيد السند السيد نعمة الله وصاحب المنهاج وبعض المتاخرين وقول بالتفصيل بين الابتدائي والثاني
نسب الى بعض المتاخرين كالسيد السند السيد صدر الدين في شرح الوافية وشاع هذا القول بين متاخري المتاخرين القريبين من عصرنا وقول بالتفصيل بين ما لو وجد الحي وغيره
بالجواز في الثاني دون الاول وحكى هذا عن فخر المحققين انه حكاه عن والده العلامة ره عن الفاضل المقداد في شرح المبادي وعادته الحكية بعد ما قال باشتراط المشافهة
وعدم جواز الرجوع الى الحاكم فالو وجد المجتهد وتمكن منه فهو المطلوب وان لم يمكن فان حكى عن المجتهد الحي تعين الاخذ بقوله وان لم يحصل تعين الاخذ بقوله من كتب الماضين
ونسب هذا الى الشيخ علي بن هلال والشيخ ركن الدين محمد بن علي الجرجاني ومنها التفصيل بين ما حصل الظن الشخصي بفتوى الميت والاعتماد على كونه مجوز الاخذ كالعوام القاصرين
وبين عدمه سواء كان الظن موجودا في الحي او لم يكن بالجواز في الاول دون الثاني لكن الجواز في الاول انما هو في ضمن الوجوب العيني ويظهر هذا من المحقق القمي ره وقول بالتفصيل
بين ما لو كان المجتهد ممن افتى بمنطوق الروايات صريحة او ظاهرة واضحة دون الافراد الخفية واللوازم الغير البينة كالصدوقين وجماعة من القدماء وغيره ممن يعمل بكلها بالجواز في
الاول سواء كان حيا او ميتا نسب هذا الى صاحب الوافية ونسب فيها القول بالجواز الى الصدوق ره حيث قال ايضا ابن بابويه صريح بجواز العمل بمن لا يحضره الفقيه مع انه كثيرا ما
ينقل فتاوى ابيه وهو ظاهر في عمله بقول الميت ونسبه ايضا الى الشيخ الحر وعبارته المنقولة ان كل حكم شرعي ورد به نص خاص جزئي معتمد عليه او اصل لحكم كلي ويمكن ان يفهم منه حكم
جزئي كل من كان له ذوق مستقيم فهو واجب الاتباع سواء كان المفتي بذلك حيا او ميتا اذ لا تاثير للموت والحيوة في ذلك وهو الظاهر من الفاضل القاساني وغيره من بعض الاخباريين
وربما يمكن استفادة تفصيل اخر من بعض شرح الجعفرية بعد اختياره عدم الجواز قال في مقام الايراد على المفصل بين ما وجد الحي وغيره لا يخفى ان بعد ما قام الدليل على ان الميت
لا قول له لم يجز العمل بقوله مطلقا والا جاز تفصيل اخر بين الميت الاعلم وغيره لان بعد ملاحظة ادعاء عدم الخلاف في المسئلة السابقة في وجوب تقليد الاعلم الا لزم التفصيل هنا
اما المانعين من العمل بقول الميت فلهم وجوه الاول اصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج الحي بالاجماع واما الميت فلم يكن دليل على خروجه فبقي تحت الاصل وفيه اولا ان خروج
الحي في المسبوق ممنوع لذهاب كثير الى وجوب البقاء وحرمة التقليد لو من الحي الاعلم وثانيا ان التقليد خرج عن تحت الاصل المقتضي للاجتهاد على كل مكلف بالاجماع وهو
مجمل الجواز كون المخرج هو المجتهد الاعلم سواء كان حيا او ميتا او المجتهد الموثوق به الذي كان معه الظن الشخصي حيا كان او ميتا او المجتهد الحي مطلقا هذا في غير المسبوق
واما المسبوق فيحتمل كونه كغير المسبوق ويحتمل كونه خارجا عن تحت الاصل ولا يجوز معه تقليد اخر والقدر المتيقن هو غير المسبوق الحي الاعلم الذي كان موثوقا به والظن الشخصي
معه هذا لا يكفي في دفع المحذور الذي ورد على وجوب الاجتهاد العيني على كل مكلف فيجب المتعدي وهو مجمل كما مر لعدم الدليل على كل واحد بعينه لا من الاجماع ولا من الكتاب
ولا السنة ولا العقل اما الاجماع فلكون كل منها خلافية واما الكتاب فلقوله فاسئلوا فانه وان كان ظاهرا في المشافهة المستلزمة للحيوة لكنه خلاف الاجماع كما مر من جواز
الواسطة واما السنة فسيجيء من بعض الاستدلال ببعض الاخبار على الحي والاعلم وفساده واما العقل فلانه فيما كان له دليل شرعي كالاستصحاب وغيره يحكم من باب التبعية كالمسبوق
وفيما لم يكن دليله شرعي يحكم بالظن الاقوى فيجب اخذه بدليل الرابع لبطلان سائر الاحتمالات لا لكون الظن حجة بل الظن يحدث للصغرى اعني هذا مظنون والاخر موهوم
مرجوح وح يجري دليل الرابع وينحصر باخذ المظنون والراجح نوعا او شخصا كالاعلم مع كون الظن الشخصي معه او واحدهما في غير مقام التعارض اما النوعي فقط كالمساوي مع
الميت فلظهور الاجماع على اعتباره واما الشخصي فقط كالاعلم الميت فيما كان الظن الشخصي معه وفي مقام التعارض الظن الشخصي كالاعلم الحي مع الميت فيما كان الظن مع الميت
فلعدم الدليل كما مر على وجوب الرجوع الى الحي مطلقا او الاعلم كذلك لان غاية ما يمكن ادعاؤه الشهرة والاجماع المنقول وعدم نهوضهما الى المقام ممنوع وعلى فرض التسليم لا نسلم انه يحصل التعارض

بين

في تقليد الميت

باتيان ما امكن

دون الثاني فمن سمع كان حيا او ميتا

[illegible]

بين القائلين بالإجماع المنقول على وجوب الرجوع إلى الميت والنسبة عموم من وجه ولا ترجيح حتى يكون الترجيح مع الثاني لكن غاية إفادة الظن المشكوك الحجية في هذه المسئلة الأصولية
فلا يكون دليلا واللازم الرجوع إلى حكم العقل الحاكم بأخذ الظن الأقوى في المسئلة الفرعية وهو قد يكون مع الميت كما مر لا يقال بعد انسداد باب العلم في الأغلب يثبت حجية الظن
سواء كان في الأصول أو في الفروع لأنا نقول انسداد باب العلم في الأصول ممنوع وفي الفروع مسلم وحجية الظن المطلق في الفروع لأجل انسداد باب العلم فيه لا يستلزم حجيته في الأصول
كما حقق في حجية المظنة من أن القدر المتيقن هو الظن بالحكم لا الظن في الطريق إلا ما ثبت حجيته وثالثا بأن هذا الأصل إنما المسبوق على فرض غمض العين عن الإيراد الأول معارض بالأصول
لحصول السؤال ثانيا حتى تثبت بالدليل والاستصحاب بعينه واللزوم والصحة والحكم الفرعي المستقر في ذمته سابقا وفي البدل أيضا كل واحد منها فيما فرض أنهما مقدمان أما الأول
فلكون الأولوية لا تثبت السؤال بل هو اجتهادي وأما الاستصحاب فلما مر غير مرة أن المقلد سئل عن المجتهد حال حيوته ولم يعمل حتى مات فأصالة عدم لزوم السؤال ثانيا يقتضي
جواز العمل بما سئل وأجاز عنه وإذا ثبت في ذلك يثبت في غيره فيما لم يسئل بالإجماع المركب ثانيهما استصحاب التخيير فيما كان المجتهدان متساويين فلا ريب أن المقلد كان مخيرا
أخذ بأيهما شاء منه ومخيرا في أخذ مستنبطات ورسالته وكان حجة وصحيحا له ثم مات أحدهما فالأصل بقاء التخيير وثبت جواز الرجوع إلى الميت في غيره بالإجماع المركب هذان الأصلان
مقدمان على أصالة الحرمة العمل بما وراء العلم وأصالة الاشتغال لما مر ومنع هذا الاستصحاب لعدم حجيته رأسا أو لعدم حجيته في الشك في المقتضي وهو منه أو لعدم حجيته في خلاف الإجماع
وهو منه لكون تخيير المقلد ثابتا بالإجماع أو لعدم جريانه لانتفاء موضوعه أعني الحيوة بكونها جزء للموضوع أو شرطا له لكن في الأصلين نظر أما الأول فلأن السؤال إما أن يكون
من الأدون أو من المساوي أو الأعلم وفي الأول لجواز السؤال عنه أو لا ممنوع لظهور الإجماع على وجوب السؤال من الأعلم وثانيا بأنه ما لم يتحقق الملزوم من الاختيار المتصل بالعمل أو العمل
يكون التخيير وجواز السؤال ممن لم يسئل ثابتا للإجماع على جواز السؤال ممن لم يسئل فلا يسقط لوجوب التخيير الثابت من الآية بالنسبة إلى أفراد أهل العلم وفي الثاني أنه لا
يجوز السؤال ما لم يتحقق الملزم وفي الثالث على فرض وجوب تقليد الأعلم إن كان مختصا بالفرد فبعد الموت الأصل بقاء الوجوب عدم لزوم السؤال بل عدم جوازه لكن يرد
عليه أولا بأنه كان للأعلمية لما كان مرجحا في تقليد الأعلم ولذا لو وجد أعلم آخر أو صار الأدون مساويا يجوز السؤال عنه قبل العمل وإن لم يمت فكيف بالموت بل في الموت يجب السؤال لما
دل على وجوب الرجوع إلى الحي الأعلم ثانيا بأنه لا فرق بين السؤال والعمل لأنه في صورة عدم كان اللازم عليه بعد وجوب السؤال عنه والأصل بقائه بعد موته إلا أن يفرض فيمن
بلغ بعد الموت لعدم جريان الاستصحاب فيه لكن لم يكن دليل على رجوعه إلى الحي الأدون لما سنذكر إن لم يكن منحصرا بالفرد وقبل العمل لا يسقط السؤال عن الآخر وإن بقي على حيوته وهو
مفاد استصحاب التخيير ولا يكون دليلا آخر لا يبقى بالنسبة إلى الأدون كان الواجب عليه السؤال عن الأعلم وحرمته بالنسبة إلى الأدون وبعد السؤال يسقط وإن مات للاستصحاب ويثبت حرمته
الرجوع إلى الأدون وفيمن بلغ بعد موت الأعلم بالإجماع المركب لا نقول هذا مختص بما بقي الأدون على الأدونية بعد موت الأعلم لما مر في استصحاب التخيير وفيما بقي على الأدونية
لم يكن دليل على وجوب رجوع من بلغ إلى الحي الأدون حتى يتم غيره مما ذكرنا بالإجماع المركب لعدم جريان قاعدة الاشتغال وأصالة الحرمة لاحتمال كون الواجب الرجوع إلى الأدون الحي أو الأعلم
الميت مع أن الاستصحاب مقدم وكذا آية السؤال المار فيه أن المراد هو الرجوع إليه ولو بواسطة كرسالته لا خصوص السؤال المستلزم للحيوة وأما الثاني فلأن استصحاب التخيير يقتضي جواز
الرجوع إلى الميت فيما كانا متساويين من حيث الأعلمية والأدونية بدوا سواء بقي من مات على التساوي أو صار أدون أو أعلم وهو في الثاني خلاف الإجماع ظاهرا
وفي الأولين والثاني على فرض عدم كونه خلاف الإجماع معارض بالأصول الثلثة فيما كان الحي أعلم بدوا وكان الواجب الرجوع إليه دون الآخر بقي على الأعلمية أو صار مساويا أو
أدون ولو لم يكن الترجيح معنا لعدم الأصول الثلثة مخالفا للإجماع بخلاف استصحاب التخيير لم يكن الترجيح معه حتى يبقى الأصلان سليمين عن المعارض ومعارضته فيما كان الميت أعلم
بدوا بأن كان اللازم الرجوع إليه والأصل بقائه بعد الموت بقي على الأعلمية أو صار مساويا أو أدون فاسد لكون هذا خلاف الإجماع في الأخير لجواز الرجوع إلى الحي فيما بعد
حصول الملزوم من العمل أو الاختيار المتصل به ووجوب الرجوع في الأخيرين مع أنه خلاف الإجماع ظاهرا بقيد أنه من حيث الأعلمية ولا يستلزم جواز الرجوع إلى الميت
فيما جوازه في غيرهما فتدبر ومنع استصحاب التخيير لعدم حجية الاستصحاب رأسا أو لعدم حجيته في الشك في المقتضي وهو منه أو لعدم حجيته في خلاف الإجماع وهو منه لكون تخيير المقلد
ثابتا بالإجماع أو لعدم جريانه لانتفاء موضوعه أعني الحيوة بكونها جزء للموضوع أو شرطا له أو لانتفاء الاعتقاد لكونه حالا في البدن ويتلاشى بتلاشيه أو باعتبار رجوعه
لا طلاقه على خطائه كما يشهد به قوله عليه السلام الناس نيام وإذا ماتوا انتبهوا فيكون كالمجتهد الذي رجع وبمنع حجيته لكونه تعليقيا أو باعتبار منع المستصحب أعني كون القدر المتيقن
من الجواز هو الجواز بالنسبة إلى الأعمال في زمان حيوته أو باعتبار معارضته بقاعدة الاحتياط وهي مقدمة لاعتضادها بالشهرة والإجماعات المنقولة فكلها فاسدة لا يصدر
ممن له بصيرة في الفن أما الأول والثاني والثالث فقد مر حجيته في الاستصحاب وأما الرابع فلأن الحيوة لم يثبت جزئيتها ولا شرطيتها بأحد من الأدلة لا من الإجماع لكون المسئلة
أعني تقليد الميت خلافية ولا من الكتاب من قوله تعالى فاسئلوا للإجماع على عدم اشتراط المشافهة وقد مر في السابق عدم دلالته عليه مع أنا نفرض فيمن سئل عن المجتهد في زمان
حيوتهما وثبت التخيير في حقه ثم قبل العمل مات أحدهما وكذا بالنسبة إلى رسالتهما كان مخيرا في أخذ أيهما شاء وإذن الاستصحاب يقتضي بقاء التخيير وإذا ثبت الجواز في ذلك يثبت في
غيره ممن لم يأخذ بالإجماع المركب لا من السنة ولا من العقل غاية ما في الباب أن التخيير في الرجوع إلى المستنبطات ثبت في هذا الحال وقاعدة الاحتياط في التقليد البدوي كما بالنسبة
إلى من بلغ حد البلوغ وإن اقتضت وجوب الرجوع إلى الحي المستجمع للشرائط إلا أن الشرطية بل لاحتمال كون الحيوة شرطا لتعلق الحكم أو للموضوع ومع ذلك معارض باستصحاب التخيير
الناف للشرطية ويكون الاستصحاب مقدما كما مر غير مرة وأما الخامس فلأن الاعتقاد حال في نفس الناطقة لأن الإدراكات إنما هي من صفات النفس لا من الجسم وهو قائم بها لا حال
فيها ولا ريب أن المحل أعني النفس الناطقة لا تنعدم بانهدام الجسم والهيكل المحسوس كما يشهد به بعض الأدلة كقوله خلقتم للبقاء لا للفناء وكذا الأخبار الدالة على أن من مات
بين المحصل بحبل الله تعالى لم يكن كما يعلمه في القبر ونتوسع الأخبار الدالة على كون علماء الأمة كأنبياء بني إسرائيل ولا ريب في بقائهم وحجية قولهم فكذلك قول العلماء والأخبار الدالة
على كون مدادهم دماء الشهداء وكونهم كالشهداء ولا ريب في كون الشهيد حيا كما تدل عليه الآية ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء عند ربهم الخ ولو سلم عدم الدليل
على بقائها لم يكن دليل على انعدامها والأصل بقاؤها مع أن على فرض تسليم انتفاء الاعتقادات يمنع كونها جزء الموضوع بل هو علة لتعلق الحكم ولا يستلزم زوالها زواله كما مر كيف ولو
كان كذلك لزم وجوب الرجوع لمن عمل بقول المجتهد ثم زال عنه القوة الاستنباطية وأما السادس فلا يمنع خطائه وبمنع علمنا باطلاعه على خطائه وثانيا نفرض الكلام في المجتهد
الذي اجتهد في المسائل القليلة كالعشرة وثبت للمقلد جواز الأخذ منه فيها ولا ريب في عدم العلم بخطائه في هذه الصور القليلة بجواز كون ظنونه القليلة مطابقة للواقع

وبمنع علمه بخطائه صح

نعم

نعم في المجتهد الذي استنبط المسائل الكثيرة مطابقة جميع ظنونه بعيدة وأما فيما ذكرنا فلم تكن بعيدة وح يكون الاستصحاب جاريا من غير معارض وإذا ثبت في ذلك يثبت في غيره
بالإجماع المركب وثالثا بالنقض وفرض الكلام في المجتهد الذي تلمذ ثم ذهب إلى البلاد النائية مع علمه بتجديد نظره ورجوعه عن بعض المسائل أو شك فيه مع عدم إمكان وصوله إليه
ويلزم على ما ذكره لزوم رجوعه عنه وأيضا نفرض الكلام في المجتهد الحي الذي استنبط أغلب المسائل وعمره بعده ستين سنة مثلا ثم جدد النظر ولا ريب في بعد عدم رجوعه ولو
في مسائل قليلة واللازم من كلام المانع عدم جواز البقاء على تقليد هذا المجتهد وعدم جواز الرجوع إلى مستنبطاته السابقة وهو خلاف الإجماع والضرورة وغيرهما والجواب
الحلي رابعا بالحل بعد تسليم علمنا برجوعه واطلاعه على خطائه وهو أن غايته يصير من باب شبهة القليل في الكثير ولا يجب الاجتناب لا يقال بعد الموت تكون لهم حالة شهودية
ولا تكون علمهم بالأشياء هو العلم الحاصل من الأدلة الظنية ولا ريب في الموضوع كان هو الثاني لا الأول وهو منتف هنا لأنا نقول مع أنه ممنوع مدفوع أولا بالنقض بالمجتهد الذي
جدد النظر عن ظنونه وصار مظنونه معلومه له بأحد الأسباب لتغير الموضوع وثانيا بالحل وهو أن كيفية الاستنباط لم تكن موضوعا ولا جزء للموضوع بل هو علة للحكم وارتفاعها
لا يستلزم ارتفاعه كما مر غير مرة وأما السابع فلأنا قد حققنا في الاستصحاب من كونه حجة سواء كان تعليقيا أو تنجيزيا بشرط تحقق المعلق عليه في الأول وهو هنا موجود
لأن التخيير قد ثبت للمقلد إن حصل الاحتياج مع أنا نمنع كونه تعليقيا في جميع الصور منها ما تقدم فيما لو أخذ لأجل الاحتياج ثم مات وأما الثامن فقد مر الجواب عنه في أصالة البراءة
في مبحث التخيير مع أنه يمنع كون التقليد هو تطبيق العمل بل هو أخذ قول الغير والاختيار المتصل بالعمل كما مر مع أن العمل شيء واحد عرفا كما مر وأما الاعتضاد بالشهرة والإجماعات
المنقولة فلا معارضة هذه الشهرة في المسئلة الأصولية أعني عدم اعتبار قول الميت بالشهرة في المسئلة الفرعية في بعض الموارد وذلك كما لو عرض الحي يجب خلاف
المشهور في المسائل الخاصة وبعد التعارض لو لم يكن الظن الشخصي مقدما لا يكون النوعي كذلك فإذن تساويا وتساقطا ويكون الاستصحاب مقدما على قاعدة الاحتياط
وثانيا بأن التمسك بالشهرة على عدم اعتبار قول الأموات مطلقا بعدم القول لهم يقتضي عدم اعتبار هذه الشهرة لكونها من الأموات لأنه لو كان لهم قول فكلامهم فاسد استيجاب
وإن لم يكن لهم قول فالتمسك به أيضا فاسد فيلزم من التمسك به عدم صحة التمسك به وثالثا يمنع كونها حجة لعدم حجيتها وقاعدة أصالة الحرمة تعليقية ما لم يكن دليل ولا
دليل كما مر لا يقال أن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب آخر وهو استصحاب وجوب الرجوع إلى الحي فيما لو كان الحي أعلم من الميت وعلى أصالته في زمانه وكان الواجب على المكلف الرجوع
إليه دون الميت ثم صار أدون من الميت والأصل بقاء الوجوب وإذا ثبت ذلك يثبت في غيره بالإجماع المركب لأنا نقول إنه معارض بالمثل وهو فيما كان الحي في زمانه أعلم وكان
الرجوع إليه لازما دون سائر الأحياء ثم صار ميتا والأصل بقاء وجوب الرجوع إليه دون الميت الأدون وإذا ثبت في ذلك يثبت في غيره بالإجماع المركب وح يحصل التعارض ويكون
الاستصحاب الذي ذكرنا سليما عن المعارض مع أنه سلمنا تقديمه كون الميت باقيا تحت الأصل لكنه يتم فيما لو وجد الحي مع عدم كون الرجوع إليه ولو بواسطة المعتبرة مستلزما للعسر
وأما معه فلا يتم لوجوب الرجوع إلى الميت لضرورة ثبوت التكليف وكون تحقق الامتثال العمل بقول الميت لكون الأول مستلزما للخروج عن الدين والهرج والمرج والضرورة
قائمة على بطلانه وحرمة العمل بقول الميت لم يثبت بدليل قاطع في أصله فكيف بهذا والاحتياط باطل لما يخل بالأحكام ويتعين العمل بالظن الحاصل من الميت لأنه مقدم على الظن
الحاصل من القياسات لكون حرمتها ضرورية وإجماعية دون الأول وكذا فيما لم يكن الواسطة من الحي معتبرة كالفاسق والمجهول الحال بل الشياع كما مر مع عدم تمكن الرجوع إلى
العادل وذلك لكون الرجوع إلى الفاسق حرمته ثابتا بالإجماع بخلاف قول الميت لأن غاية الشهرة الفاسدة كما عرفت وإطلاق الإجماع المنقول غير منصرف إلى المقام ولا ريب
أن الثاني متعين لكونه أقل القبيحين هذا في غير المسبوق وأما المسبوق فلا يجري أصالة الحرمة قطعا وكذا قاعدة الاشتغال لكون نهاية يرجع إلى وجوب البقاء وذهاب بعض آخر إلى
وجوب الرجوع وذهاب بعض إلى التخيير وح لا يكون الرجوع إلى الحي علما ومبرئا للذمة لاحتمال وجوب البقاء واستصحاب اللزوم والصحة والحجية والحكم المستقر في ذمته بعد التقليد
والعمل يجري ويجب بالاستصحاب لو كان البناء على اعتباره كما هو الحق وبناء على عدم اعتباره يكون العمل بالظن الشخصي إن كان في التخيير فيما لم يكن الثاني قاعدة الاشتغال وهي أن
قول الحي مبرئ للذمة بخلاف قول الميت فيجب الأول لوجوب تحصيل القطع بالامتثال والجواب هو الجواب عن أصالة البراءة بعينه ثم أما الثالث الآية الشريفة فاسئلوا أهل الذكر إن
كنتم لا تعلمون وجه الاستدلال ظاهر لظهورها في اشتراط المشافهة وهي في الميت منتفية والجواب أن إرادة المشافهة منها ممنوعة كما مر ومعه ينتفي لزوم العمل بقول الحي لكون دلالتها
عليه من باب الالتزام وهو موقوف على اعتبار الملزوم وثانيا بمخالفتها للأدلة الدالة على عدم اشتراطها وكفاية العلم الشرعي كما مر وهو هنا حاصل باستصحاب جواز الرجوع إلى مستنبطاته
الثابت في حال حيوته وثالثا بأنا نفرض الكلام فيمن أخذ المسائل من الحي للعمل ولم يحصل العمل منه ثم مات المجتهد فيكون مقتضى الآية عدم وجوب السؤال لسقوط الأمر وكونه عالما وإذا
ثبت الجواز في ذلك يثبت في غيره بالإجماع المركب الرابع ما رواه ابن السراج علي بن محبوب أنه سئل عن المعصوم يبقى الأرض بلا عالم حي ظاهر يفزع إليه الناس في حلالهم وحرامهم قال ع إذا لا يعبد الله
وجه الاستدلال أن بعد تعذر الحقيقة أقرب المجازات هو الصحة فيستفاد من الحديث أنه لا يصح العبادة بلا عالم حي فيكون مفهومه حينئذ أن صحة العبادة مشروطة بوجود الحي فيخرج صورة
عدم إمكانه بقي الباقي تحت الإطلاق والجواب أولا بأن الظاهر أن المراد بالعالم هو الإمام ع كما يدل عليه خبر آخر بلا عالم حي ظاهر منكم وثانيا سلمنا شموله لكل عالم لكن لا يصح الاستدلال
به أولا فلأنه يقتضي صحة العبادة على الحي مطلقا وبدونه لا يكون صحيحة ولا يجوز الرجوع إلى الميت وهو خلاف الإجماع للإجماع والعقل والضرورة على أن مع عدم إمكان
الرجوع إلى الحي أو استلزامه العسر أو الضرر يجب الرجوع إلى الميت وتكون صحيحة وثانيا بأن بعد تعذر الحقيقة لا بد من التصرف ولا ارتكاب المجاز وهو أمور نفي الوجوب إما تكوينا
وإما أو نفي الصحة أو الكمال أو من باب الغلبة مبالغة وتأكيدا أعني بعد عدم وجود العالم الذي يعظ الناس وينصحهم ويأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر فلا تحقق العبادة غالبا
لغلبة الشقاوة والنفس الأمارة لأنه مع وجود العالم الحي والمواعظ والنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والسياسات تترك لكثير الواجبات كالمسائل وغيرها من أغلب
العبادات وكذا إتيان المحرمات فكيف لو انتفت هذه الأمور والثلثة الأول خلاف الإجماع للإجماع والعقل القاطع بثبوت التكليف لو فرض انتفاء العالم الحي ووجوب إتيانها بالأمور
الأموات وصحتها على فرض إتيانها بالشرائط وإذا كان المنطوق مقتضى الحمل على عدم الصحة مخالفا للإجماع فينتفي التمسك بالمفهوم وأما الحمل على الأخير كما هو المتبادر في العرف مبالغة المستعمل
المرهب على وجود العالم فلا يكون دالا على كون الصحة مشروطة بوجوده وكذا الحمل على نفي الكمال الخامس بعض الأخبار الدالة على الرجوع في معالم الدين إلى يونس بن عبد الرحمن
وزرارة ومحمد بن مسلم وأمثالهم ولو جاز الرجوع إلى الميت فلا شك في أن الأصول الصادرة من بعض الرواة الأموات كانت موجودة ولما أمر ع بالأحياء بالأمر الظاهر في الوجوب العيني
والجواب أنه من قبيل حكايات الأحوال لجواز كون الأمر بالرجوع إلى الأشخاص الخاصة إنما كان لكونهم أعلم أو لكون أسباب الاختلال من التقية وغيرها في الروايات مما لا يخفى

والجواز

ولجواز عدم تمكن السائلين الى فهم اصول الاموات وعدم وجودها عندهم واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال مع انا نقطع بان الحي في زماننا لا يكون مختصرا بنوع
مع ان الامر ظاهر في الوجوب العيني وهو فاسد بناء ان الاجماع على التعبد فلابد من الصرف الى الوجوب التخييري او لاجل خصوصيات خارجية من الاعلمية وغيرها مما ذكرنا فتدبر
الثاني ان تقليد الميت اما ان يكون بتقليد الميت او الحي وعلى الاول يلزم الدور وعلى الثاني لا ثمرة له مع وجود الحي والجواب اولا بانا نختار الشق الاول ولا يكون دورا
لانا الاخذ من الميت في جواز تقليد الميت في الفروع لا يكون من باب التقليد حتى يلزم الدور بل قد يكون من باب الاعتماد وقد يكون من باب الانحصار بالميت وقد يكون
من باب الاجماع الحاصل من قولهم وقد يكون من باب الظن الاقوى الحاصل من قولهم حيث لا دليل ولو حاصلا فلا يلزم الدور وثانيا بانا نختار الشق الثاني ونمنع لا ثمرة له مع
بان هما موجودة بملاء ما بين الارض والسماء لانه يقلد الحي في المسئلة الواحدة الاصولية ويقلد الميت في الفروع المتكثرة ويرفع عنه الصعوبة والعسر مع انه لو اخذ من الميت
ح تكون عباداته صحيحة وعلى فرض عدم الجواز يلزمه الرجوع الى الحي في المسائل الفرعية المتكثرة ولو اخذ من الميت ولو في مسئلة يكون جاهلا في عبادته وثالثا بمنع الحصر
لجواز اخذ بعض كالطلبة بدليل اخر في المسئلة وبالاستصحاب في البدوي باستصحاب التخيير واصالة عدم الشرط لكمال السابع السيرة المتحققة من بدو الشريعة الى الان والجواب بان عمل
العوام انما نشاء من عدم تمكنهم الى فهم كتب الاموات وليست المسئلة بديهية فيضطرون الى الرجوع والسؤال في الجواز والعدم ورجوعهم اما على نفس المجتهد او المقلد له وقد يجاب
تقليد الميت فيتبعه مادام يرجع الى الحي فهذه السيرة انما تكون بعد السؤال الغالب لما قالوا بتحريمه فاستمر طريقة الغالب عليه وهذا في الحقيقة يرجع الى فتوى العلماء نعم لو كان بناؤهم
على الرجوع الى الحي في المسائل الفرعية من باب الجبلية الذاتية فهو حجة ولكن في المقام كلا الثامن انه اما ان يكون للمجتهد قول بعد موته اولا وعلى الثاني فالامر واضح وعلى الاول فاما
ان يكون قولهم معتبرا ام لا وعلى الثاني فالامر واضح وعلى الاول يلزم من اعتبار قولهم عدم جواز تقليدهم لانهم قالوا بعدم جواز تقليد الميت مع ان الميت لو قال في زمان حيوته لا
يجوز تقليدي بعد مماتي فالعامل بقوله بعد مماته لو سئل الله تعالى عنه فكيف يمكنه الجواب بان عملت على قوله والجواب عن الاول فاولا بانا نختار عدم القول المعتبر له فلا يضر الاعتماد على
هذا القول ضرورة وح يسقط الاستدلال بقوله على عدم جواز رجوع الى الاموات بل اللازم الرجوع الى مدرك الحي ان كان وان لم يكن فالظن الحاصل من قول الاموات في الفروع لان نفي
القول المعتبر منهم لا يستلزم نفي الظن من قولهم في زمان الاستنباط في حال حيوتهم وهو قد يوجب العمل الظن به بالدليل الرابع للانحصار فيما لم يكن دليل الضرورة وبقاء التكليف فلا
يلزم من عدم اعتبارهم عدم اعتباره وعدم جواز اخذه مط وثانيا بانا نختار ان قولهم معتبر في الفروع لا في الاصول ولا يلزم ح عدم جواز الرجوع اليهم في الفروع وثالثا سلمنا اعتباره
فيها ولكن ح نقول انهم بعدم الجواز قول لهم ونضمه وفتويهم في المسائل الفرعية ايضا قول لهم وترجيح احدهما على الاخر ليس الا التحكم بل المرجح هو الدليل الاخر وهو قد يوجب الرجوع
اليه من استصحاب التخيير واصالة عدم وجوب السؤال كان سئل او اخذ قول الحي ان جوز او الانحصار بالميت في الفروع كما مر عن الاخير او لا نفرض تقليد الميت الذي قال في زمان
حيوته بجواز تقليده واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب وثانيا بانا نفرض تقليد الميت في المسائل الفرعية بتقليد الحي في هذه المسئلة الاصولية او بانحصار في الاعلم
وثالثا بانا نجوزه في الفرع بدليل اخر كما مر لا يستلزم حجية قوله في الاصول وح يجيب بانه على لا يكون بقولك بل بهذا الدليل التاسع ما ذكره شيخنا الشهيد حيث قال لو جاز
للزم الزام شنيع وهو انه لو كان الميت اعلم للزم القول بوجوب الرجوع اليه وهذا خلاف الاجماع واجاب عنه السيد السند السيد نعمة الله اولا بمنع الالزام لمن يرى التسوية بين الاعلم
وغيره وثانيا بتسليمه ومنع كونه مخالفا للاجماع بل تكون المناط في التقليد عنده الاعتماد على الظن او الاعلمية وان حصل من قول الميت وثالثا بانا نقول لا يلزم من ذلك القول
بوجوب الرجوع لان الرجوع الى الاعلم لا دام عينا اما لاصل الاشتغال او لكونه مفيدا للظن بالحكم الفرعي وهذا الظن يجب العمل به بحكم العقل فيما لم يكن دليل شرعي او من باب
الظن بالاعتبار الظهور الاجماع وهو ممنوع اذ يجري الاصل مع عدم المعارض وفي المقام ليس كذلك لانتفاء اصل الاشتغال بالنسبة الى الميت وكذا الثاني لانه قد يكون مع الميت
وكذا الثالث لعدم اعتبار الظن الحاصل من الاجماعات المنقولة على عدم اعتبار قول الميت وبعد التعارض وعدم الترجيح يكون لا نمنع القول بالتخيير لبطلان ما سواه او الوجوب
الرجوع معا مرجحة فيما لم يكن دليل شرعي وهو موجود في المقام وهو استصحاب التخيير كما مر ورابعا بان الوجوب ان كان مخالفا للاجماع فيبطل القول بالوجوب لم يثبت منه وجوب
الرجوع الى الحي واذن للادلة التخيير لما مر وان لم يكن اجماع فلا ضير فيه العاشر جملة من العبارات الظاهرة في دعوى الاجماع منها ما ذكره الشهيد في الذكرى وهل يجوز العمل بالرواية عن
الميت ظاهر العلماء المنع منه محتجين بانه لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه ميتا فان الاجماع جعله اتفاق الكل واذا كان للميت قول مع مخالفة لقول الاحياء فلا يكون اتفاق
كل الا قول لغا انعقاد الاتفاق على خلافه يدل على عدم قول له ومنها ما عن صاحب المعالم انه قال وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف
من اجازه ثم ذكر دليل الاستدلال لعدم الثمرة في جواز تقليد الميت كما مر في الوجه السابع فارجع قال وان كان حيا فاتباعه فيها لازم والعمل بفتاوي الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق
علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود الحي وقال في ذيل كلامه في موضع اخر فيحتاج اتباع الظن الحاصل من تقليد الميت الى حجة ودليل قاطع وكيف يتصور وجوده ولا
نعرف من علمائنا الماضين قائلا بذلك ولا عاملا به ومنها ما عن الفاضل المدقق الشهير بالداماد في تعليقاته على العبارات الشافية من المذكرة حيث قال التقليد وجوزه
بعضهم عني بعضا من العلماء العامة على ما في كتب الاصول فانا لا نعرف الى الان مخالفا في ذلك من اصحابنا ومنها ما عن السيد السند السيد هيكل حشره الله تعالى مع اجداده
في درجاتهم في المصباح ان القول بالجواز انما هو لبعض العامة بناء على اصولهم الفاسدة واما الاصحاب فمذهبهم المنع كما نص عليه غير واحد ومنها ما عن شيخنا الشيخ حسين
والد شيخنا البهائي نور الله ضريحهما في شرح الالفية حيث قال واللام في المجتهد للعهد الذكري ففيه ايماء الى اشتراط كونه حيا وعليه اصحابنا ومنها ما عن المحقق الثاني في
شرح الالفية في شرح قوله رعية صفات المجتهد والاخذ من المجتهد فان اللام للعهد الذكري فكانه قال المجتهد المذكور وفيه ايماء الى اعتبار كون المجتهد حيا فان ذلك مذهب
اصحابنا الامامية قاطبة وقد نادوا به في بعض مصنفاتهم الاصولية والفقهية ومنها مثله من جامع المقاصد قال اللام للعهد وفيه ايماء واشتراط الى بقاء المجتهد فان ذلك هو
المعروف من مذهب الامامية لا نعرف فيه مخالفا وان كان الجمهور قد اختلفوا في ذلك ومنها ما ذكره في منية المريد قال في جواز تقليد المجتهد الميت مع وجود الحي للجمهور منهم
اقوال اصحها عندهم الجواز لان المذاهب لا تموت بموت اصحابها ولهذا يعتد بها في الاجماع والخلاف ولان موت الشاهد قبل الحكم لا يمنع الحكم بشهادته بخلاف فسقه وثانيها
انه لا يجوز مط لفوات اهليته بالموت ولهذا ينعقد الاجماع بعده ولا ينعقد في حيوته على خلافه وهذا هو المشهور بين اصحابنا خصوصا المتاخرين منهم بل لا نعلم قائلا بخلافه
ممن يعتد بقوله لكن هذا الدليل لا يتم على اصولنا من ان العبرة في الاجماع انما هو بدخول المعصوم كما لا يخفى ومنها ما ذكره الشهيد في المسالك فقد صرح الاصحاب باشتراط

حجوة

حيوة المجتهد في جواز العمل بقوله وان الميت لا يجوز العمل بقوله ولم يتحقق لي الى الان في ذلك خلاف ممن يعتد بقوله من اصحابنا وان كان للعامة في ذلك خلاف مشهور وقال العلامة
في النهاية بعد ان حكاه عن ميت لم يجز الاخذ بقوله اذ لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه بعد موته دون حيوته وهذا يدل على انه لا يقول به وقال في مبادي الاصول بانه ان حكي عن ميت لم يجز العمل
به اذ لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع لو خالف حيا وقال في مبادي الاصول وان كان يحكي عن ميت لم يجز الاخذ بقوله اذ لا قول للميت فان الاجماع الخ وقال في عدد ذكر عدد الجواز لا بد
الاجماع ولا الشهرة وقال المحقق الثاني في تعليقاته على الشرايع وقد صرح جمع من الاصوليين والفقهاء باشتراط كون المجتهد حيا الى ان قال وهو متجه ولو ادعي الشهرة وان الاجماع عن
الشيخ علي بن عبد العال في اول الجعفرية وشرح الارشاد للمقدس الاردبيلي ره وغيرهما كالشهيد في شرح ... هو قول الاكثر وعن الرسالة المنسوبة الى الشهيد الثاني ره ونحن نقطع
الصادق فما وصل الينا من كلامهم ما علمنا مخالفا لاحد من اصحابنا ممن يعتبر قوله ويعول عليه فعلى مدعي الجواز بيان القائل على وجه لا يلزم منه خرق الاجماع والجواب ان هذه العبارات
التي نقلنا غايتها الدلالة في بعضها على دعوى ظهور الاجماع وعدم العلم بالخلاف ومجرد الاتفاق ولا يكون ذلك الا على دعوى الاجماع المصطلح كما لا يخفى مع ان دعوى الاتفاق وعدم المخالف
الامامية من بعضهم يعارض بعض العبارات التي تنسب الحكم الى الشهرة واكثر الاصحاب سيما عبارات الشهيد ره ذلك ولم يتحقق لي الى الان خلاف ممن يعتد بقوله من اصحابنا و
هو ظاهر في كون المخالف من الامامية على ان ما ذكرنا عن بعض الاصحاب في نقل الاول صريح في وجود المخالف من الامامية كما ذكرنا عن السيد السند السيد نعمة الله وبعض الاخباريين
والصدوق وغيرهم ولا ريب ان عند التعارض يكون الثاني مقدما مع ان وجود المخالف في المتقدمين كالصدوق ره كما مر وفي المتاخرين محقق جدا سيما في الاخباريين وهو يكفي لنفي الاتفاق
وحصول الوهن ومما يشهد بكون المسئلة خلافية عبارة السيد السند السيد نعمة الله في موضعين احدهما ان بعد ما استدل لمن منع جوازه وذكر وجه جوازه قال ولان جواز
من هذا التقليد ما وقع الخلاف فيه ومن اشار الى وقوع الخلاف فيه الشهيد ره في الذكرى والمحقق الثاني الشيخ علي عطر الله مرقده في الشرايع ذهب الى جوازه كثير من علمائنا في عصرنا
وممن قارب وبالجملة فهي مسئلة خلافية وثانيهما انه قال والعجب دعوى الاجماع على عدم جواز تقليد الميت مع ان حكاية الاجتهاد والتقليد طريقة حادثة واكثر المتاخرين لم يتعرضوا
للمنع والقدماء ظاهرهم كما عرفت بل النص على الجواز فاين تحقق الاجماع سلمنا عدم الاطلاع على وجود المخالف لكنه لا يدل على العدم من دون معارض كما ذكرنا في البين لكنه لا
يفيد الا الظن بالعدم وهو لا يستلزم الظن بما قالوا سيما اذا كان مستندهم امور فاسدة من عدم القول لهم ولذا جاز الاجماع على خلاف الميت كما مر وكلاهما باطلان كيف مع
ان الاجماع يحصل فالباب من فتاوى الاموات وجهة ان الاجماع هو الاتفاق الكاشف وقول الميت لا يخرج عن افادة الظن والظنون الكثيرة يحصل القطع والكشف عن
رضائه ع ولذا قال الامامية بانه لا يضر بالاجماع وجود المخالف قليلا او كثيرا حيا او ميتا سلمنا افادة الظن غايته من باب الشهرة ويلزم من اعتبارها عدم اعتبارها لان
المشهور على عدم اعتبارها مع ان هذه الشهرة وظهور الاجماع والاتفاق انما حصل من الاموات ويلزم ايضا من اعتبارها عدم اعتبارها في المقام لكون هذا عين عدم الجواز
قول الميت واذا مات فات سلمنا بقاء هذا القول وافادته الظن لكن لم يكن دليل على اعتباره في المقام للاصل مع وجود الدليل الشرعي هو الاستصحاب الذي ذكرنا سلمنا عدم
وجود الدليل الشرعي لكن لم يكن دليل على تعيين العمل بهذا الظن لا الظن الحاصل بحجية فتوى الاعلم الميت لكون كل منهما قولا للميت مع وجود الدليل الشرعي على تعيين احد
نفيا واثباتا والعقل انما يحكم بوجوب اخذ اقوى الظنين فيما لم يكن هناك دليل شرعي ولا ريب ان اقوى الظنين انما هو في جانب الاعلم الميت لاجتماع الظنين فيه اعني الظن
الواقعي والظاهري اعني الاعتبار والشهرة لا تفيد الا الظن الواحد هو الظن بعدم الاعتبار وح ففي مرحلة الاعتبار يحصل التعارض بين الظنين بالاعتبار وعدمه ويكون الظن
الواقعي مرجحا لاحد الظنين سلمنا عدم الاقوائية لكن العقل ح يحكم بالتخيير سلمنا صراحة بعض العبارات في دعوى الاجماع المصطلح لكنه لا يستلزم افادة القطع بل الاجماع منقول
لنا بل غايته افادة الظن وهو ايضا من الظنون المشكوك الحجية ويكون الكلام فيه كالكلام في الشهرة الا في الايراد الاول لا يقال الظن الحاصل من الاجماع المنقول انما هو من الظنون الخاصة
لدلالة الاية عليه فهو كالخبر لانا نقول اولا نمنع دلالة الاية على اعتبار قول العادل كما مر في حجية المظنة وثانيا نمنع كون فتوى الاية بل قياس محض كما مر فيها الخامس ان هذا القول
وان كان بعضها مستندة وموافقة لاقوال المجتهد فقد دخل في كثير منها ما لا يقول به احد من الاصحاب كما نرى وربما نسب فيه حكما الى المفتي مع رجوعنا الى كتبه فنرى انه لم يكن قوله
واخطاء المفتي في النسبة والجواب اولا بانه في الحي موجود مثل ذلك لان بعد ما تراه من عدم اشتراط المشافهة مع جواز الرجوع الى العادل ينسب الحكم الى مجتهد نرى
خطائه وثانيا بان مع اعتبار واسطة العادل الذي ينسب الفتوى الى المجتهد والعدلين يكون للمقلد مكلفا بهذا ما لم يظهر خطائه التاسع ان تلك الاقوال لموافقة لاقوال
المجتهد او هي عين اقوالهم انما يجوز التعويل عليها مشافهة او بواسطة العدل او الوسائط مع عدالة الجميع ومعلوم ان الامر هنا ليس كذلك بل انما يؤخذ منها من مشايخهم من غير نظر
الى الواسطة ولا المعرفة بحالهم وكذا مشايخهم اخذوها من مشايخهم من غير نظر الى الوسائط وهلم جرا الى ان يصير الحال الى احد لا يدري كيف هو والى اين ينتهي والجواب عنه
ان الكتب المعتمدة موجودة منهم ولم ناخذها ونأخذها من غير احتياج الى نقل الناقل مع ان الناقل لو كان عادلا كما هو الغالب من زاير الصدوق عن ابيه او الشهيد من شيخه كذا
غيره يكفي في المقام لافادة الظن ومع تعذر العلم في الاغلب يتعين اخذه لكونه من اقل القبائح فتدبر الثالث عشر انه على تقدير انحصار النقل في اقوال الفقهاء وذكر الطريق فلا يكفي ذلك
في جواز التعويل عليه ما لم يبحث عن تعديل هذه الوسائط واثبات عدالتهم باحد الطرق المفيدة للعلم وهذا الامر غير حاصل لنا الان بل لا سبيل الى اثباته لمن اراده بل
البحث فيه وتوهم تحققه قد يلحق بالمحال الا نادرا غايته انه يمكن اخذ الحكم بتعديل الشيخ الذي اخذ عن شيخه فيحتاج الى الحكم بتعديل شيخه الى شاهد عدل وان كان احدهما شيخك
الى ان هذا والجواب ان التعديل الواحد يكفي كما في الحي مع ان شهادة العدلين في نسبة القول الى الميت كالمحقق والعلامة وغيرهما متحقق كثيرا مع ان كتبهم المعتمدة الصادرة
منهم ثابتة جزما على ان الكلام في الفتوى هو حاصل من قول عادل بلا واسطة اخرى او من الرجوع الى كتبه ولا يكون الكلام في الرواية حتى يحتاج الى ملاحظة شيخ المجتهد وسلسلته
مع انه يكفي الظن فيها ايضا كما مر الرابع عشر انكم وصلتم طرقا صحيحا الى مثل شيخنا الشهيد ره ومن تاخر عنه كالفاضل المقداد وغيره برجال الثقات مقلدا فمن اين لكم بالطريق
المتصل بالفتوى الى شيخ جمال الدين ره ومن تقدم منهم والجواب منع الاحتياج الى ثبوت الطريق الى من تقدمهم بل يكفي اخذ الفتوى من متاخريهم ما عرفت من عدم الكلام في
الرواية مع ان اثبات الطريق الى من تقدمهم من نقل الفقهاء العدول المتاخرين ممكن الخامس عشر انه على تقدير الوسائط ثبت طرق كل فرد منها العدالة اجماعا وتعدادا
لا تحصل الا بالقيام بالواجبات التي من جملتها التفقه في الدين والاجتهاد فيه ان لم يكن في العصر قائم يبادي به الوجوب ح فاما ان يكون المجتهد في العصر موجودا ام لا وعلى
الاول فقد يجب الرجوع اليه اذ لا كلام لاحد في وجوب الرجوع اليه عينا وح فالناقل عنه خارج عن العدالة وعلى الثاني اعني لو لم يكن موجودا كان اللازم على اهل هذا العصر الاجتهاد فيه

بشهادة

لا اشتغالها بعد ما هو موجب للفسق ومنه النقل عن قول الميت فالناقل فاسق ايضا والجواب اولا انا نختار الشق الاول وقوله لا كلام لاحد ليس الا المصادرة المحضة لان النزاع انما هو
مع وجود الحي مع امر زائد من عدم اشتراط المشافهة فكيف يكون الناقل خارجا عن العدالة واما مع عدمه فكيف يمكن جعل النزاع من ذي شعوب غيره لعدم المناص الا بالرجوع الى
الميت لكون مجمرا ملاذا من سائر الاحتمالات ومع ذلك فبعد اقامة الدليل من العقل والشرع كاستصحاب التخيير كما مر على جواز تقليد الميت لا يكون ناقله فاسقا وثانيا نختار الشق الثاني
ونقول ان ترك التقليد منهم فتاوى الاموات مع عدم وجود الحي مستلزم لقبح اشد هو الخروج عن الدين اذا العسر والحرج لا يخفى فارتكابه لازم وتاركه فاسق السادس عشر انه لا
يمكن ان ينقل فتويهم جميعا حجة يتخير الناقل في اخذ من شاء او الاعلم ان كان والجواب نمنع في الحي ايضا لا يكون الا زمالان وجوب الرجوع الى الاعلم مشروط كما مر وعلى فرض الاطلاق
انما هو بالقدر الذي لا يوجب العسر لا الفحص عن البلاد البعيدة والازمنة المتقدمة ومع عدم العلم فياخذ من قول من ثبت اجتهاده ولا يجب نقل فتاوى المجتهد اصلا اجماعا وضرورة
وسيرة السابع عشر انه لو رجع المجتهد عن فتويه فيجب الرجوع والعمل بفتويه الثاني واذا كان هذا حال الحي فما الذي جوز العمل بتلك الفتوى السابقة على الاخرة بعد الحكم ببطلان اجتهاد
لو صح جواز تقليد الميت لكان اللازم العمل باخر فتوى علم من علماء السالفين من لدن الائمة الى زماننا هذا بل من زمن النبي ص اذ الاجتهاد سائغ في زمن الائمة ع بل لا ينقطع بالنبي و الامام
الغايب عنه في الاحكام والقضاء ومعرفة ذلك انما هي من المحالات في زماننا هذا والجواب ان فتوى المجتهد لا يكون مبطلا لفتوى المجتهد الاخر في حد ذاته وان كان باطلا بحسب اعتقاد
الاخر فكيف وهو جار في الحي لعدم مدخلية الموت والحيوة ويلزم من ذلك القول بوجوب الرجوع الى اخر فتوى الاعلم من العلماء الحي ويلزم من ذلك وجوب الفحص للمجتهد والمقلد في
كل يوم ليعلم مخالفة المتاخر في الفتوى او رجوع الاول عنه وهو باطل اصلا واجماعا وضرورة وسيرة الثامن عشر انه لو جاز في احاد المسائل الجزئية التي تتعلق بفعل المكلف في صلوته
وعباداته ومعاملاته لا يجوز في الحكم والقضاء وتحليف المنكر وامثاله وتفريق مال الغايب ونحو ذلك لكونه من وظايف المجتهد ولا يجوز نيابة المقلد كما صرح الفقهاء بعضهم
بل الاغلب منهم ادعى الاجماع عليه منهم العلامة في كتاب القضاء ويلزم من ذلك العمل بفتويهم مرة كما لو كان من العبادات وطرحه مرة كما لو كان من القضاء وغيره مع ان كلاهما
موجود في كتاب واحد من شخص واحد وليس ذلك الا تحكما صرفا والجواب يمنع الحكم لان في القضاء لا بد للقاضي تشخيص جزئياته من الموضوعات الصرفة بقواعد شرعية ثم الحكم و
الالزام وهو موقوف على وجود المجتهد وحيوته كتشخيص المدعي والمنكر في الموارد الخاصة حتى لا ينتقل مال احد بالسبب كالجهة وغيرهما كما لا يخفى ولا يلزم من عدم الجواز منه محذور بخلاف
العبادات والمعاملات فانه يمكن المقلد استيفاء جزئياته وجريان الحكم فيها مع عدم الزام فيه بوجوب وجود المجتهد وحيوته مع انه لو لم يجز في العبادات والمعاملات يلزم محذور في
اهل القرى والصحاري والمصالب التي لا يوجد فيها المجتهد مع ان الاجماع لو كان حاصلا على عدم الجواز في القضاء فهو الفارق وكيف يكون تحكما مع وجود الدليل الشرعي على الفرق
التاسع عشر ان ادلة الفقه لما كانت ظنية ما كان يدل لذاتها فلا بد من اقترانها بنظر الفقيه وهذا الظن يمنع بقاءها بعد الموت والجواب عنه قد مر سابقا وهو انا لا نمنع امتناع
بقائها بل الادلة دالة على بقائها سلمنا الشك والاصل البقاء سلمنا الارتفاع لكن الرجحان في نظر الفقيه كان علة لجواز تقليده ولم يثبت كون بقائه شرطا لبقاء الحكم
والقياس ببعض الموارد كما لو رجع باطل والاصل بقاء الحكم مع انا نفرض فيمن قلد في زمان حيوته وسئل حين حيوته كما مر العشرون ان قول الميت لا يعتد به في الاجماع فكذا
في التقليد والجواب اولا بمنع الاصل كيف مع ان الاجماع المحقق والمنقول والشهرة وظهور الاجماع لم يحصل غالبا الا من اقوالهم وثانيا بمنع الملازمة وهو ليس الا قياسا سلمنا
عدم كونه قياسا لكنه ظني يجب طرحه الحادي والعشرون انه لو جاز لكان رجوع الناس الى فتاوى الاموات وعدم الاحتياج الى الرجوع الى الاحياء وهو تخفيف للمجتهد واهانة
لهم قلت نمنع ذلك لوجوب الرجوع الى الاحياء في المسائل المستحدثة التي لم تكن في كتب الاموات وهي كثيرة وكذا في المرافعات وكذا في الكل ان كان الحي اعلم مع انه عدم الجواز
مستلزم لتخفيف الاموات هذه حجج المانعين وللمجوزين ايضا وجوه الاول ان المشايخ نقلوا بعض الاخبار الواردة في المسألة الواحدة ونقلوا ايضا بعض ما بناوا فيه وتركوا
بقية الاخبار الواردة فيها للاختصار ومن تتبع الموجود من الاصول ككتاب مجالس لم يبق ليظهر له صحة ما ذكرناه وذلك انه اذا عنونوا بابا من الابواب ينقلون فيه ما يقرب عن عشرين حديثا و
طرق اكثرها من اصح الصحيح وسائر العلماء اكتفوا بهذه الاخبار المنقولة ولم يكن بناؤهم على الرجوع الى سائر الاخبار الموجودة في اصل الاخر وربما لو رجعوا اليه لفهموا غير
ما فهمه المشايخ وليس هذا الا تقليد المشايخ الذين ماتوا والجواب عنه اولا بمنع بنائهم على عدم الرجوع لو امكن الرجوع الى كتاب الاصل وغيره من الكتب وثانيا بمنع كون هذا
تقليدا بل هو اجتهاد غايته عدم الفحص عن سائر الاخبار وهو يكون من باب عدم زيادة الفحص لغير اللازم والا كيف تركه العلماء وهم في غاية الزهد والورع ولا يكون من باب
التقليد وثانيا بانه لو كان من باب التقليد لاخذوا كل ما قالوا مع انهم ربما قد تركوا ما استدلوا به سندا ودلالة وخالفوهم حكما وثالثا بان الحاق المقام به قياس الثاني ان كتب
الرجال العد مشتملة على الجرح والتعديل للرواة وماتوا العلماء رجعوا اليها واعتمدوا عليها فضعفوا ووثقوا لاجلها من غير الرجوع والاعتماد على ذكر الاسباب القادحة وذلك كما في
عمر بن حنظلة حيث لم يوثقه اهل الكتب فقال بعضهم ان الشهيد الثاني ره وثقه فاعتمدوا على توثيقه وكما في محمد بن سنان فانه مشهور عندهم بالضعف او الغلو وقد نقل السيد
علي بن طاوس عن المفيد عطر الله مرقده توثيقه واعتمد بعضهم عليه وليس ذلك الا تقليد الموتى والجواب بمنع الملازمة بينه وبين عدم الرجوع الى القادحة والمادحة التي لم
يذكرهم في كتب الرجال واما ما لا بد كرها فيها فلم يمكن الرجوع والاجتهاد فيها واخذوهم في نقله او غيره لا يكون من باب التقليد الا لاخذها من غير الفحص عن المعارض ومعه الرجوع الى
المرجحات وعلى فرض التسليم الحاق المقام به قياس لان الاحياء انما اخذوا من الاموات عن رجوع من يجتهد الى الاصل لا الفرع لعدم حجية فهمهم من كلام الاموات لم وهذا دليل
على كونه اجتهادا لا تقليدا بخلاف الاحياء في الفتوى لانهم اخذوا الحكم من الدليل لا من قول الاموات واما الاكتفاء بتصحيح الغير كما عن بعض المتاخرين فممنوع الثالث ان العلماء
قدس الله ارواحهم اتعبوا انفسهم وبذلوا جهدهم في تصانيف الكتب وغرضهم رجوع الناس اليها ولم يقصد الانتفاع بزمان حياتهم بل صرح بعضهم بالارادة رجوع الخلق اليها
على مر الدهور ولو كان الغرض على ما قيل هو كيفية طريق الاجتهاد والتقليد لقلت الفائدة على ان حكاية الاجتهاد والتقليد كما اعترفوا به انما جاء من بعد زمان الشيخ والجواب عنه
اولا بمنع كون الغرض ذلك مستندا مع تصريح اكثرهم بعدم جواز تقليد الميت بل الفائدة هو عدم اندراس آثار الامامية والدين النبوية وارشاد طريق الاجتهاد والتقريبات و
الاستدلال بواجب الكفائي لارتكاب القضاء وغيره وحصول الشهرة والاجماع وظهوره لمن بعدهم وقوله هذه الفائدة قليلة مكابرة صرفة وقوله حدوث الاجتهاد والتقليد بعد
زمان الشيخ ممنوع للقطع بتحققه حتى في زمان الائمة لعدم امكان رجوع جميع الناس اليهم فلا بد من نائبهم عارفا بالاصول والقواعد حتى يتمكن من تشخيص حكم الجزئيات الحادثة
وثانيا سلمنا كون الغرض ذلك ولكن لم يثبت كون غرض الفقيه دليلا شرعيا ليس هو مما يفيد الظن فكيف بالعلم سلمنا افادته الظن لكنه لم يكن دليل على اعتباره فيجب طرحه

للاصل

للاصل الرابع الحادي قوله تعالى فلولا نفر بناء على ان التفقه شامل له ولا ان الانذار اعم من رجوعهم اليه مشافهة او الى كتبهم والجواب عنه اولا بمنع شموله له الفهم في حال الحيوة
وثانيا بمنع دلالته على حجية خبر الواحد كما مر في حجية المظنة الخامس ان التقليد سابق على الاجتهاد لانه حدث من عصر العلامة ره واستاده واما التقليد فهو رجوع العامي الى العلماء
فكان من زمان آدم الى الان والمتبوع لفقيههم ولم ينقل خبر من الاخبار لا عن عام من اوليك الاعلام منعهم بالعمل بما اخذوه من السابق على ان مات البعض من مات وكذا لم يكن مما
على الرجوع فيما اخذ ادامة مدة برهة وفيه ان رجوع الناس الى العالم نبيا كان او اماما او نايبا خاصا او عاما او واسطتهم مسلم لكن الاخذ من النبي والامام لا يكون تقليدا بل وكذا في
اي النايب الخاص الذي سمع من الامام المضمون واما من سمع الحديث وفهم المراد فيقالون المفسد والعرفاء عظم المجتهد فيكون التقليد منهم متاخرا عن اجتهادهم لتوقفه عليه
فكيف يكون سابقا عليه واما قوله بانه حدث في عصر العلامة ره واستاده ففريته بينة بالنسبة الى هؤلاء الاجلة من الزهد والورع والتحقيق لان فهم المراد من اللفظ موقوف
على معرفة قوانين الالفاظ حتى النبي ص في فهم كلام الله وكذا الامام في فهم كلام النبي ص من الامر والنهي وحمل المطلق على المقيد او لا وحمل العام على الخاص او لا والمجمل
على المبين او لا وجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب او لا وهكذا من جميع ما عنون في الاصول ولم يعنون ثم للنايب معرفة المقتضي ورفع المعارض باخذ الترجيح الدلالي و
السندي والخارجي ومعرفة السند من الجرح والتعديل واخذ الترجيح حتى يجوز لهم الفتوى والحكم فكيف ينسب اليهم التقليد المحرم في حق النايب بحكم الاجماع والضرورة و
ليس هذه النسبة الا فرية بينة وسوء الادب لجهالة او غفلة او عناد مستلزم لكون الناسب في حد الشرك اعاذنا الله واخواننا المؤمنين من هذه الصفات الرذيلة و
والذي يهمنا واما قوله ولم ينقل منهم منع العمل بما اخذوه من السابق ممن مات ووجوب رجوعه بعد الاخذ ففيه انه في الاثناني مسلم وكذا من سئل ثم مات واما البدوي ممن لم يسئل
وثانيا نصرحوا بعدم جواز تقليد الميت ووجوب الرجوع الى الحي بل ادعي الاجماع وعدم الخلاف بل وكذا فيمن سئل ولم يعمل حتى مات المسؤل او تردد فيه لاطلاق كلامهم
السادس انه لا بد للمجتهد من علم الاجتهاد والتفريع على ما رواه المحقق محمد بن ادريس الحلي في السرائر الصحيح وغيرها علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا عليها
فظاهره ان التفريع على ما عقله المجتهد من حكم شرعي كالاصول فكما ان الاصول لا يموت بموت الامام ع فكذلك الفروع لانه مثلها في استناد الحكم اليها والجواب ان الاصول
هو القواعد الكلية واما التفريع فهو اثبات جزئيات موضوعها تبع الحكم عليها لا من العقل ولا من الشرع ومع بعد التفريع ان مات فلا بد من اقامة الدليل على جواز
تقليده والملازمة ممنوعة لعدم الدليل عليها لا من العقل ولا من الشرع السابع سلمنا انه لا بد من كون القاضي ونايبه مجتهدين لكن لم ينقل ان القاضي والنايب نزلا او
ماتا امرهم ع لاهل تلك البلاد بموت فتاويهما وعدم اعتبارها او نقضها بالرجوع الى من ينصب بعدهما بل لم ينقض فتاوى الاول لكن لعدم اعتبارها بعد موتهما ومنه
انه ممنوع فرض عامة لا ثمرة الا انها بالنسبة الى الاثناني واما البدوي فلان اعتبارها لا بد من الدليل ولا يجب نصب الدليل لعدم اعتبارها الموافق للاصل مع ان نصب النايب
الجديد ظاهر فيه فتدبر كما مر الثامن ان كتب الفقه شرح لكتب الحديث ومن فوائدها تقريب معاني الاخبار الى افهام الناس لان فيها العام والخاص والمجمل والمبين والمطلق
والمقيد وغيرها وليس كل احد يقيد على بيان هذه الامور من اخذها والمجتهدون بذلوا جهدهم في بيانها واما الاختلاف الوارد بينهم فهو مستند الى اختلاف الاخبار او
فهم معانيها من الالفاظ المحتملة حتى لو نقلت تلك الاخبار بعينها لكانت موجبة للاختلاف كما نرى الاختلاف الوارد بين المحدثين مع ان عملهم مقصور على الاخبار المنقولة
وبالجملة فلا فرق بين التصنيف في الفقه والتاليف في الاخبار لان الكل احكام الله تعالى لا تموت بموت الناقلين لها كما تقدم والجواب اولا ان نقل الاخبار لا يكون حكما بل بمعنى
حكم بعضها الا انه مع صحة السند ورفع المعارض واخذ الترجيح فيما كان ومع التساوي التساقط والرجوع الى الاصل وغير المجتهد غير ممكن له الحكم بما ذكرنا وهذه الاخبار
لا تموت بموت صاحبه ان كان صدقا في الواقع فصدق والا فكذب واما الحكم على ما ذكرنا انما هو باعتقاد المجتهد جاز اخذه للمقلد من باب التعبد والظن وبعد موته يحتاج الجواز
الى الدليل لجواز ارتفاعه بالموت وكان سببا لعدم جواز التقليد التاسع اذا اخذ المقلد مسئلة من الحي كان مصاحبا لتلك الفقيه مطلعا على احواله وتبدل اراءه فافتاه بحكم النص والاجماع
وعمل به واستمر عليه الى بعد صلوة المغرب فمات ذلك الفقيه بين الصلوتين فعمل بتلك الفتوى في صلوة العشاء فيلزم بناء على قولهم بطلان صلوة العشاء وصحة المغرب ونحن نسئل
عن بطلان هذه الصلوة الموافق حكمها للنص والاجماع ولا يستندون في ابطالها الى شيء سوى موت ذلك الفقيه وهو بعيد في الغاية عن علمائنا رضوان الله عليهم يحكون
بكلام الامام ع ويعملون به ولا تفاوت في اتباع قولهم بين حيوتهم وموتهم ع فكذا نقلة مضمونه للعوام والجواب ان الموافقة للنص والاجماع انما هو كان باعتقاد المجتهد لا المقلد
ولا مجتهد للخروج يحتاج اثبات صحة عمل المقلد بتقليد الغير الى دليل وبعد الموت كان مضرا قد برد الاستبعاد العقلي لم يكن حجة بالاجماع وعن الدليل بان عمل العالم بكلام الامام ع
لا يكون من باب الظن والتعبد بل من باب القطع بانه حكم الله وعمل العامي بفهم المجتهد انما يكون من باب التعبد والظن لجواز خطائه وبعد الموت لا بد من دليل على جواز العمل به
العاشر الروايات المستفيضة بل القريبة الى التواتر الدالة على كون العلماء كانبياء بني اسرائيل ولا ريب في اعتبار قولهم فيكون اقوال العلماء كذلك لعموم التشبيه والجواب بمنع العموم
لتبادر بعض الاحوال وهو في المرتبة والثواب لفقد المرتبة الحادي عشر قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولو لم يكن قول العالم الميت معتبرا يكون
مساويا بالجاهل والاية تنفيه والجواب عنه بمنع العموم مع انه يظهر كونه تعالى في مقام البيان بل الظاهر انه في مقام نفي الاستواء في الجملة الثاني عشر قوله تعالى فاسئلوا الخ فيه
سئل بعض المسائل او كلها عن المجتهد لم يحصل له العمل اللازم والاختيار كان ثم مات فيكون الامر ساقطا عنه بحصول الطبيعة باتيان المرة الاخرى ولا نوع بالاصل وبه
اجزاء ما سئل في حقه واذا ما ثبت في ذلك يثبت فيما لم يسئل بالاجماع المركب اجاب بعض بانه فيما لم يسئل يجب عليه السؤال من الحي لظهور الاية في اشتراط المشافهة وهي في
الميت منتفية واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب وهي معارضة لان الاية دليل اجتهادي مقدم على اصالة عدم السؤال وفيه انه قد مر عدم صحة الاستدلال بها على
اشتراط المشافهة فيبقى الاستدلال سليما عن المعارض اذا عرفت ذلك فاعلم ان التحقيق في تقليد الميت هو التفصيل بين الصور التي مرت منها صور الاثناني بانه قلد المجتهد
الحي في حيوته باختياره وعمل به ثم مات المجتهد فعرض اختلاف من جهة الحيوة والممات فقول بوجوب الرجوع مطلقا وقول بجواز البقاء مطلقا وقول بالتخيير والحق جواز البقاء
مطلقا والدليل على ذلك وجوه الاول الاستصحاب وتقريره من وجوه اربعة لان بعد الاخذ والعمل استقر الحكم كوجوب السورة في ذمته ولزم العمل به وحرمة الرجوع الى المجتهد
الاخر وصحة العمل به وحجيته له ثم بعد الموت يحصل الشك في ارتفاعها بالموت ام لا والاصل بقاؤها الثاني الاصل وتقريره ان بعد السؤال في زمان حيوته سقط لزوم السؤال في حقه
بالاجماع ثم بعد الموت عوده لا يحتاج الى دليل والفرض عدم ثبوته باحد من الادلة والاصل العدم فيلزم من ذلك اجزاء العمل على نحو ما اخذ والا لزم السؤال والاصل بقاؤه الثالث

السيرة

البيرة القطعية من الادم الى الخاتم من عدم كون بناء كل من المتشرعة على وجوب السؤال بعد السؤال والاخذ والعمل فيما اخذ ولاينافيه السؤال بعد سماعهم من العلما
الاختلاف فى مسئلة البقاء الرابع انه لو كان الرجوع لازما لتحقق الامر به فى زمان المعصوم والصحابة ولاشار اليه ولو فى خبر ولو فعله كك لوصل الينا لعموم البلوى و
المفروض عدم الاتيان الامر به باخذ مسائل الدين من يونس وبعضهم اياه وغيره بل على عدم جواز البقاء لانا نقول بعضهم لارشاد الخلق ورجوع الخلق فيما لم يقلده
الكون الاغلب فى الاغلب على عدم التقليد كما نشاهد من العوام بل اغلب الخواص والطلبة وفى المسائل المستحدثة والقضاء فى المرافعات ولارباب الاغلب قلدوه او لو
فى مسئلة وماتت غالبهم ولو كان الرجوع لازما لاشارة بوجوب رجوع الخلق بما اخذوا وقلدوا بعد موته الخامس ان الامر فى بعض الموارد كالمحذور بين امرين الرجوع
المستلزم لاحتمال الحرمتين احديهما المخالفة القطعية والاخر احتمال عدم وجوب البقاء وبين البقاء المستلزم لاحتمال الحرمة الواحدة وهو احتمال وجوب الرجوع ارتكاب الثانى
لانه لكونه اقل القبيحين بل فى كل مسئلة خالف الحى يوجب الرجوع اليه العلم بمخالفة حكم الله من السابق واللاحق لا يلزم هذا فى كل مخالفة ذلك مثل السورة فاحدهما قائل
بوجوبها والاخر يقول باستحبابها فلو كانت فى الواقع غير واجبة ففيما لم يقرء صحيح وكذا فيما قرء لعدم مضرية قرائتها فلم يحصل العلم بفساد احدهما لاحتمال عدم الوجوب لانا نقول
لو كانت واجبة ففيما لم يقرء فاسد وان لم تكن واجبة ففيما قرء فيها بقصد الوجوب فاسد للتشريع فيحصل العلم بفساد احدهما مع انه يعلم كون احدهما خلاف حكم الله وانه يعلم بفساد احدهما
السادس ان الحكم بوجوب الرجوع مستلزم للعسر والحرج كما لايخفى بالنسبة الى اغلب العوام الذين لا يتمكنون من اخذ المسائل من مجتهد واحد لانه سيجىء صورة المسئلة وبنى المجتهد
ثم مات المجتهد لا بعلم واللازم عليه الفحص ومن عسره كما لايخفى بل نفرض فيمن قلد مجتهدا واحدا ومات فيجب عليه الرجوع باخذ كتابه بتصحيحه والعمل به ثم بعد العملات فيجب عليه الرجوع الى
مجتهد اخر وهكذا ولاريب فى كونه عسرا بالنسبة الى بعض الخواص فكيف بالعوام بل فى الرجوع فى الوقت الاول عسر لانه لابد من اخذ مسائله وتصحيحه فيه او تعليمه ممن كان
مطلعا على اراء الحى وحفظها كما لايخفى وهذا مما لاينكر فى بعض الخواص فكيف بالعوام بل موجب للضرر كمن قلد فى نجاسة الماء القليل بالملاقات وغسل به من غسل ثيابه وبدنه والغسل
الوضوء به ثم مات وكان مجتهد الحى قائلا بالنجاسة او كان اعلم الحى قائلا بها مع وجوب تقليد الاعلم فلا ريب ان تقليده وغسل الاناء من ثاث بيته عسر وضرر ولكن تلد من يجى
حلية عقد الام مع عدم الدخول بالبنت فانكح وحصلت له اولاد كثيرة فمات مجتهده وكان الحى قائلا بحرمته فلا ريب انه يتفرع عليها عسر وضرر وفى حصره والادلة تنفيه السابع نفرض انه قلد
مجتهده الحى ودخل فى الصلوة ومات المجتهد بينها فبالنسبة الى الباقى من لم يعلم ان يكون مامورا بابطالها او باتمامها احتياطا او تقليدا لغير هذا المجتهد او المجتهد الذى
تلده وعمل بقوله بعضها والكل باطل لا الاخير اما الاول لعموم الاية ولا تبطلوا واما الثانى فلعدم امكانه فى حق العامى فكيف يعرف الاحتياط وكذا الثالث لان بين الصلوة كيف يمكنه
تعليم مسائل الصلوة فيحصر بالاخير ويثبت غيره بالاجماع المركب لكن فيه انه فى اصالة البرائة من لزوم حكمها فى العبادات انه يلتمس الصحيح المعلوم او الواقعية والاول مفقود
هنا لعدم العلم بالصحة بعد الموت المجتهد لاختلاف وعلى الثانى يكون وجوب الاتمام مقدميا او لا يكون على صحته من حيث هو بل تابع لتقليده فان كان على جواز البقاء
وكونه مشروعا فيلزم الاجزاء وان قلنا بوجوب الرجوع الى الحى يكون جاهلا والاتمام بقول الميت يكون من باب اللابدية ويتبع المطابقة والعدم وسيجىء توضيحه الثامن
اطلاق الاجماعات المنقولة على حرمة الرجوع بعد التقليد الى مجتهد اخر لانه شامل لمن مات مجتهده اولا وهو وان كان معارضا باطلاق الاجماعات المنقولة على حرمة
تقليد الميت لكنها ظاهرة فى الابتدائيات لانها قلة لانه قلد وعمل ولزم فى حقه وعلى فرض عدم الترجيح يتساقطان ويبقى ما ذكرنا سليما عن المعارض ويؤيده بعض الاخبار الدالة
على كون العلماء كانبياء بنى اسرائيل وغيره مما لايخفى واستبعاد التفطى بالحكم ببطلان الغسل وصحة المغرب فيما لو صلى المغرب ثم مات مجتهده وصلى العشاء بعد غسله بغير
غير مجزء اجماعا اذا عرفت ذلك فاعلم ان الدليل على وجوب الرجوع ان كان هو اصالة الحرمة وقاعدة الاشتغال ففيهما انهما غير جاريتين لمعتقد متيقن صحيح يدل التخيير بين
دعوى البقاء ووجوب الرجوع والتخيير وكذا اصالة الحرمة للقطع بخروج البقاء او الرجوع او التخيير وهو مجمل مع انهما غير مكافئتين للاستصحاب فكيف بالاستصحابات وان كان هو
اطلاق الاجماعات المنقولة على عدم جواز تقليد الميت فالجواب عنه قد ظهر سلمنا ترجيح هذه الاجماعات المنقولة لكنها فى هذه المسائل غير معتبرة فيكون الدليل الشرعى
اعنى الاستصحاب سليما عن المعارض سلمنا حجيته لكنه مشروطة بافادة الظن وهو هنا ممنوع لفساد مدارك المجمعين من عدم صحة التمسك بالاستصحاب العدمى حجية واساوى فى
المقتضى وفى خلاف الاجماع وغيرهما مما مر ومن عدم القول للميت وان كان غيرها مما استدلوا على حرمة تقليد الميت كقوله ع فى الخبر لا يبقى الارض بلا عالم حتى ظاهر انه لا فاد
بعدم انصرافه الى من قلد وعمل ومات مجتهده لانه قلنا ثانيا بعدم تماميتها كما عرفت وثالثا بعدم مقاومتها لما ذكرناه على فرض الدلالة وعدم الترجيح يكون الاستصحاب
واصالة عدم لزوم السؤال سليما عن المعارض هذا فيما امكن الرجوع الى الحى او الى الواسطة المعتبرة واما فيما لا يمكن سواء امكن بالواسطة الغير المعتبرة او بالرجوع الى الميت
فيثبت وجوب البقاء بالاولوية والاجماع المركب منها صور الابد واغلب المسائل التى لم يقلد المجتهد فى زمان حيوته بالتقليد الملزم من العمل او الاختيار على اختلاف المذهب
والملحوظ منها عدم التمكن من الرجوع الى الحى مشافهة او بواسطة معتبرة او كان الرجوع مستلزما للعسر والحرج الحق فيه حجية قول الميت ولزوم اتباعه فى ذلك لان الحكم بوجوب
الرجوع الى الحى تكليف بما لا يطاق او عسر وحرج وتنفيه الادلة والحكم بنفى التكليف بالمرة المستلزم للخروج عن الدين فى اغلب الموارد ينفيه العقل القاطع والاجماع الساطع
والضرورة والامر بلزوم الاحتياط عسر وحرج والامر بوجوب الاجتهاد العينى فى حق جميع المكلفين موجب لاختلال النظام مع انه فى زمان التحصيل لابد له من عمل والبحث عن
الاعمال بقول الميت لانه اعصم او مخالفة بعض الاصحاب كالشيخ الشهيد وبعض شروح الجعفرية من عدم الجواز هنا ايضا ولزوم الاحتياط واتيان العبادة فى ضيق الوقت او
الرجوع الى فتوى المشهور غير ضرر لا يعتنى به لفساد الاول فى حق اغلب العوام لعدم معرفتهم بموارد الاحتياط مع استلزامه العسر الثانى بعدم الثمرة وتاخيره فى ضيق الوقت لفرض عدم
الحى مع كثرة المسائل وعدم التمكن من تعليمه وتعليم غيره الاهم مع مشتبهة لعلمه بالمسائل مع ظنه بامكان الحى فى اخر الوقت والثالث بعدم امكانه فى حق العوام بل اغلب الطلبة لانه موقوف
على فهم كلام العلماء والفحص حتى يعلم ذهاب المشهور مع انه ربما لا تكون فى البين شهرة مع انها غير معتبرة على المشهور واعتبار الميت لا يكون اضعف من اعتبار الشهرة بل اقوى
لمكان الاجماع على عدم اعتبار قول العامى مع انه لو يعمل وفساد هذا القول غنى عن البيان وكذا لو امكن بواسطة غير معتبرة كالفاسق ومجهول الحال والشايع لعدم ثبوت قول الحى
بها بانه قول المجتهد الحى فكيف يعمل به والحق عندنا وجوب الرجوع الى الميت ايضا لان الاجماع والاية والسنة قائمة على حرمة العمل بقول الفاسق ولم يكن الميت مثابته فيتعين
العمل باقل القبيحين عند لزوم ارتكاب احدهما الا انه لايجب الرجوع الى الفاسق فى المسائل المستحدثة وفى المرافعات لعدم التمكن من الميت ويثبت غير هذه الصور بالاجماع

المركب لانا نقول يمنع ولا جواز الرجوع فى المرافعات الى الفاسق فى هذه الصورة وكذا فى المسائل المستحدثة لامكان الصلح من المؤمنين فى الاول والاحتياط فى الثانى
لندرة المسائل الغير العام البلوى مع عدم تعرض العلماء لها وثانيا بمنع الاجماع المركب فتدبر وما ذكرناه من الرجوع الى الميت انما هو فى الفتاوى لا فى القضاء والمرافعات
لما سيجىء ومنها صورة التمكن من الحى من غير لزوم العسر والحرج وح فيما لم يكن الميت المقابل اعلم ولم يحصل الظن الاجمالى ولا التفصيلى بصحة فتوى الميت فالمتبع هو
الحى سواء كان اعلم او مساويا حصل الظن بصحة فتويه دون الميت او لا بل كانا متساويين من حيث الظن اما الاول فلوجوه الاول الاصول التى مرت فى صدد الاستدلال
لانه مع كون الحى اعلم مع كون الظن الشخصى بصحة فتواه يكون اخذ قوله مبرء للذمة ويجوز الرجوع اليه على جميع المذاهب سواء قلنا بكون المناط هو الاعلمية او الحيوة او الظن
من مجرد الاقتدار رفيعين باصالة الحرمة العمل وقاعدة الاشتغال المعتضدة بالاجماعات المنقولة على وجوب الرجوع الى الاعلم وكذا على عدم جواز تقليد الميت وكذا ظهر
الاجماع وبناء العقلاء سيما هنا ومعارضة هذه الاصول باستصحاب التخيير واصالة عدم لزوم السؤال بجوابه فى صدد تقليد الميت قد ظهر فساده سيما مع اعتضاد هذا الاصل باطلاقات
الاجماعات المنقولة وظهور الاجماع وغيره سلمنا عدم الترجيح بين الاصول والتساقط فيكون المرجح هو العقل وهو يحكم بوجوب الرجوع الى الاعلم الحى من وجوه ثلثة الاول
ان الظن حاصل بصحة فتواه فى الواقع ويجرى معه الدليل العقلى ويعينه الثانى ان الظن حاصل من الاجماعات المنقولة على وجوب الرجوع الى الاعلم ومقبولة عمر بن حنظلة كامر
فى الاعلم بوجوب الرجوع اليه ومعه يجرى الدليل العقلى ويعينه الثالث ان الظن حاصل من الاجماعات المنقولة على عدم جواز الرجوع الى الميت ومعه يجرى الدليل العقلى
ولم يكن دليل فى المقام على جواز الرجوع الى الميت واما الثانى اعنى فيما لو كانا متساويين مع عدم حصول الظن الشخصى فى جانب الميت فلقاعدة الاشتغال والاجماع على جواز
الرجوع اليه ح ايضا لان الحيوة لو كانت شرطا فهى موجودة فيجوز ومعه يجرى قاعدة الاحتياط واصالة الحرمة معتضدا باطلاقات الاجماعات المنقولة وظهور الاجماع على
عدم جواز تقليد الميت ومعارضته باستصحاب التخيير واصالة عدم لزوم السؤال قد مر فساده وعلى فرض تسليم التعارض والتساقط يكون المرجح حكم العقل وهو يعينه
كامر لان الظن حاصل من الاجماعات المنقولة وظهور الاجماع على اشتراط الحيوة ومعه يجرى الدليل العقلى ويعينه وان كان الظن الشخصى معه فيجرى الدليل العقلى من هذه الجهة
ايضا واما فيما كان الميت اعلم او كان الظن الشخصى معه فالقول بوجوب الرجوع الى الحى مشكل لعدم جريان قاعدة الاشتغال ولا لعدم العلم بجواز الرجوع الى الادون
كون المناط فى التقليد هو الاعلمية او الظن الشخصى لا الحيوة والممات بل الاول والثانى اقرب بحسب الاعتبار لان بعد القطع بانحاء حكم الله واتحاد الادلة وكون احدهما
اقوى مدركا من حيث الاستنباط فلا ريب ان العقل يرجح هذا الاحتمال على اشتراط الحيوة عند تساوى الامر ومجرد ادعاء الاجماع على حرمة الرجوع الى الميت لا يصير سببا لافادة
العلم لنا غايته افادة الظن والاصل هو الحرمة مع انه معارض باطلاق الاجماعات المنقولة وظهور الاجماع على وجوب الرجوع الى الاعلم ويبقى استصحاب التخيير الثابت فى زمان حيوته
سليما عن المعارض سلمنا عدم حجية الاستصحاب او عدم جريانه فح يكون المرجع العقل الحاكم باخذ الظن بعد تعذر العلم الواقعى والشرعى وهو حاصل بصحة فتوى الميت فيجب اخذه
بالدليل الرابع لا يقال ح يكون مقتضاه وجوب الرجوع الى الميت الاعلم وهو خلاف الاجماع لانا نقول ادعاء الاجماع فاسد لان من الاصحاب من يقول بكون التقليد من باب الظن
ومن يحكم العقل ويلزم القول بجواز الرجوع الى الميت هنا لفرض كون الظن الشخصى معه من حيث كون الاعلم موثوقا به نوعا او من حيث اطلاعه على مستنبطه واستكماله لوجود
الظن بصحة فتواه كالطلبة كما هو المفروض سلمنا الاجماع على عدم الوجوب العينى لكن لم يكن اجماع على وجوب الرجوع الى الحى الادون مع كون الاعلمية والظن الشخصى فى الميت
بل لم يكن اجماع على جواز الرجوع اليه ح حتى يجرى قاعدة الاشتغال واصالة الحرمة ويعين لان لازم القائلين باخذ الاعلم هو اخذ الميت ولازم القائلين بكونه من باب الظن ايضا هو
اخذ الميت وح بعد تعارض الادلة والتساقط يحكم العقل بالتخيير لبطلان سائر الاحتمالات ولا فرق فيما ذكرنا بين العبادات والمعاملات واما المرافعات فاشتراط الحيوة متعين
ولو كان نادرا لانها موقوفة على مشافهة المجتهد ونيابة المقلد لعدم جوازه والفرق بينها وبين غيرها ظاهر لان فى العبادات والمعاملات ليس الا اخبار حكم الله فى الموضوعات التى
تعلق حكم الله بها كالكلب نجس وهكذا وتدوينها فى الكتب الباقية بعد موته ولم يكن فيها الزام المقلدين واما المرافعات فالحكم فلابد من الزام خاص مع تشخيص الموضوعات الخاصة
من تشخيص المدعى والمنكر والحق والباطل وتشخيص هذه الامور لا يحصل للمقلد على فرض حصوله له فلا ريب انه بحسب الاشخاص يختلف والقدر المتيقن ثبوت جوازه للمجتهد وكذا الاثر
واما غيره فيبقى تحت الاصول من اصالة الحرمة العمل بما وراء العلم وكذا استصحاب بقاء الملكية فى حق من له النص فيبطل عدم الجواز هنا اجماعى بل القائلين بجواز تقليد الميت فى
منكرون هنا وينفون جواز النيابة فيها وظاهر الاخبار فى اشتراط المشافهة للقاضى يفيد ايضا كقوله من عرف شيئا من احكامنا الخ ولم يكن دليل على جوازه هنا لا من العقل
ولا من الكتاب ولا من السنة ولا من الاستصحاب لعدم ثبوت صحة الرجوع الى الكتب فى حيوته فى المرافعات حتى ان يثبته بالاستصحاب والفرق بين المقامين غنى عن البيان لانه كان فى غيره
المرافعات انما هو اظهار لما فى كتب الاموات فكذا فى المرافعات اظهار لما يتهما من المنكر والمدعى والبينة مع الثانى والحلف مع الاول لانا نقول الموجود فى الكتب ليس الا الكليات
واما تشخيص كون هذا الخاص مندرجا تحت هذا الكلى اعنى المدعى او المنكر واجراء الحكم الكلى فى الجزئيات بان هذا مدع وحكمه البينة ثم بعد الثبوت الزام الحكم فى حق المتخاصمين
وكذا الكلام فى المسائل المستحدثة التى لم يتعرض العلماء لها فالواجب الرجوع الى الحى ولو كان ادون بل الاعلم او الاحتياط ان امكن وعلى فرض عدم امكان الرجوع الى الحى استلزامه
العسر والضرر فالصلح ان امكن والا فالرجوع الى من استجمع الشرايط مع القوة لرفع تشخيص الموضوع من المدعى والمنكر بقانون الشرع وتقليد الميت فى حكمه ثم الرجوع الى غير
البالغ المجتهد المستجمع للاوصاف من الزهد والورع وامثالها واذا دار الامر بينه وبين المجتهد المنتفية عنه بعض الاوصاف المعتبرة كالايمان والعدالة وامثالهما فينبغى بعد ذكر
شرائط المفتى بقى كلام اخر وهو ان فيما وجب الرجوع الى الميت فيما لا يمكن الحى او استلزم العسر على مذهب القائلين باشتراط الحيوة فهل الحيوة شرط لصحة التقليد مطلقا كالايمان
بالنسبة الى الصلوة فمع عدم امكان الحى ينتفى صحة التقليد ويكون جاهلا واخذ قول الميت دون غيره كقول الغير انما يكون من باب كونه اقوى الطرق الى تحصيل الواقع فيرجع
صحة ما عمل بقوله الى الاقوال فى مسئلة الجاهل والحق فيه التفصيل بين المطابقة والعدم او يكون تقليدا شرعيا يلزم الاجزاء كتقليد الحى ظاهر اسئلتهم بعدم جواز الرجوع
الى الميت بانه لو قلنا هو الاول الظاهر كلامهم فى عدم الاعتناء به اصلا وظاهر علمهم فيما قالوا بالجواز هو الثانى لعدم تعرض احد منهم بملاحظة المطابقة والعدم او التفصيل
بين القاصر والمقصر لو وجد الحى بعده لعدم دليل شرعى مطلق مشترط الحيوة وما ذكرنا من وجوب الرجوع الى الحى فى بعض المقامات ووجوب الرجوع الى الميت تخييرا او عينا فى
بعض المقامات فانما هو بالادلة اللبية المجملة من الاجماع والعقل والاصول الفقاهية وهى مشتركة المورد بين الحى والميت فكيف يقتضى فى الاول شرعيته دون الثانى وهو

عكم محض والجمع على شرعية الاطلاق كلاهما في الحيوة والممات ولانه لو لم يكن شرعيا في الميت لزم العسر والحرج الشديد والوهن في الشريعة المطهرة لان الفحص عن مراعية لما وجد الحي
بعده وملاحظة المطابقة والعدم او التفصيل بين القاصر والمقصر سيما بالنسبة الى ظاهر قول المشهور من عدم معذورية الجاهل واشتراط العلم للصحة لا نرى يلزم فساد
عمله الى ان يوجد الحي وتقليده معه في بعض المقامات لابتلاء الصحة كما ذكرنا فيمن قلد ودخل في الصلوة فمات مجتهده وبالنسبة الى الاجزاء الباقية التي لم يعمل كان الواجب
امام عمله بقوله لقوله تع لا تبطلوا لكن عدم امكان الرجوع الى الحي عرضي باعتبار قوله لا تبطلوا وهي لا تدل على الصحة الفعلية بل معه كما عرفت فلم يكن موجودا لانهام
الكلام في تقليد الميت بعض الكلام في شرائط المفتي يقع الكلام فيه في امور الاول كان البلوغ للمفتي هل يكون شرطا لصحة الرجوع اليه ام لا وهو لا يخ من امور لا اولها
لانه اما ان يكون في مقابل المجتهد الحي العادل او واسطة او يكون في مقابل الميت وعلى الاول يجب الرجوع الى الحي سواء كان اعلم او مساويا او ادون لاصالة الحرمة و
اصالة الاشتغال والاجماع على جواز الرجوع الى الحي وان كان ادون سيما في صورة الانحصار بالادون وغير البالغ ولاستصحاب حرمة تقليد غير البالغ في زمان عدم تميزه
وعدم اجتهاده ولظهور الاجماع بل الاجماع حقيقة والاستقراء في الاحكام من اشتراطها بالبلوغ مع ان الشارع لم يأمنه في امواله وعباداته ومعاملاته لجماعه فبالنسبة
الى الغير اولى واذا ثبت عدم جواز الرجوع اليه تعين الادون فلا يحتاج الى العول لان الاستصحاب معارض باستصحاب اخر في جانب الادون وهو انا نفرض الحي فوق البلوغ بعد الاجتهاد
وعدم جواز التقليد وصيرورته مجتهدا في زمان صيرورة غير البالغ مجتهدا اعلم او بعده مع انحصار المجتهد بهما وح يكون الاصلان متعارضين ويكون المرجع الى حكم
العقل وهو يعين جانب غير البالغ لحصول الظن بالتقصير في جانبه واذا ثبت في ذلك يثبت وجوب الرجوع اليه كلما كان في مقابل الادون بالاجماع المركب لانا نقول اولا
ان حصول الظن بصحة قوله لاحتمال الكذب في غير البالغ وان كان في غاية الزهد لعدم التكليف له ولاحتمال تقصيره في الاستنباط وثانيا بانه لو فرض حصول القطع بعدم
كذبه وعدم تقصيره نقول بعد صيرورة البالغ مجتهدا وان كان ادون وغير البالغ اعلم مع ان استصحاب الرجوع الى غير البالغ ارجح لاعتضاده بظهور الاجماع على شرطية البلوغ
والاستقراء وغيرهما سلمنا عدم الاعتضاد اما المنع لانصراف الاجماع الى هذه الصورة او لمعارضته بالاجماعات المنقولة على وجوب الرجوع الى الاعلم لكن نقول ان استصحاب
عدم جواز الرجوع الى الادون معارض باستصحاب اخر وهو انا نفرض كون الحي اعلم من امثاله وكان جائز الرجوع او واجب الرجوع ثم صار ادون مع صيرورة غير البالغ اعلم
مع فرض الانحصار بهما وح فمقتضى الاستصحاب بقاء الحكمين في الادون هناك واذا ثبت الجواز او الوجوب في هذه الصورة يثبت وجوب الرجوع الى الادون في غير هذا الموضع
بالاجماع المركب وح يتساقطان ويكون استصحاب حرمة الرجوع الى غير البالغ معتضدا بما مر سليما عن المعارض ويلزم جواز الرجوع الى البالغ وان كان ادون لا يق مقتضى
اطلاق الاية الشريفة اعني فاسئلوا الخ وكذا اية النفر الخ وكذا حديث من عرف الخ هو جواز الرجوع الى غير البالغ وعدم شرطية البلوغ لعدم مدخلية البلوغ في صدق
اهل العلم والفقيه لانا نقول على فرض صحة التمسك باطلاق هذه الادلة على اثبات جواز التقليد وحجية قول المجتهد لا يصح التمسك به هنا لورودها مورد حكم اخر وهو وجوب
رجوع الجاهل الى العالم في الجملة مع انه معارض بظهور الاجماع والاستقراء كما مر هذا في الحي واما في صورة مقابلة الميت العادل او واسطة كك يجب ايضا لما ذكرنا ولا
الذي ذكرنا والقول بكونه معارضا باستصحاب اخر فيما فرض كون غير البالغ اعلم كما فرضت في الحي بعد ذلك بانه لو كان في زمان حيوته ادون ولا يجوز له الرجوع ثم مات مع صيرورة
غير البالغ مجتهدا اعلم مع انحصار المجتهد بهما فالاصل مقتضاه بقاء عدم الجواز في كل منهما وح يكون المرجع الى العقل وهو يعين جانب غير البالغ مدفوع بما مر وبان هذا الاستصحاب
معارض باستصحاب اخر وهو انه لو كان اعلم وواجب الرجوع ثم مات مع صيرورة غير البالغ مجتهدا اعلم والاصل بقاء الوجوب هنا ويتم غيره بالاجماع المركب فالاصلان يتساويان و
يتساقطان ويكون استصحاب عدم جواز الرجوع الى غير البالغ سليما عن المعارض لا يق على فرض الانحصار يجب الرجوع الى غير البالغ في الفتاوى المستحدثة التي لم تكن في كتب الاموات وكذا في الاخبار
واذا ثبت عدم جواز الاشتراط فيهما يثبت عدمه في غيرهما بالاجماع المركب لانا نقول لا نسلم الاصل لم يكن خلاف الاجماع بمنع الاجماع المركب لعدم ثبوته هنا لان الكلام في هذه
الصورة انما هو لاجل انحصار المقدمة ولبيان جهة الكلام في الاشتراط والعدم واما لو كان في مقابل المجتهد الفاسق سواء كان حيا او ميتا فالاصول في جانب المجتهد الفاسق سواء
كان حيا او ميتا فالاصول في جانب المجتهد البالغ متعارضة كما لو كان عادلا ثم صار فاسقا او كان غير مجتهد ثم صار مجتهدا فاسقا وعلى الاول الاصل بقاء الجواز الثابت في حال
العدالة وعلى الثاني يكون الاصل بقاء الحرمة وح يحصل التعارض بين الاصلين فيتساقطان ويكون استصحاب عدم جواز الرجوع الى غير البالغ سليما عن المعارض فاذن يجب
الرجوع الى الفاسق لا غير البالغ ولكن الحق انه لو قلنا بوجوب الرجوع الى الفاسق وغير البالغ عند الانحصار فالثاني متعين للاجماع على عدم اعتبار غير الفاسق مع الاية الشريفة
وليس غير البالغ كك لعدم كونه فاسقا ولا عادلا سيما فيما كان الظن بتحرز غير البالغ اقوى من الظن الحاصل بالفاسق الحي المتحرز عن الكذب فيتعين العمل بقول غير البالغ وكذا
فيما كانت الواسطة فاسقا او مجهول الحال لعدم ثبوت قول المجتهد به حتى يق انه يجوز او لا منه بل الثاني العقل وهو لا يكون شرطا في المسبوق بالتقليد كما لو قلد مجتهدا في زمان
كونه عاقلا ثم صار مجنونا وذلك للادلة التي مرت في الميت المسبوق بالتقليد والاجماعات المنقولة على عدم جواز الرجوع الى المجنون لا يشمل المقام لحصول الرجوع والتقليد ولا
يحتاج الى رجوع وتقليد اخر مع انها معارضة بالاجماعات المنقولة على عدم جواز الرجوع فيما لو قلد مجتهدا وح يكون ما ذكرنا سليما عن المعارض لا يق جواز الرجوع الى المجتهد
انما يكون لاعتقاده بالاحكام وبعد الجنون يرتفع لانا نقول لو كانت مرتفعة في حال الجنون لكان اللازم كونه جاهلا وبعد الافاقة محتاجا الى التعليم كسائر الجهال وليس
كك ضرورة واما في غير المسبوق فلا ريب في شرطيته في حال الجنون واما في حال الافاقة كما لو كان ادواريا فالحق الجواز للقطع بعدم مدخلية الجنون السابق ولو كان له كتاب
في حال كونه عاقلا مع صحة الرجوع اليه فهل يصح الرجوع اليه بعد صيرورته مجنونا ام لا مقتضى استصحاب الجواز والصحة واضح ولكن مع تمكن الرجوع الى غيره مطلقا لا ينبغي ترك
الاحتياط الثالث الاسلام اعني الاقرار بالشهادتين شرط بلا ريب في غير المسبوق بالتقليد سواء كان اعلم ام لا وسواء كان في مقابل الميت او الحي او غير البالغ او الفاسق المتحرز
عن الكذب اولا للاجماع وللاصلين اعني اصالة الاشتغال واصالة الحرمة العمل بما وراء العلم وللايات منها قوله تع لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ولا ريب
في كون الرجوع اليه سبيل له وذلة للمؤمنين معنى والاية منفية مع اشديتها في المرافعات بان الحق به سبيل وتسلط له عليه والاية منفية واذا ثبت في ذلك يثبت
غيره بظهور الاجماع المركب ومنها قوله تع ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا الاية لانا نقول لو كان علة لعدم جواز الرجوع الى الفاسق فيما لم يفد قوله العلم فلا ريب ان الفسق
في الكافر اشد بل هو فاسق بهيمة ومنها قوله تع ولا تركنوا الى الذين ظلموا الاية لان الكفر اشد بل هو ظلم اشد واما في المسبوق بالتقليد فالظاهر وجوب البقاء للادلة التي مرت

في الميت ولا يجري شيء من الادلة الدالة على عدم الجواز وهو مشكل اذ يق بانه رجع عن اعتقاداته سيما مع كونه ذلة للمؤمنين وتعظيما له مع بناء العقلاء على المذمة واما الايمان
بمعنى الخاص اعني الايمان بمعنى كونه اثني عشريا فشرط في البدوي لظهور الاجماع والاجماعات المنقولة وبالاولوية بالنسبة الى الفاسق ولانه مخالف في بعض الاحكام ضرورة
وهو مجمل في البين واما المسبوق فالاصول يقتضي عدم الشرطية الا ان يق بانه ذلة للمؤمنين وانه رجع عن بعض الاحكام واما العدالة فشرط في البدوي للاجماع واية النبأ واما
المسبوق فالظاهر العدم للاصول وعدم انصراف الاطلاقات الاجماعات المنقولة اليه وبما ذكرنا ظهر انه دار الامر في البدوي بينه وبين الميت وغير البالغ فالثاني مقدم ثم الثالث كما ان الرجوع لازم
واذا دار الامر بينه وبين المخالف او الكافر فهو مقدم لانه يسقط الامر بالرجوع الرابع في شرائط اخر لم يتعرض لها بعض في هذا المقام وتعرض لها في المقنع في بحث القضاء وهي الذكورة
وطهارة المولد والحرية والحفظ والسمع والبصر والنطق والقراءة والكتابة فمن عدم التعرض هنا مع كون المقام مقام بيان شرائط المفتي يكشف عن عدم شرطية هذه الامور ومن التعليل
في بحث القضاء لكونه منصبا جليلا يختص بمن اجتمع له هذه الامور يكشف عن شرطيتها في الافتاء لانه ايضا منصب جليل وكيف كان يظهر من الشهيد ره في الروضة كون شرطية الاول
والثاني اجماعيا وكون شرطية الثالث والسادس والتاسع مشهوريا حيث قال فيها يشترط في قضاء الفقيه الجامع لشرائط الافتاء وهي البلوغ والعقل والذكورة والايمان والعدالة
وطهارة المولد اجماعا والكتابة والحرية والبصر على الاشهر لا يق قوله اجماعا يكون قيدا للقول بفقد قضاء الفقيه الخ لانا نقول هذا قيد شرائط الافتاء بقرينة ما بعد هذا القيد كما
لا يخفى وكيف ما كان فالثلثة الاول شرط للاصول اعني اصالة الاشتغال واصالة الحرمة العمل بما وراء العلم واستصحاب عدم الجواز الثابت قبل حصول الاجتهاد منضما الى الاجماع المنقول
في الاوليين والى الشهرة وعدم قبول قوله في الشهادة في الثالث وهذا في مقابل الحي ظاهر واما في مقابل الميت فمقتضى القاعدة ايضا الاشتراط لتعارض الاستصحابين في جانب
الميت ويكون الاستصحاب الذي ذكرنا سليما عن المعارض مقتضيا لعدم جواز الرجوع الى الانثى والعبد وولد الزنا والاجماعات المنقولة على اشتراط الحيوة معارضة بالاجماع المنقول
على اشتراط هذه الامور لا يق يثبت نفي الشرطية في صورة دوران الامر بينه وبينها في المسائل المستحدثة والمرافعات وتثبت في غيره بالاجماع المركب لانا نقول الاصل ممنوع وعلى فرض
تسليمه في بعض الصور فالاجماع المركب غير مسلم واما في مقابل غير البالغ فالاصول الدالة على عدم جواز الرجوع الى كل منهما متعارضة متساقطة وكذا الاجماعات المنقولة ولكن الاخذ بالاقوى
والعبد في مقابل غير البالغ ان لم يكن متصرفا كما لا يخفى نعم في طهارة المولد اشكال لعدم الدليل وان لم يكن متصرفا فالرجوع الى العقل الحاكم بلزوم اخذ اقوى الظنين ان كان والا كان مخيرا
لا يخ من قوة هذا في حجية قولهم للغير في الفتاوى والمرافعات واما بالنسبة الى عمل نفسه فالعمل باعتقاده دون التقليد سيما فيما كان الغير ادون او مساويا او ميتا او غير البالغ او فاسقا وهكذا
فتعين لانه اجتهاد مع تحريم التقليد للاصل وظهور الاجماع واطلاق الاجماعات المنقولة واما الحفظ فان كان المراد هو الحفظ الكلي التام الخارج عن المتعارف فهو فاسد جزما والا لزم
عدم صحة الرجوع الى مجتهد اصلا لحصول السهو لهم متعارفا وان كان المراد هو الحفظ المتعارف بان لا يكون نسيانه غالبا فلا يخ من قوة سيما في محل الحكم لتعارض الاستصحابين فيما كان
مسبوقا بالاجتهاد والحفظ ثم انتفى عنه هذا الوصف وفيما كان مسبوقا بعدم الاجتهاد وصار مجتهدا قليل الحفظ ويكون اصالة الاشتغال فيهما في الحفظ سليما عن المعارض هذا فيما كان في
مقابل الحي الحافظ واما في مقابل الميت والفاسق وغير البالغ فاشكال لمكان انتفاء الاجماع هنا على الشرطية بخلاف غيرها فيكون الاصول في جانب عدم شرطية الحفظ معتضدة
به سليما عن المعارض فتدبر مع ان في جانب غير البالغ يكون استصحاب عدم الجواز مقتضيا لوجوب الرجوع الى غير البالغ الغير الحافظ فتدبر مع مكان اندراج غير الحافظ في مفهوم
اية النبأ بخلاف غير البالغ واما في صورة مقابلته مع الفاسق فالقول بعدم جواز الرجوع الى الفاسق متعين للاجماع ولمنطوق الاية وهو مقدم على الاصول واما سائر الشرائط فمقتضى
اصالة الاشتغال واصالة الحرمة هو الاشتراط لا يق هي معارضة باستصحاب اخر فيمن كان مجتهدا سميعا بصيرا ناطقا قادرا على القرائة والكتابة فلا ريب انه يجوز الرجوع في هذا
الحال ثم لو انتفى هذه الامور او بعضها يكون مقتضى الاستصحاب بقاء الجواز وعدم الشرطية واذا ثبت في هذه الصورة يثبت في غيره بالاجماع المركب لانا نقول هذا الاستصحاب
معارض باستصحاب اخر فيما كان مسبوقا بعدم الاجتهاد ثم صار مجتهدا مع انتفاء هذه الامور او بعضها واستصحاب عدم الجواز السابق يقتضي الشرطية هنا واذا ثبت عدمها في هذه
الصورة يثبت عدمها في غيرها بالاجماع المركب وح يحصل التعارض بين الاستصحابين ويكون اصالة الاشتغال واصالة الحرمة سليمين عن المعارض فتدبر ولكن الحق عدم الشرطية
سيما في القرائة والكتابة للقطع بعدم مدخلية هذه الامور سيما مع اطلاق الادلة الدالة على صحة التقليد بل عموم بعضها كما مر لمن كان صائنا لنفسه فتدبر ولكن مهما امكن لا
ينبغي ترك الاحتياط واما اشتراط كون المفتي من له الملكة والقوة التي تمكن بها على استنباط الحكم فما لا اشكال فيه ولا ريب يعتريه الخامس هل يشترط العلم باجتهاد المفتي او لا بل
يكفي الظن نسب الاول الى ظاهر المعالم والذريعة ونسب الثاني الى العلامة في التهذيب والمبادي والى ابنه في شرحه والسيد عميد الدين في المنية والشهيد في الذكرى والمقاصد
العلية والمحقق الثاني في الجعفرية والشيخ حسن في المعالم والفاضل التوني في الوافية ومقتضى الاصل في الموضوعات الصرفة ظاهر ولكن يمكن الاستدلال على كفاية الظن بوجوه
الاول الدليل العقلي لان تكليف المقلدين بتحصيل العلم مستلزم للتكليف بما لا يطاق والعسر والحرج والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان تحصيل العلم اما ان يكون
بالاختبار او الاخبار والاول موقوف على كون المقلدين لهم استعداد يمكنهم به تشخيص من له القوة من غيره وتحصيل هذا الاستعداد في اغلب المكلفين مستلزم لما ذكرنا بلا ريب
واما الثاني فلان اخبار العدول لا يكون مفيدا للعلم غالبا لكونه اخبارا عن امر خفي قابل للخطاء ولا يكون شهادة لاشتراط كون الاخبار عن المسموعات والمبصرات لا عن الامور
الخفية وح لا بد من الرجوع الى من كانوا قاطعين بكونه من اهل الخبرة مع كونهم عادلين ولا يحصل العلم بمجرد اخبار واحد او اثنين او ثلثة ولا ريب ان تكليف المقلدين بتحصيل
العلم منه مستلزم لما ذكرنا الثاني قوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على انصراف الالفاظ الى المعتقدات ولا ريب في تحقق الصدق بمجرد تحقق الظن مع ان على فرض انصرافه
الى نفس الامر يكون مطلقا سواء كان معلوما او مظنونا الثالث الاستصحاب فيما لو كان الشخص مقطوع الاجتهاد وجاز اليه الرجوع ثم جاء زمان يحصل الظن به والاصل بقاء الجواز واذا
ثبت ذلك يثبت غيره بالاجماع المركب الرابع ان من جملة ما لا يفيد العلم هو شهادة العدلين والعلم او اصالة الشياع والاول معتبر في المقام كما في سائر الموضوعات لعموم الادلة
والاستقراء ولاعتبارها في القاضي المنصوص من المعصوم فكذا هذا بل ادعى بعض الاولوية واما الثاني فلمفهوم اية النبأ واما الثالث فلمنطوق الاية بناء على كون التبين اعم
من العلمي والظني مع ان الظن منه اقوى من قول العادل والفاسق المتبين الظني والعادل الخامس بناء العقلاء على كفاية مطلق الظن ولكن الوجوه منظور فيها اما الاول فلان
غاية ما يسلم عدم لزوم تحصيل العلم باجتهاد المجتهد الحي وهو لا يستلزم العمل بالظن الحاصل باجتهاد المجتهد الحي لجواز الرجوع الى العمل بقول الميت المقطوع الاجتهاد واما الثاني فلان
انصراف الالفاظ الى المعتقد ممنوع لانه خلاف الاصل بل علينا ان نعين الانصراف الى كون الاعتقاد داخلا في المطلوب لبطلان التصويب المراد ان التكليف ثابت ان حصل العلم وح لا بد

اعتبار الظن بدليل كالعلم وصدق العرف على سبيل الحقيقة والاطلاق مع فرض حصول الظن ممنوع بل لا يصدق عرفا ولذلك ان الظان بالشيء لو اخبر بهذا الشيء مطلقا من غير تقييد بالظن
يعد كاذبا في العرف ومذموما عندهم واما قوله على فرض انصراف اللفظ الى نفس الامر مطلق يشمل المعلوم والمظنون فبان مع امكان تحصيل العلم لو اكتفى بالظن يكون محتملا للترك
المفسدة وقد حققنا في مبحث مقدمة الواجب ان ترك المقدمة الموهومة موجب للعقاب الا ان يكون الظن بالعدم من الظنون المعتبرة فلا بد من اثبات حجية هذا الظن في الموضوع الصرف ولم
يكن دليل الا ما ذكر من الوجوه وكلها باطلة كما سنذكر واما انه لا يمكن تحصيل العلم مع عدم فرض ... بل لهذا الموضوع كما في الواجبات التخييرية فيجب الاتيان ولو كان موهوما ولا اختصاص
لها بالظن لان طلب نفس الامر يقتضي اتيانه سواء كان معلوما او مظنونا او مشكوكا او موهوما فيجب الاتيان ولو كان موهوما ولا اختصاص لها بالظن من باب التعذر الا فيما كان الظن
بالمقدمة او المقدمة معتبرة واما الثالث فلخروجه عن محل الفرض لان الكلام انما هو في صورة الظن بالاجتهاد لا الظن ببقاء الاجتهاد لان الثاني يكون شرعا محكوما بالبقاء بمقتضى الاستصحاب
ولو كان موهوما فكيف بان يكون مظنونا مع انه معارض باستصحاب آخر وهو فيما لو فرض كون الشخص في السابق موهوم الاجتهاد او محرز الرجوع ثم صار اجتهاده مظنونا فان الاصل
بقاء عدم الجواز واما الرابع فالجواب عن شهادة العدلين بان القدر المسلم من اعتبارها هو فيما كان الاخبار عن امر حسي بعيد فيه الخطاء واما في مثل المقام عن الاخبار عن الامور
الحدسية اعني الاجتهاد فلا يكون دليل على اعتباره ولذا صار اعتبارها في المقام محل الخلاف انكره بعض كما نسب الى الذريعة والمعارج والجعفرية والوافية مع ان كون هذا ايضا
ممنوع والا لزم ان يكون الاخبار عن الفتوى بحسب الاعتقاد ايضا شهادة والتالي باطل وكيف كان لم يكن دليل على اعتبارها في هذه الموضوعات الحدسية التي كانت تميزها بالاجتهاد
والحاكم بالقاضي المنصوب من جانب المعصوم قياس مع ذلك فالفارق موجود لكون المقام من الامور الحدسية بخلاف نصب الامام عليه السلام فانه من الامور الجلية بعيد عن الخطاء واما الجواب
في خبر العادل فلعدم دلالة اية النبأ على اعتباره كما مر في حجية المظنة مع انه على فرض دلالتها فمورد لها لاعتبار الاخبار عن الامور الحدسية ممنوعة واما الجواب عن الشياع فبان الحاق
الظن الحاصل من الشياع بالعدل الواحد فاسد لفرض تسليم الخصم كون اعتباره من باب الدليل الخاص اعني الكتاب دون الشياع وح فالمناط لم يكن باولوية الظن والا لزم جواز العمل
بكلما افاد الظن الاقوى بل المناط هو السبب العلم مع انا اثبتنا عدم اعتبار المقيس عليه وكذا بالنسبة الى الفاسق المتبين الظني لعدم تمامية الاية مع ان التبين علمي كما مر في حجية
المظنة واما الخامس فلان بناء العقلاء على العمل بالظن مع امكان تحصيل العلم ممنوع بل يكون مع العدم ويكون فاعله عندهم مذموما كما لو اسند السرقة بالاكتفاء بالظن ثم ظهر انه
بالظن متهما ولكنه في الظنون القوية لا الضعيفة وكذا في الامور الغير المهمة دون المهمة ولا قائل بالفرق فيثبت عدم اعتباره في الضعيف والمهمة ببناء العقلاء ويثبت عدم اعتبار
القوي وغير المهم بالاجماع المركب فتدبر ولكن الحق كفاية الظن وذلك للدليل العقلي ذكرنا في اول الاستدلال لا العسر والحرج وقولنا بانه انما ينبغي لزوم تحصيل العلم باجتهاد المجتهد
الحي ولا يكون معينا للاخذ بالظن بالمجتهد الحي لجواز الاخذ بقول الميت المقطوع الاجتهاد فيدفع بان على فرض القول بكون حرمة تقليده ثبت من باب الدليل الاجتهادي من
الاجماعات المنقولة وغيرها بناء على حجيتها في هذه الامور فكونها دليلا اجتهاديا واما حرمة العمل بالظن بالاجتهاد فلا يكون له دليل الا الاصل فعند التعارض يكون الاول مقدما مع
المشهور هنا ايضا على كفاية الظن واما على القول بعدم حجية هذه الامور في هذه الامور فيكون حرمة تقليد الميت عنده ثابتا بالاصل كالظن بالاجتهاد فنقطع بارتفاع احد الاصلين
في المقام وح فالاصلان متعارضان متساقطان فيجب الاخذ بالظن الحاصل باجتهاد المجتهد الحي لكون الشهرة هنا على الاكتفاء بالظن وثمة على عدم اعتبار قول الميت وهو مع الاجماعات
المنقولة على عدم جواز تقليد الميت مفيد للظن والعمل بهذه حيث لم يكن دليل شرعي كما هو المفروض في المقام لا يقال هذا الظن يعارضه الظن بصحة فتوى الميت المقطوع الاجتهاد
ولا ريب في كونه اقوى من الظن بصحة مظنون الاجتهاد لانا نقول الظن بالاجتهاد ايضا مستلزم للظن بصحة فتواه ولا فرق بينهما سلمنا التكافؤ والتساقط لكن نستدل على وجوبه
بوجه آخر وهو ان الرجوع الى الحي المظنون الاجتهاد في المسائل المستحدثة التي لم تكن في كتب الاموات وكذا المرافعات يكون لابد منه واذا ثبت في ذلك يثبت غيره بالاجماع المركب كما لا
من ظهوره ... حصول الظهور يكون العمل معينا حيث انحصر المفر كما هو المفروض واما على القول بجواز الرجوع الى الميت مطلقا او في الصورة الخاصة فلو كان الميت المقطوع الاجتهاد
في البين فيتعين العمل بقوله لاصالة حرمة العمل بالظن في الموضوعات مع انفتاح باب العلم فتدبر فالحق كفاية على ما ذكرنا ومما ذكرنا ظهر تقديم مظنون الاجتهاد على مقطوع الاجتهاد
الفاسق وغير البالغ لثبوت الاجماعات المنقولة على اشتراطه فيسئل بعين ما استدل وهل يكفي الظن مطلقا او يختص بمن لم يتمكن من تحصيل العلم او كان تحصيله موجبا للعسر
والحرج كما على العوام اشكال مقتضى اطلاق كلماتهم عدم الفصل لكن قد مر في بحث الاجماع المركب دليل على عدم الفصل فان الامضاء بالعمل بالظن لمن لا يتمكن من تحصيل العلم الا مع
من ثبوته ثم بعد جواز العمل بالظن فيما لا يجب تحصيل العلم يتعين العمل باقوى الظنين كشهادة العدلين من اهل الخبرة ولو لم يتمكن فشهادة العدلين من غيرها بما عمهم من اهل الخبرة ولو لم يمكن
فالعدل الواحد والا فالشياع هذا لو تحقق احد الاسباب في مورد واحد اما لو تحققت الاسباب في موارد متعددة كما لو كان احدهما مقطوع الاجتهاد والاخر مظنون الاجتهاد يتعين العمل
بالاول واما لو كانا مظنونين فاما ان يكونا متساويين من حيث الاعتبار سواء كان اعتبارهما من باب الظنون المطلقة او لا كشهادة العدلين في الموردين والعدل الواحد او الشياع
فيتعين العمل بما افاد الظن الشخصي ان كان والا فيتخير وهو واضح ولو كانا متفاوتين من حيث الاعتبار فلو كان احدهما مقطوع الخصوصية والاخر مظنون الخصوصية فيتعين الاول
لو لم يكن الثاني موجبا للشك في اعتبار الاول عند التوارد والتعارض والا فيتعين العمل باقوى الظنين من الشخصي ان كان والا فالنوعي كما سيجيء توضيحه واما تعين الاول فلكونه
دليلا شرعيا يجب العمل به واما الظن فلا يكون معتبرا لانفتاح باب العلم وان افاد الظن الشخصي واما الثاني فلانه بعد حصول الشك في الحجية لا يكون دليلا شرعيا ويكون حجيته
من باب العقل حيث لا مناص الا به وهو يحكم بلزوم العمل باقوى الظنين واما لو لم يكن احدهما مقطوع الخصوصية بل كان احدهما مظنون الخصوصية كشهادة العدلين والاخر مشكوك
الخصوصية كعدل واحد او موهوما كالشياع فلو كان الظن الشخصي موجودا فيتعين العمل به وان كان في جانبه موهوم الخصوصية لوجوب تقديم الشخصي عند تعارضه مع الظن النوعي
كما مر في حجية المظنة واما لو لم يكن الظن الشخصي موجودا فيتعين العمل بالاقوى بحسب الاعتبار لحكم العقل ببطلان ترجيح المرجوح على الراجح وان كان بحسب الاعتبار حينئذ فلا
به فتدبر **الامر السابع** في ان المسائل المذكورة من وجوب تقليد الاعلم وحرمة تقليد الميت وغيرهما مما مضى هل يجب فيها الاجتهاد كالمسائل الاصولية وبعض الموضوعات
الصرفة او يكفي فيها التقليد كالمسائل الفرعية مقتضى الاصل كما ذكرنا في السابق هو الوجوب العيني خرج من تحت الاصل المسائل الفرعية بقي الباقي تحت الاصل ويمكن
الاستدلال على كفاية التقليد بوجوه الاول الدليل العقلي وهو ان التقليد لو لم يكن كافيا لوجب الاجتهاد عينا والتالي باطل والمقدم مثله اما بطلان التالي فلزوم التكليف بما لا
يطاق او العسر والحرج في الاغلب الثاني قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون لانه يدل على كفاية السؤال في مورد الجهل وهو مورد كما نحن فيه الثالث الاستقراء

لان

لان الغالب في موارد الجهل هو كفاية التقليد ففي المقام كذلك الحاقا للمشكوك بالاعم الاغلب الرابع ان هذه المسئلة فرعية لكونها متعلقة للحكم التكليفي من الوجوب والجواز
والحرمة فكلما كان كذلك يجوز فيه التقليد للاجماع على جواز التقليد في الفروع ويرد على الاول انه لا يلزم التكليف بما لا يطاق والعسر والحرج انما ينفي الاجتهاد بالمعنى المعهود
ومعه لا يثبت جواز التقليد لجواز وجوب تحصيل الاذعان على كل بقدر استعداده كالمسائل الاصولية من الاجتهاد الحقيقي او تحصيل الظن بالرجوع الى كتب العلماء او تحصيله
من امارة الطريق لا لزوم تحصيل المرتبة الواحدة او الاقوى الذي يعجز كالاولى بالنسبة الى الثاني وهو بالنسبة الى الثالث حتى يلزم التكليف بما لا يطاق او العسر والحرج وثانيا
بان نفي وجوب الاجتهاد عن الكل لا يستلزم جواز التقليد على الكل لجواز التبعيض من كفاية التقليد لمن لم يكن له قوة الاستنباط او تحصيل الاذعان ومن عدم كفايته لمن كان له هذه
القوة ويرد على الثاني من عدم دلالته على كونه من باب التقليد كما عرفته مع انه يحتمل ان لا يكون الا من باب حذف المتعلق وشموله للمقام بعد اختصاص المورد بحكاية بشرية الانبياء
كما عرفت في اصول الدين ممنوع ويرد على الثالث اولا بمنع الاستقراء اما الاستقراء في الصنف فواضح لان صنفا من موارد الجهل لا يجوز فيه التقليد كالاصول وصنف يجوز كالفروع
وصنف بعض كالموضوع واما الاستقراء في افراد صنف فلا يفيد الظن بالحاق صنف اخر به وثانيا بمنع حجية الظن الحاصل منه ويرد على الرابع اولا بمنع كونها فرعية ولا يستلزم
كونها متعلقة الحكم التكليفي كونها فرعية والا لزم ان يكون قوله يجب العمل بالكتاب ولا يجوز بالقياس فرعيا مع انه متعلق للحكم الوضعي كقوله قول الاعلم حجة بل الفرعية انما تكون
دليلا للحكم الاخر يستنبط منه فهي اصولية والا تكون فرعية والمقام انما هو من الاول لان قوله يجب تقليد الاعلم دليل للمقلد لسائر احكام الفرعية وثانيا بمنع جواز التقليد في
كل فرعية والحق في المقام ان الشخص لو كان له قوة يمكنه الاجتهاد بها في هذه المسئلة الاصولية فلا يجوز له التقليد وذلك لما مر من عدم جواز التقليد في الفروع لمن كان له قوة
الاستنباط وللاجماع المركب والاولوية لانه في الفروع لو لم يجز مع كثرة مسائله فيكون عدم الجواز ثابتا في هذه المسائل التي هي من المبادي مع اشبهيتها بالكلام ومع قلة مسائلها
وسهولة مبانيها بالاولوية والاجماع المركب واما لو لم يكن هذه القوة فقبل حصول الاذعان يجوز له التقليد وذلك لوجوه الاول بناء العقلاء والسيرة القطعية لانا نرى ان بناء
العقلاء يكون على الرجوع في هذه المسائل الفرعية من غير النكارة وشعورهم باحتمال الفرق بين المسئلتين وح لو كان تكليفهم هذا فالمطلوب ثابت واما لو كان تكليفهم غيره مع
عدم الردع ومع عدم الالتفات فيكون تكليفا بما لا يطاق واما عدم الردع فلفرض عدم وجود الدليل الشرعي على لزوم الاجتهاد وتحصيل الاذعان لا من الكتاب ولا من السنة ولا
من العقل ولا من الاجماع لظهور بناء الاكثرين على جواز التقليد الثاني ظهور الاجماع في المسئلة لا يقال هذا لا يفيد الا الظن لانا نقول بعد حصول الظن يتعين بالدليل العقلي لان
بعد حصول الظن بالجواز نقول الاجتهاد الحقيقي منفي بالعقل القاطع واما مجرد تحصيل الاذعان فجوازه محل الشك لم يثبت بشيء من الادلة وكذا التقليد اذ لم يكن في المقام دليل
شرعي يجب الرجوع الى حكم العقل وهو يحكم بوجوب العمل بالجامع ان امكن وهو هنا ممكن بالرجوع الى المجتهدين حتى يحصل الاذعان وهو يحتمل الاذعان وتقليد ولو لم يحصل الاذعان
فلم يجوز من باب التقليد ولا يجب تحصيل الاذعان بامارة الطريق والرجوع الى كتب العلماء لاستلزامه العسر في الاغلب كما سيجيء الثالث الدليل العقلي لان تكليف غالب الناس بتحصيل الاذعان
تكليف بما لا يطاق لان تحصيل الاذعان ولو ظنا من الامور الاختيارية حتى يحصل للغالب بمجرد الرجوع الى العالم كما نرى جدا وح يلزم لو لم يحصل الاذعان بالرجوع الى العالم
والمجتهد اما للاختلاف بينهم او لقلتهم وعدم كون قولهم مفيدا للظن كما هو الغالب وجوب تحصيل الاستعداد بالتدريس والتعليم مقدمة لاجل تحصيل الاذعان اما من امارة الطريق او من الرجوع
الى كتب العلماء ولا ريب في كونه عسرا في حق غالب الناس فيتعين العقل والشرع واذا ثبت الجواز في ذلك يثبت الجواز في حق من كان له قوة تحصيل الاذعان من امارة الطريق ومن الرجوع
الى كتب العلماء بعدم القول بالفصل وغيره مما مر مع انا نثبت هذا الفرض بالاستصحاب لان قبل حصول هذه القوة كان له جواز التقليد والاصل بقاؤه بعد حصول هذه القوة لا يقال معارض
هذا الاستصحاب باستصحاب اخر وهو انه لو كان مجتهدا في زمان كان الواجب عليه تحصيل الاذعان ثم زال عنه هذه القوة وبقي القوة المفروضة والاصل بقاؤه لانا نقول الموضوع مرتفع
يستصحب لان وجوب تحصيل الاذعان السابق مرتفع لان جزءه وهو تحصيل هذا الاذعان علم بثبوت وجوبه السابق حتى لا يقال يستصحب حرمة التقليد السابق لانا نقول الحرمة السابقة كانت ممكنا
تبعيا تابعا للوجوب مرتفع بارتفاع الوجوب مع انه على فرض جريانه الاستصحاب فبان هو جواز التقليد وعدم وجوب الاجتهاد مع انه على فرض جريانه استصحابا واحدا الاول مقدم عند التعارض
ويؤيده ما ذكرنا الاستقراء واطلاق اية السؤال وبعد حصول الاذعان من امارة الطريق او من الرجوع الى كتب العلماء فاشكال سيما لو افتى مجتهد على خلاف اذعانه لاحتمال كون المسئلة ملحقة
بالكلام وكان اللازم تحصيل الاذعان وهو حاصل ولا يلزم من الامر به تكليف ما لا يطاق ولاحتمال كونه ملحقا بالفروع ولا يجوز له العمل باذعانه ولم يكن دليل شرعي ولا عقلي يعين الاول
ولا الثاني وح فاعتبار كل منهما محل الكلام فتدبر والحق انه لو كان الاذعان حاصلا من فتاوى المجتهد فيجب العمل به لكونه جامعا بين التقليد والاجتهاد كما مر سابقا على مذهب من لم يعتبر
هذا الظن المقلد في الفروع لا يقال حيثية الاذعان مغايرة لحيثية التقليد لانا نقول لا يجب الاخذ من حيث الاذعان او التقليد بل يجعل الحكم الشرعي المستفاد في حقه لا من حيث الاذعان
ولا من حيث التقليد ولو كان حاصلا من سائر الاسباب الغير العقلائية كالنوم والجفر والقياس مجرد الاستحسان فيجب التقليد لانا نثبت جوازه باستصحاب اخر لجواز التقليد السابق
قبل حصول الاذعان ويثبت وجوبه بقاعدة الاشتغال فتدبر ولذا نثبت في بعض الصور نثبت غيره بالاجماع المركب المعارضة بالاستصحاب السابق وتقتضي فساده ان الظان عنده الجواز
لا اعتماد على هذا الاذعان اجماعي مع ان الادلة الدالة على عدم اعتباره يظهر منها او من ظهور الاجماع بعدم اعتبار الاذعان الحاصل منها في المقام وح نثبت عدم اعتباره بالدليل العقلي
لانحصار الامر بينهما مع عدم دليل شرعي يعين احد الامرين فنقول عدم اعتبار الاذعان مظنون وهو مستلزم للظن باعتبار التقليد للانحصار وح يتعين المظنون بالدليل العقلي
فتدبر **خاتمة** في التعادل والتراجيح وتوضيحه يقتضي رسم امور الاول قبل الشروع لابد من بيان ما يجعل في الحكم الشرعي وهو اما ان لا يكون معتبرا او يكون معتبرا الاول يسمى بالامارة
لفظا كان او غير لفظ سواء كان عدم اعتباره ثابتا بالدليل كالقياس او بالاصل كالاولوية والثاني يسمى بالدليل وهو اما ان يكون حجيته في صورة الجهل معلقا على عدم الدليل فيسمى
بالاصول التعليقية الاعتبارية والفقاهتية والعملية او لا يكون كذلك بل يكون حجة من حيث هو لا معلقا سواء كان حجيته من باب الكشف عن الواقع او من باب التعبد والسبب المطلق
او المقيد والثاني يسمى بالتعبد الاسباب كما في الشهادة في الموضوعات والاقرار ونحوها والاول يسمى بالاجتهادي سواء كان لفظا او لا وهو اما ان يكون قطعيا من حيث المضمون
كالاجماع والعقل والتواتر اللفظي وامثالها او لا والثاني اما ان يكون اعتباره ثابتا بالدليل الشرعي من حيث هو وان كان باب العلم منفتحا سواء كان من حيث السند او الدلالة او
المراد او المجموع كنصب المعصوم الولاة وفي الموضوعات الشهادة او بالدليل العقلي لاجل الانسداد والاضطرار سواء كان بحيثية واحدة او ازيد والاول يسمى بالظن الخاص والثاني
بالظن المطلق وهو اما ان يكون مظنون الاعتبار كالموثق او مشكوك الاعتبار كالصحاح او موهوم الاعتبار كالشهرة لذهاب المشهور الى عدم حجيتها والمعارض اما ان يكون امارة

اومن اداء طرق المجتهد

كما

في التعادل

كما او تبدلا الى اخر ما مر مع المعارض اما ان يكونا متساويين ومن سنخ واحد لا تفاوت بينهما من الحيثيات او يكونان متساويين ومن سنخ واحد لا تفاوت بينهما من الحيثيات او يكونا متفاوتين من سنخين كالكتاب مع الخبر والعام مع الخاص والاول يسمى بالتعادل وعلى الثاني فاما ان يكون التفاوت والترجيح من جهة واحدة اما من حيث السند او من حيث الدلالة او من حيث الخارج وعلى اي منها فاما ان يكون منصوصا او معتبرا او لا وعلى الاخير فاما ان يكون عدم اعتباره ثابتا بالدليل او بالاصل ومتعدد ثنائية او ثلاثية مجتمعة في دليل واحد كالكتاب الخاص مع الخبر العام او مختلفين يكون كل مع رجحان كالكتاب العام مع الخبر الخاص على اي منهما فاما ان يكون الترجيح مما ثبت اعتباره حجة او لا كالقياس والاخير حكمه حكم المتعادلين وان كان مع رجحان الا في بعض المقامات كما في اشتباه القبلة مع ضيق الوقت فيتعين المظنون بقاعدة الاشتغال كما في المحذورين فيتعين المظنون بقاعدة الاشتغال لا من حيث الرجحية **الباب الاول** في التعادل وفيه مقدمة وامور اما المقدمة فهي ان التعادل في اللغة التساوي وفي الاصطلاح يطلق من باب اطلاق الكلي على الفرد على تساوي الدليلين من حيث الاعتبار وان اختلفا في الاعتقاد باعتضاد احدهما بما ثبت عدم اعتباره بالدليل كالقياس وقد يطلق على تساوي الاعتقادين والنسبة بينهما عموم من وجه لافتراق الاول فيما اخبر عدل ثم اخبر عدل بخلافه معتضدا بالقياس مثلا وبراد الظن الاقوى الثاني كالكتاب العام مع الخبر الصحيح الخاص مع عدم ظن لكونهما متساويين في مادة الظن دون الاعتبار لكون الاول من الظنون الخاصة دون الثاني واجتماعهما فيما اخبر عدل ثم عدل آخر بخلافه متساويين بحسب الاعتقاد وقد يطلق على تساوي الدليلين اعتبارا واعتقادا كما مر في مورد الاجماع وحكم التعادل عندهم التخيير والرجوع الى الاصل هو مختلف بحسب الموارد وقد يحكمون به في تعادل الدليلين بحسب الاعتبار وان اختلفا في الاعتقاد لكون احدهما اقوى ظنا بالاعتضاد بشيء غير معتبر كالقياس وقد يحكمون به في تعادل الدليلين بحسب الاعتبار والاعتقاد بحيث لو اختلفا وكان احدهما اقوى لم يحكموا به بل يحكمون باخذ الراجح كتعارض الكتاب العام مع الكتاب الخاص او خبر العدل بالعدل او المجبر بالشهرة وقد يطلق على تساوي الاعتقادين وان اختلفا في الاعتبار كالكتاب مع الصحاح المستفيضة بحيث صارا متساويين في الظن مع ان الاول مقطوع الصدور مع كونه من الظنون المخصوصة بخلاف الصحاح مع انهم يجرون فيه حكم المتعادلين ويمكن ان يكون حقيقة في تساويهما اعتبارا واعتقادا والباقي كان ملحقا به في الحكم ويمكن ان يكون حقيقة فيما لم يثبت كونه مرجحا موجبا لاخذ احد الطرفين من حيث الترجيح والظاهر هو الاول لتبادر الاول منه وصحة سلبه عن الباقي والامر فيه سهل **الامر الاول** قالوا بان القطعيين لا يتعارضان وكذا القطعي والظني وايراد بان المراد بهما اما الشخصي او النوعي او المختلفات الا فتخصيص الظني بالنوعي والقطع بالشخصي يوجب حصر ما قالوا لكنه تحكم لانه بالعكس ينعكس اما الاول فكما ان في القطعيين غير ممكن فكذا في الظنيين واما الثاني فكما يمكن في الظنيين فيمكن في القطعيين ايضا لان معنى النوعي انه لولا المعارض لافاد القطع كما في خبر ابان في دية الاصابع لانه لولا قول المعصوم في الاربع عشرين لافاد القطع بعدم النقص من دية ثلث اصابع وهي ثلثون وكذا فيما امر المولى عبده مرارا يفيد القطع بارادة الوجوب لو قال بعده اردت الاستحباب يرتفع القطع وكذا يمكن ان يحصل اخبار كثيرة على اباحة شيء واخبار كثيرة على حرمته لولا احدهما لافاد الاخر القطع والتحقيق انه مع ورود الدليل القطعي الثاني فاما ان يبقى قطع الاول او يرتفع كما في قول المعصوم في دية الاصابع فعلى الاول يلزم القطع بعين الثاني لانه مستلزم الجمع بين المتناقضين ويخرج عن المتعارضين ولا يدخل في باب التعادل والترجيح وعلى الثاني فاما ان يفيد الثاني القطع الشخصي بعد ملاحظة المعارض او لا يفيد وعلى الثاني فيكونان خارجين عن القطعيين وعلى الاول يخرج من باب المتعارضين ويلزم القطع من الثاني القطع بفساد الاول ولو لا يدخل ايضا في باب التعادل والترجيح لما مر واما الظنيان فغايته ارتفاع الظن الشخصي في مقام التعارض منهما او من احدهما وصيرورة الاخر موهوما ودفع الظن لا يوجب القطع بفساد الموهوم او المساوي فيحتاج لا بد في تشخيص الحق والباطل من الدليل وقد يوجب اخذ الموهوم كما في معارضة الكتاب والخبر الصحيح بالقياس او لا ولوية الاعتبار وقد يوجب اخذ الراجح المظنون ففي الظنيين يدخل في باب التعادل والترجيح دون القطعيين ولذا قالوا بعدم تعارض القطعيين بخلاف الظنيين فتدبر هذا في القطعيين التنجيزيين واما التعليقيين سواء كانا قطعيين او ظنيين او مختلفين فيمكن كحكم العقل اولا في مظنون الوجوب بكون تركه مظنة للضرر ويجب دفعه بحكم العقل والادلة اللفظية وحكمها ايضا بعدم التكليف فيما لا يعلم التكليف لكنه من باب الوارد والمورود بانه مع وجود واحد يرتفع صغرى الاول ولا يقع التعارض كما ذكرنا في الاستصحاب بالنسبة الى اصل البراءة والاحتياط وهما بالنسبة الى التخيير لانه معلق على عدم امكان الاحتياط فيما امكن لا يجري التخيير وهكذا وقد تقرر في اصالة البراءة ولا يكون الكلام فيه بل الكلام انما هو في المتعارضين بان مع وجود الدليلين مع كون الصغرى موجودة يشمله الدليلان كاكرم العالم ولا تكرم الفاسق بالنسبة الى زيد العالم الفاسق **الامر الثاني** في امكان التعادل في غير القطعيين وعن القطعي والظني ووقوعه شرعا وعرفا وعقلا سواء كان بين الظنين كالخبر الصحيح مع الصحيح او بين السببين التعبديين كتعارض شهادة العدلين مع شهادة العدلين فانكر احمد حنبل والكرخي التعادل بين غيرهما لكونه قبيحا من الحكيم كالاجمال للذات لا ينتج منه وجوه الباقون للاول ان الجمع غير ممكن والطرح لغو والترجيح محتاج الى المعين والمرجح والمفروض عدمه والتخيير ايضا يوجب تجويز ترك المصلحة كالشبهة الوجوبية او الوقوع في المفسدة كالشبهة التحريمية او هما كما في المحذورين لعدم ما يحتمل الوجوب او التحريم معا فربما كان نحو ما في الواقع ولخيار فعله والاخر بالعكس مع ان التخيير ايضا ثابتة بالاصل لا بحاجة الى الدليل فاما منها لغو وفيه اولا النقض بوقوعه في الشهادات وفي المجتهد المتساويين المختلفين في الفتوى بالنسبة الى المقلد لجواز التقليد من ايهما مخيرا وثانيا بالحل فاولا بان فايدته نفي الثالث كالتعادل بين الظهر والجمعة ففي مقام الاحتياط يعلم وجوب اتيانهما لا ثالثا وثانيا بامكان الجمع في بعض المقامات كالظهر والجمعة وثالثا بعدم كون التخيير اباحة مع ان المقام قد يقتضي الاجمال المتقين او عدم كونه في مقام البيان او مصلحة اخرى كما هو واقع في العرف بين العقلاء كثيرا بل في الشرع كما في بعض الاخبار انا القينا منكم الخلاف مع انه ينفي الاجمال والتعادل بالذات لا بالعرض لانه واقع في العرف من خفاء القراين والمرجحات في مقام التكلم بين المتكلم والمخاطب بالنسبة الى غيره ممن ينقل الكلام اليه سيما مع كثرة الوسائط وبعد الازمنة وغيرها وهذا بديهي لا يمكن انكاره من ان المخاطب قد يفهم من كلام المتكلم في مقام الشفاء من القراين الحالية او المقالية شيئا ثم ان ينقل الكلام الى الغايب لا يكون معه القراين الحالية فيفهم غيره وكذا المقالية لانه ربما يترك في النقل سيما فيما نقلنا النقل وكذلك في الشرع بالنسبة الى المعصومين والغائبين كما نحن فيه من كثرة الوسائط وبعد الازمنة وعروض الاختلافات وتبديل الاخبار لعلاجيه وزعم بعضهم بان مرادهم ان القطعيين بحسب الصدور لا يتعادلان وهو فاسد لانهما لو كانا في جهة الارادة والدلالة ظنيين فهما قطعيان لا يتعارضان فكيف بان يتعادلان والا يكونان ظنيين ويمكن التعادل فيهما بين الدلالتين والارادتين كالعامين من وجه والمتباينين **الامر الثالث** في انه بعد ما ثبت امكان التعادل بين الدليلين الغير القطعيين مع فقد المرجحات مما يجوز اخذه من حيث المرجحية ووقوعه سواء كان بين الكتابين او الصحيحين او الموثقين وهكذا في الاحكام فحكمه ماذا اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال قول بطرح كليهما والرجوع الى الاصل مطلقا وقول بالتوقف وهو بالنسبة الى الحكم الواقعي صحيح واما بالنسبة الى الظاهري

فلا بد في الفتوى وعمل نفسه في العبادات والمعاملات سيما المرتبطة بالغير من اختيار البراءة او الاحتياط او التخيير والظاهر من التوقف هو اختيار الاحتياط والاختلاف في المعاد لهما والقول بالتخيير غير مناف لاتفاقهم في اصالة البراءة على عدم التكليف والعقاب في شيء الشك فيه وفيما لم يعلم الدليل على التكليف والعقاب في شيء الشك فيه وفيما لم يعلم الدليل على التكليف لا نزاع من حصول الشك من تعادل الدليلين او غيره وهذا اعم من التعادل في الوجوب والاباحة وغيرهما والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه لمادة الجمع الشك في التكليف الناشي من التعادل والحق فيه هو القول الاول من التساقط والرجوع الى الاصل وهو فيما كان مستصحبا يقتضي ابقاءه وفي البدويات في الشك في التكليف في غير اللحوم يقتضي البراءة وفي اللحوم وفي الشك في الامتثال يقتضي الاحتياط وفي المحذورين يقتضي التخيير والقول بان التخيير طريق الجاهل في العمل ومقدم على اصالة البراءة قد مر فساده في اصالة البراءة بان بعد العجز عن معرفة الواقع جاهل في الحكم ويحصل الصغرى بانه مما لا يعلم وجوبه مثلا وكلما لا يعلم وجوبه في الواقع فحكمه الظاهري في مقام الجهل هل هو البراءة او الاحتياط او التخيير او الاستصحاب او التفصيل لا بد من اقامة الدليل من الادلة الفقاهتية ودفع ما سواها مما عارضه وبينها اختلاف بعضها يقتضي نفي التكليف فيما لا يعلم التكليف وبعضها يقتضي الاحتياط وبعضها يقتضي التخيير وبعضها يقتضي الاستصحاب وبعضها يقتضي التوقف وبعضها يقتضي القرعة وهذا الاختلاف قد يكون من باب الوارد والمورود ولا يكون فيه تعارض كالعقل الحاكم في المقامات ففيما كان مستصحبا يحكم بالبقاء حتى علم خلافه لبناء العقلاء عليه في البديهيات اعني فيما لم يكن مستصحبا ففي الشك في التكليف العقاب في غير اللحوم يحكم بعدمه حتى يعلم التكليف لحكمه بقبح العقاب من غير بيان وبرهان وفي الشك في اللحوم وفي الامتثال بعد العلم الاجمالي بالتكليف وجوبا او حرمة سواء كان مرددا بين الوجوب والحرمة يحكم بالتخيير وكذا الشرع لان اخبار التخيير تدل على التخيير فيما لا يمكن الاحتياط لانه عام في تعارض الخبرين او لا بالاحتياط فوق السابل همام موافقان للاحتياط لو فقدنا تحري احدهما ودع الاخر وهما مختصان بالمحذورين ففيما امكن الاحتياط لا يجري التخيير فاخبار الاحتياط واردة على اخبار التخيير وكذا واردة على اخبار البراءة لانه فيما علم التكليف الاجمالي وجوبا او تحريما ولا يجري فيه اخبار البراءة لانها تدل على عدم التكليف فيما لا يعلم التكليف كقوله صلعم رفع عن امتي تسعة اشياء منها ما لا يعلمون وعلى فرض تسليم التعارض بينهما ثم لا تخصيص اخبار الاستصحاب بما علم المستصحب بما بقا لوجود المرجحات معها فيه واخبار البراءة بما لا يعلم التكليف ولو اجمالا وجوبا او تحريما لما مر واخبار الاحتياط بما علم اجمالا وجوبا او تحريما مع الشك في امتثال كل من المشتبهات لما مر واخبار التخيير بما علم اجمالا احدهما لما مر وتحقيقنا المقال على وضح المرام في اصالة البراءة تفصيلا بحيث قلنا هنا اجمالا الكلام في التنافي بين القولين في عنوان اصل البراءة ثم وفي عنوان التعادل هنا سيما مع اطلاق العنوانين وعموم الادلة التصريح في المتعادلين في هذه العنوانات في مقام التنافي اصالة البراءة في تعادل الدليل على الوجوب مع الدليل على الاباحة وفي اصالة الاحتياط بالظهر والجمعة وهنا بعنوان التنافي والمقرب بالخصوص فلا بد من حمل مرادهم في عنوان التعادل هنا القول بالتخيير على المحذورين او حمل مرادهم في اصالة البراءة والاحتياط على ما لا نص معتبر فيه لا ما تعادل فيه الدليلان او الحمل على الغفلة وكيف كان فادلة القول بالتخيير في المتعادلين مطلقا لا يخلو من ثلثة الاول حكم العقل بان الجمع غير ممكن والطرح كذلك مع انه يلزم العبث واللغوية في صدور الخبرين والترجيح تحكم لفرض انتفاء الترجيح فانحصر بالتخيير الثاني اخبار التخيير منها ما الثالث الادلة الدالة على اعتبار الدليل ان كان لفظا مطلقا كقوله امر البناء انه لانه يقتضي الحمل على الوجوب وهو اعم من العيني والتخييري وان كان الظاهر منه هو الاول فيحمل على الاول في العيني في غير التعادل وفي غيره على غير الظاهر على التخييري لعدم امكان الظاهر والحمل على مرحة غير الظاهر من الحقيقة اولى من سائر المجازات وان كان عقلا فمن الانسداد ويختص بالدليل العقلي بصورة غير التعادل والجواب عن الكل قد مر في اصالة البراءة فارجع اما القول بالتوقف فان كان مراده من الجهة التي لا يعلم الواقع فمسلم ولا ينافي العمل بالاصل في الظاهر ومقام الجهل من حيث لا يعلم واما المطلق ففاسد للزوم خلو العمل من الحكم وكونه كفعل البهايم مع ان اخباره معارضة بما ذكرنا وهو اولى مع ظهورها في صورة امكان الرجوع الى الائمة عم ويجب حملها عليه او على الجهة التي لا يعلم او طرحها لمخالفتها للضرورة والاجماع وان كان مراده من التوقف في الفتوى الاحتياط في العمل مطلقا كما هو الظاهر من الاخباريين ففاسد لعدم الدليل على لزوم الاحتياط مطلقا نعم هو مسلم فيما يرجع الشك الى المكلف به وقد مر وجهه واما القول بالتساقط والرجوع الى الاصل فان كان مراده منه اصالة البراءة او الاباحة مطلقا ففاسد لما مر من صحته فيما يرجع الشك الى التكليف مطلقا وان كان مراده منه القاعدة من البراءة في موردها وكذا الاحتياط والتخيير والتوقف والاستصحاب فهي كلام متين ثم فيما قلنا بالتساقط والرجوع الى الاصل من الاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخيير انما هو الاصل الاولي من حيث الحكم التكليفي الظاهري واما الوضعي كالصحة والفساد في المعاملات فالاصل الاولي هو الفساد لاصالة بقاء مال كل وحقه على ماله وحقه الى ان يثبت الناقل والرجوع الى الاصل الاولي انما هو اذا لم يكن اصل ثانوي معتمد كالشك في الشرائط في العبادات واما اذا كان اصل ثانوي معتمد كالشك في الفردية من الجزئية والشرطية والمانعية في العبادات والمعاملات الحاصل من الاطلاقات والعمومات في غير الحقايق الشرعية مطلقا او فيها في الشك في الشرطية والجزئية والمانعية على مذهب الاعمي مع شروط الاطلاق من التواطي وعدم ورود مورد حكم اخر والغالب وعدم المعارض المساوي او الاقوى او ثانوي معتمد كاصالة الصحة في المعاملات والعقود الناشئة منهو مما كاوفوا بالعقود الخ ولا تاكلوا اموالكم الخ فتوضيحه انه ربما يقع التعادل بين الخبرين في جزئية السورة وعدمها فيتساقطان ويرجع الى الاصل والاصل فيه الاطلاق التي لم اجزاء الصلوة على مذهب الاعمي نعم على مذهب الصحيحي والشك في الركنية على مذهب الاعمي نعم على مذهب الصحيحي والشك في الركنية على مذهب الاعمي وانتفاء شرائط الاطلاق من التشكيك او ورود مورد حكم اخر او وجود المعارض المساوي لهذا الاطلاق فلا يكون اصل ثانوي فيرجع الى الاصل الاولي على كل مذهب من الذي اختار البراءة يحكم بعدمه ومن اختار الاحتياط في الشك في الجزئية وامثالها يحكم بالاحتياط وربما يقع التعادل بين الخبرين في شرطية قبض المجلس في بيع الصرف وذكر المهر في نكاح المتعة وهكذا فيتساقطان ويرجع الى الاصل من الاطلاقات والعمومات الدالة على صحة البيع ونكاح المتعة وهو اصالة عدم تقييدهما بالقبض على مذهب الاعمي مع وجود شرائط الاطلاق واما على غيره من الصحيحي فما مر فيرجع الى اصل اخر وهو القاعدة الماخوذة من العمومات الدالة على صحة العقود والبيوع والتجارة حتى يثبت تقييده بشيء وفساده بدونه نعم لو لم يسلم هذه القاعدة لعدم تماميتها ما ذكرنا وانتفاء شرائطه فيرجع الى الاصل الاولي وهو الفساد لما مر وربما يقع التعادل بين العمومات الدالة على القاعدة من احل الله البيع ومعارضة بحرم الربوا والنسبة عموم من وجه لكون البيع اعم من الربوا وغيره مثلا مع فرض عدم الترجيح يتعادلان ويرجع الى الاصل الاولي اعني الفساد لا يصح القول بالتخيير فيما مر على مذهبنا العمومات سائر القواعد وامثالها بالنسبة الى التخيير فحكم قاعدة التخيير بالمحذورين لما مر في اصالة البراءة بتفصيله وتحقيقه وما ذكرنا من التساقط والرجوع الى الاصل انما هو فيما امكن الرجوع الى الاصل واما فيما لا يمكن اجراء الاصل كمسئلة اولاد الاولاد فذهب السيد المرتضى ره بانها اولاد حقيقة فيرث كل نفسها سواء كان بلا واسطة او مع الواسطة للذكر مثل حظ الانثيين سواء كان لابن او لبنت وذهب المشهور الى انه لو لد فيه مجاز في اولاد الاولاد للتبادر وصحة السلب والتكذيب العرفي وهو الحق ومع مراعاة الاصل فيه اولا لبنا التسوية بينهم مطلقا ذكورا كان او اناثا او مختلفا

واولاد الابن للذكر ضعف الانثى وعلى فرض عدم الترجيح والاجمال في ان الاولاد للاولاد او الاولاد حقيقة او لا وكان بنت لابن مثلا وابن لبنت والمال اثنى عشر دينارا فعلى مذهب
السيد المرتضى يكون ثمانية منه لابن البنت والاربع لبنت الابن وعلى المشهور العكس اى الثمانية لبنت الابن والاربع لابن البنت ويبقى الاربع مجهولا بينهما ولا
يمكن الجمع ولا الطرح لضرورة كونه من احدهما ولا يمكن ترجيح احدهما على الاخر لفرض انتفائه ولا يمكن الفتوى بالتخيير لاستلزامه المخصوصة وبقائها لا ان ابن البنت يختار
مذهب المرتضى ويطلب الاربع الباقى وبنت الابن يختار مذهب المشهور ويطلب الاربع الباقى ولا يمكن ايضا الفتوى بالمختار بان اختاره لاحد القولين ويفتى بما اختار
لفقد الدليل على التخيير وكون اختياره موجبا لاستحقاق احدهما وسقوط حق الاخر والصلح الاجبارى ايضا فاسد لفقد الدليل عليه فان امكن الصلح الاختيارى بينهما فيصالحهما وان لم
يمكن فيجب عليه الاحتياط بالتوقف وعدم الفتوى حتى يرجعان الى مجتهد آخر حيا او ميتا او يرضيان بالصلح لاصالة الاحتياط وبطلان ما سواه مما مر لا يبقى الا ان يقول نعم فالحاكم
بينهما يحكم بظاهر في الوجوب العينى سواء تراضيا ام لا لانا نقول لا دليل فالصلح جبرا لكم ظاهر في الاستحباب الايق القرعة لكل امر مشكل وهو مشكل لانا نقول احديها ضعيفة لا يكون
جبر سندها معلومة نعم لو علم عمل المشهور بها هنا فيعمل به هذا في الاحكام وكذا الكلام في الموضوعات المستنبطة بعد تعادل الدليلين كالتعارض بين قولى اللغويين والامارات
العرفية مع انتفاء المرجحات فيتساقطان ويرجع الى القاعدة في الالفاظ كاولوية الاشتراك المعنوى واصالة عدم النقل واصالة التاخر وامثالها ان كان والا فيرجع الى القاعدة
في الاحكام الظاهرية في مقام الجهل كقوله تعالى حتى يطهرن او يطّهّرن والاجمال بينهما وعدم اصل لفظى في البين فيرجع الى استصحاب حرمة المقاربة والصلوة وامثالها حتى تغتسل
وكذا الكلام في الموضوعات الصرفة كتعارض البينتين مع عدم تقديم الداخل والخارج او كانتا داخلتين او خارجتين مع عدم الترجيح البين فيرجع الى القاعدة ان كانت والا
فالتوقف فيه لو كان من المعاملات واما لو كان من العبادات كتعارض الامارتين في القبلة فالتساقط ولزوم الجمع ان امكن للزوم الاحتياط والا كضيق الوقت فيتخير هذا في عمل المفتى
واما بالنسبة الى المستفتى ففى الاحكام وما يتعلق بها كالموضوعات المستنبطة والرجالية فيفتى بما يقتضى القاعدة في حق المفتى من البرائة والاحتياط والاستصحاب لعموم الادلة
الفقاهتية في اثبات الحكم في مقام الجهل وعدم تخصيصه في حق المفتى لان قوله عليه السلام الناس في سعة ما لا يعلمون عام كما لا يخفى نعم كلام في موارد التخيير من انه بدوى او استمرارى وعن انه
يفتى بالتخيير او بالمختار بعد اختياره لاحد الدليلين من الوجوب والحرمة وقد حققناه في اصالة البرائة **الباب الثانى** في الترجيح وهو في اللغة فعل الفاعل وجعل الشئ راجحا
وفى الاصطلاح هل هو جعل الدليل راجحا في العمل به على غيره كما عن بعض او اقتران الدليل بما يقوى به على معارضه ورجح الثانى بعض لمناسبته لمعنى التعادل والتعارض الذى
هما صفتان للدليلين لا لفعل المجتهد اجاب بعض بانه لا مناسبة بينهما لان التعادل صفة للدليلين بخلاف الترجيح وكلاهما فاسدان اما الاول فلانه اعتبارى لا اعتبار به واما
الثانى فلان المنظور هو الرجحان الحاصل في الدليل لا بمعنى المصدرى لتعادله بالتعادل واما من حيث هو فالحق الاول من باب اطلاق الكلى على الفرد لاصالة عدم النقل والبناء
وعدم صحة السلب عن ترجيح المجتهد لاحد الدليلين فلو كان حقيقة في غيره لزم الاشتراك ولانه لا ريب في كون الراجح حقيقة فيه فيلزم الترادف وهو خلاف الاصل وتوضيح الكلام
فيه يقتضى رسم مقامات **الاول** يدل على بين العلماء كلام وهو ان الجمع بصرف احدى الدلالتين والعمل بهما مهما امكن اولى من الطرح ولعل المراد بالاولى هو التعين للاجماع والضرورة
على ان الدليل اما اوجب العمل بمعرم العمل على ان غيرهما من يستحب يباح يوجب طرح الراجح عدم سنة سيد المرسلين والجمع على قسمين الاول لازم اى يجب حمل العمل والفتوى على مقتضاه
وهو قد يؤخذ به لاجل كشف احدهما عن الاخر وهو فيما كان المتعارضان من متكلم واحد او في حكمه كالائمة عليهم السلام وذلك كالعام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر والنص كلما يرجع
الى ترجيح احدى الدلالتين بشاهد عرفى او عقلى او شرعى كاسناد كون صرفه للاخر ويسمى اللازم الكشفى وقد يؤخذ به لا لاجل كشفه عن الاخر بل لكونه اقوى من الاخر وذلك كتعارض الاجماع
المنقول المطلق والعام مع الاجماع المنقول الخاص المقيد فيؤخذ بالخاص المقيد لكونه اقوى او لعدم منافاتهما وكذا تعارض القولين اللغويين بان كان احدهما مطلقا والاخر خاصا كما
مر بعضهم بوجه الارض وبعضهم بالتراب الخالص فيؤخذ بالعام لصراحته في ادعائه ظاهرا بالوضع للعموم بخلاف الاخر لانه يرجع الى عدم الوجدان فيؤخذ بالاول والثانى تبرعى وهو فيما لم
يكن شاهد عرفى من ترجيحات الدلالتية ولا شرعى ولا عقلى ولكن يمكن احد الدليلين على تاويل محمل بعيد من غير دليل على كونه مرادا توضيح المطلب يقتضى رسم امور الاول تقسيم الدليلين
المتعارضين من جهة الترجيح والتعادل وهو انهما بعد التعارض قد يكونان مقطوعى الصدور ويحصر بصرف دلالة احدهما عن ظاهره او هما لوقوع التعارض ولا يمكن طرح السند
كالكتابين المتواترين اللفظيين وهو على قسمين قسم يكون للنص وحمله على المجاز الخاص شاهد عرفى وان يكون اقرب المجازات فلازم متفاهم عند العرف بعد تعذر الحقيقة كحمل
المطلق على المقيد العام على الخاص الظاهر على النص المجمل على المبين وامثالها مما مر في تعارض الاحوال دلالة النص بحيثية والاقتضائية والايماء والاشارة والمطابقة والتضمن
والالتزام او عقلى كقوله اعتق عبدك للعقل والاجماع على كون العتق موقوفا على الملكية فلا بد من اضمار بعد جعلك ملكى اولا والله على كل شئ قدير للعقل على امتناع تعلق
القدرة بالممتنعات او شرعى كخبر دال على وجوب القصر في السفر وخبر دال على وجوب الاتمام فيه وخبر دال على التخيير بينهما فيه والعمل بالاخير جمع بين الاخبار الثلثة وهو المسمى بالترجيح الدلالى
والداخلى والجمع اللازم واولى من الطرح اعنى من حيث العمل الا من حيث احتمال الكذب للقطع بالصدور وان لم يكن للنص والحمل على المجاز الخاص شاهد لكن اعتضد بالمرجحات الخارجية من شهرة
الجابرة للدلالة او الاستقراء وامثالها او مخالفة احدهما للعامة فلا بد من جمع مع قوله عليه السلام خذ ما خالف العامة وخذ بما اشتهر وقسم لا يكون له شاهد بان يكون مجازا او تاويلا بعيدا من غير
شاهد تماما ولا اعتضادا بما يعتبر مع عدم امكان الطرح من حيث السند للقطع بالصدور فيتعادلان ويجئ حكم التعادل فيه ويسمى بالجمع التبرعى ويحرم العمل به وقد يكونان نصين
مقطوعى الدلالة ويخصص بجعل احدهما على التقية ان امكن واخذ اقوى السند لرجح من المرجحات السندية ان كان وطرح الاخر مما سيجئ او ترجيحات خارجية كالموافقة للكتاب والاستقراء
او ظهور عدم الخلاف او ما فوق الشهرة الجابرة للسند وهو ان يحكموا مستدلين به وهكذا باخذ الاقوى لا الاقوى وطرح الحديث الاخر وهو المسمى بالطرح من حيث السند العمل للترجيح السندى
في الاول والخارجى في الثانى فلو لم يكن الترجيح بما ذكرنا في احد الحديثين فيطرحان من حيث السند العمل لفقد اعتبارهما او لعدم حصول الظن بصدقهما او احدهما معينا لفرض كونهما
حجتين غير ممكن التصرف في دلالة احدهما او هما وحجية الخبر انما هو من باب الظن بالصدق اجماعا ولا يجرى فيه حكم المتعادلين لانه فرع اعتبارهما فيرجع الى الاصل ولو قلنا بالتخيير او الاحتياط
فيه وقد يكونان ظنيين سندا بعد الدلالة ويمكن ان يكون من باب صرف الدلالة او الجمع ان امكن او الحمل على التقية ان امكن ويمكن ان يكون من باب طرح احد الحديثين ان لم يوجد الترجيح
الدلالى مع وجدان المرجح السندى تاما او طرحهما ان لم يكن كما مر وهو باق على قسمين قسم يوجد شاهد لصرف احدى الدلالتين والجمع بين الحديثين فيجب ولا يجوز الحمل على التقية ولا
الطرح لاولوية هذا الجمع منهما ويسمى بالترجيح الدلالى والداخلى والجمع اللازم لانه يوجد شاهد الصرف لاحدى الدلالتين ولكن اعتضد احدى الدلالتين بما مر فيجب لاولويته من الطرح وقسم

لا يكون

لم تكن لقرائن احدى والجمع شاهد لم يعتضد ايضا بما مر كان حمله على مجاز او تاويل بعيد من غير شاهد لا اعتضاد بما يعتبر فهو جمع تبرعى يحرم العمل به ويرجع الى اخذ اقوى السندين الدليلين
ان كان كما مر وطرح الاخر وان لم يجد مرجح يوجب الظن بصدق احدهما معينا فهل يطرحان لعدم الظن بصدق احدهما معينا ولا يجرى فيه حكم التعادل بل يرجع الى الاصل كما مر او يتعادلان
لاحتمال الارادة المجازية مع ضم الاصل القرينة او كونه في مقام الاجمال والحق هو الاخير لاولويته من الطرح وهو على مذهبنا من الرجوع الى الاصل فلا تعادل لعدم الثمرة لان على فرض الطرح ايضا يرجع
الى الاصل والثمرة على القول بالتخيير او الاحتياط فيه لبناء العقلاء والسيرة على التوقف لا على الطرح ولان الطرح طرح للظنون الاربعة كما سيجئ وما ذكرنا طرح لظن واحد هو ظاهر
الدليل وان لم نعلم بالمصداق اذا عرفت من كون الجمع على قسمين لازم يجب العمل بمقتضاه واولى من طرح الدلالتين والحكم بالتعادل كما في القسم الاول من الاول واولى من طرح السند
فيهما لو يمكن ترجيح سند اقوى من ترجيح الدلالتين او مساواته وطرح الدلالتين والحكم بالتعادل كما في القسم الاول من الثالث وتبرعى يحرم العمل به كما في القسم الثانى من الاول والثالث
فيقع الكلام فيه في مقامين **المقام الاول** في نحو الجمع اللازم والدليل عليه وجوه الاول بناء العرف والعقلاء والسيرة على عدم طرح السند القول بالكذب في المتعارضات
بل بنائهم على صرف الدلالة ان كان احدهما اقوى وهذا عملهم وسجيتهم من زمان الادم الى زماننا هذا بل الى يوم القيمة قطعا ولا ارتياب فيه ذو مسكة بل هو منكره منكر للضرورة ولو لم يكن
اقوى يتوقفون ويقولون انما نذكر مراده وما من كلام صدر منهم الا انه مقيد او مخصص ويحمل على الشايع وبورود المقيد والمخصص الاقوى ياخذون ويعملون به من غير التفات
بكذب السند او سند احد الثانى فانه لو كان الامر يجوز للمتعارض من الحمل على الكذب يلزم تعطيل الاحكام وهدم الشريعة لكون اغلب الاخبار متعارضة بل كل الادلة وما من كلام الا
وليس باطلاقه مرادا ولو بالنسبة الى حال او وصف او فرد وكذا العام وامثالهما فلو كان البناء في غير مقطوع الصدق الحمل على الكذب او التوقف مع عدم شاهد شرعى وعدم الاكتفاء بقوة
الدلالة او السند يلزم طرح اغلب الاخبار والاحكام الثالث الاستقراء لان الغالب في المتعارضات طرح الدلالة والدلالة ليست مرادة وليس باعتبار كذب السند او سند احد كالكتاب
والمتواتر والمحفوف بالقرينة الصدقية الرابع ان كل خبر يورث الظن بالصدق والظن بالمراد ففى الخبرين اربعة ظنون وبعد التعارض يمكن كذب السندين الموجب لطرح الظنون الاربعة ويمكن
كذب سند واحد موجب لطرح الظنين ويمكن عدم ارادة الظاهر الموجب لطرح ظن واحد لا يبقى بعد حجية الظن طرح ظن واحد اولى من طرح الظنين او الظنون الاربعة وهو الجمع بينهما بل لا
تعارض بين السندين والتعارض انما هو في الدلالة على الارادة يكون احدهما ظاهرا في ارادته هذا والاخر على خلافه الخامس انه لو بنينا الامر على العمل بالدليل في صورة غير المعارض يلزم سد
العلم في اغلب الاحكام والدليل العقلى يعين العمل به في صورة المعارض ايضا والاخذ بالظن ان كان وهو مع وجود الراجح في الدلالة يوجب اخذه وهو موجب للحكم بابقاء السند السادس اجماع
العلماء الاعلام على عدم الاكتفاء بالدليل بصورة فقد المعارض وباخذ الراجح في الدلالة ان كان من غير معارض وقولهم قالوا الجمع اولى من الطرح وما ذكرنا مورده اليقين السابع
لزوم المخالفات القطعية للعلم بحجية اغلب المتعارضات وصدق اغلب المرجحات وكون اغلب اليقين منها فلو طرح يلزم طرح اغلب اليقين فلا بد من العمل بالظن ويعلم المرجحات كالظنون باحد
المعنيين للحكم والاجماع المركب عدم الكفاية وقاعدة الاشتغال وامثالها مما مر في حجية الظن الثامن انا نقطع بكون اغلب عمومات الكتاب واطلاقاته وظواهره غير مرادة ومخصصة ومقيدة
ومصروفة ببعض الايات وباخبار الاحاد وهى مع طرحها يجب طرحها او العمل بالظن في تخصيصها والاول فاسد للزوم سد اغلب الادلة بخلاف الاجماع والضرورة بقى الثانى وهو المطلوب
ويعين الحكم بالظن بصرف دلالة بعض ايات الكتاب ببعض الايات او الاخبار الاحاد الاقوى من حيث الدلالة والمجوزين تخصيصه بالخبر الواحد اذا كان كل تخصيص الخبر الواحد به
بالاولوية والاجماع المركب ببطلان ترجيح المرجوح على الراجح التاسع الاخبار الدالة على التخيير بعد فقد الراجح العاشر الاخبار الامرة بالرجوع الى الراجح من موافقة الكتاب والشهرة ومخالفة
العامة وغيرها ثبت وجوب الاخذ بالراجح من حيث الدلالة بالاجماع المركب والاولوية لكون الثانى معمولا عند العرف المقطوع الحجة في الالفاظ والاول يثبت باخبار الاحاد وحجيتها
خلافية والمانع عن اخذ الاقوى من حيث الدلالة اما ان يقول بطرح الدلالتين والحكم بالتعادل كما في الشرعى في القسم الاول ويقول به او طرح السند والرجوع الى الاصل كما في الشرعى
القسم الثانى واصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج صورة غير المعارض بقى صورة المعارض بحسب الاصل وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر من غير اعتبار زيادة الظن وقوله تعالى فاعتبروا
يا اولى الابصار من غير فرق بين الراجح والمرجوح وانه لو وجب الاخذ بالاقوى لوجب في البينتين والجواب عن الاول ان الدليل موجود وهو ما مر مع ان التعادل او طرح السند غير علم والاصل
حرمته بل قام الدليل على عدمه وهو ما مر وعن الثانى بانه ورد في مقام آخر اعنى حكم الظاهر لا الباطن وبان بعد كونه اقوى يخرج الاخر عن الظاهرية مع انه لا يقاوم ما ذكرنا من الاخذ بالراجح
وعن الثالث ان ظاهره ملاحظة العلامات والشواهد المصنوعات الدالة على وجود الواجب ووحدانيته وعظمته لتصفق الاقوال الباطنية او لعبرة حال الكفار كما قال الله تعالى سنريهم
اياتنا في الافاق ولو لم يكن ظاهرا في هذا لم يكن ظاهرا في غيره وعن الرابع فاولا بانه قياس مع الفارق لكون اعتبار البينة من باب التعبد بخلاف ما نحن فيه وثانيا يمنع الاصل
لوجوب اخذ الاقوى فيها لان شهادة اربع رجال عدل مقدم على رجلين عدلين واذا ثبت وجوب ترجيح الدلالة ان كان والعمل على مقتضاها يثبت وجوب ترجيح السند بما يعتبر
في الترجيح كما سيجئ والخارجى كذلك وحدانيا او ثنائيا موافقا او ثلاثيا كذلك بالاجماع المركب باغلب ما ذكرنا من الادلة **المقام الثانى** في حرمة العمل بالجمع التبرعى ولزوم الحكم بالتعادل
اما الحرمة فلانه فيما يتعدد المجاز مع عدم شاهد عقلى او شرعى او عرفى من عدم الاقربية العرفية في البين على تعيين المجاز نقلا لاصول العملية في الاحكام واصالة الحرمة والسيرة وبناء العقلاء
واجماع العلماء فعلا او قولا على الاجمال والتوقف والحكم بكونهما متعادلين كيف ولو وجب الجمع يجب حمله على مجاز مع عدم الشاهد فلا يوجد المتعادلان لان كل لفظ قابل للحمل على مجاز
من مجازاته وللاخبار المتواترة على ان من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار والوجه مشترك ولو بدل عليه الاجماع والعقل على حرمة التشريع واسناد كون مراد الشارع والحكم على
مقتضاه وللاخبار الدالة على وجوب اخذ الراجح بما اشتهر ان كان والا فالتخيير فلا يزيد ما ذكرنا من عدم الاختلال بالسند الحكم بنفى الثالث اللازم من مقتضاهما لان الدال على
الوجوب ظاهر في ارادته وعدم الحرمة من باب الالتزام وكذا ما دل على الاستحباب فاللازم منها الدلالة اللفظية ولو بالبين بالمعنى الاعم كما مر في الامر بالشئ في اقتضائه النهى عن الضد العام ارادة
عدم الحرمة لا انها اعتبار اللازم موقوف على اعتبار الملزوم لانا نقول الملزوم معتبر لعدم طرحهما وانما نعلم تعيين ارادة ما هو الظاهر منهما بحسب الظن خاصة اجمالا وكان في الواقع
موجودا ولو دل عليه ايضا الاخبار الدالة على التخيير وغيرهما مما مر لان الاصل فيه ان الدليل بعد اعتباره لو تعارضا فبنائهم على نفى الثالث والاجمال في تعيين احدهما ولا فرق بينهم في حصول
العلم بنفى الثالث والظن الحاصل من الدليلين الظنيين فما ذكرنا ظهر ان اللازم فيه هو التوقف وادخاله في المتعادلين وعدم كذب السند او سند احدهما كما مر او طرح السند
وسند احدهما ان لم يكن التعادل وعلى الاخير يسقط اعتبارهما عن الدليلية كما مر وعلى الاول يبقى اعتبارهما ويجئ فيه احكام التعادل وهذا يتفرع على ان الاصل في الدليلين هما ما
هل هو العمل وان كان بالتعادل كما هو الحق لما مر من الادلة او الطرح وعدم الدليلية من راسه على مذهبنا في التعادل من التساقط والرجوع الى الاصل كما عرفت لا ثمرة الا في الحكم بنفى

الثالث

این کتاب طبق دستور واقف تا مدت
تعیین شده در حال وقف میباشد
اول تیر ماه ۱۳۴۹ شمسی

الثالث رابعا **الامر الثاني** في بيان المرجحات وهو اما ان يكون من حيث الدلالة الموجبة للجمع والعمل بالدليلين واما ان يكون من حيث السند الموجب لطرح احد السندين
واما ان يكون من حيث الخارج الموجب للجمع ان كان مرجحا للدلالة احد الدليلين والطرح احد السندين ان كان مرجحا لاحد السندين اما الاول فلصور منها ما مر في تعارض الاحوال من
تقديم التقييد من حيث هو على غيره من التخصيص والمجاز والاضمار والنقل والاشتراك والتخصيص على غير التقييد في المنهج الاول فمن اراد فليرجع اليها ومنها ورود احد العامين
على الاخر كعموم اية البناء لان العرف يفهم من زيادة وجوب اخذ قول العادل وانه يفيد العلم وخروج مطلق من منطوقه ومنها تقديم احد العامين لقلة المورد كعموم اية النبا
بالنسبة الى منطوقها الدال على حرمة العمل بالجهل لان الاول اعم من العلم والظن لكن مخصص بالتعدد او لوروده الاخر في مورد مخصوص وسبق سؤال مخصوص ومنها تقديم المطابقة
على التضمن والالتزام ومنها تقديم احد المجازين على الاخر لاقربيته عرفا او شهرة او لكثرة استعمالا او غلبة وجوده ومنها تقديم القول على الفعل وتقديم المشترك الذي كان
اقل معنى كتقديم الاصلي على المعنى ومنها تقديم النص والاظهر على الظاهر كبحيث في احدهما وفي الاخر افعل كذلك للاجماع وبناء اهل العرف وقوة الدلالة وهكذا كل ما شارك ما ذكرنا او كان
موافقا للاصل واما الثاني اعني الترجيح من حيث السند فهو ايضا امور منها كون احدهما مقطوع الصدور والاخر مظنونا او احدهما مظنونا بالظن الخاص والاخر بالظن المطلق او كلاهما
من الظنون المطلقة وهو كثير منها كون احدهما قليل الواسطة والاخر كثير الواسطة ومنها كونه منقولا بطرق متعددة والاخر بطريق واحد ومنها كون احدهما مشافها المروي عنه في الكلام
فان غايته بجاري كلامه ولسان اشارته وقرائنه الخفية دون الاخر ومنها كون احد الراويين اشهر فقها او ازهد او اعلم او اعدل او ابصر او اضبط او من اهل الاجماع مع كون الاخر ادنى منه او كونه
مع احتمال الارسال في الاجزاء الاخر او كونها من الصحاح الاعلائي اعني كون رواتها مذكى بتذكية العدلين والاخر من الصحاح المشهوري او من الموثقات او الحسان وهكذا مما هو يذكر
في علم ما يعبد الظن الاقوى ومنها ترجيحات المتن من تقديم المنقول باللفظ على المنقول بالمعنى وكون احدهما فصيحا دون الاخر كما قاله بعض والحق ان الفصاحة لو كانت مما يبعد
صدورها من غير المعصوم ع او يمتنع عادة فهي مرجحة وكذا لو كان الكلام ركيكا يبعد صدوره منهم ع واما بين الامرين فلا يكون مرجحا لانه ع في مقام بيان الحكم على حسب حال الرغبة
دفهمهم وهكذا والدليل على لزوم اخذ الراجح هو بطلان ترجيح المرجوح على الراجح وكذا النصوص واخبار العلاجية من الامر باخذ الاوثق والافقه والاعدل وفي غيرها يثبت في
بعضها ببطلان الحكم وفي بعضها بالاولوية وعدم القول بالفصل مع انه اجماعي في الجملة كما لا يخفى نعم في بعضها جعله مرجحا مطلقا حتى في غير المحدود بين اشكال كقلة الواسطة ولا
يخفى ان ترجيح السند طرح الاخر انما هو فيما لم يكن الترجيح بالدلالة او بالخارج بما يقوي الدلالة كما مر والا فيقدم ترجيح الدلالة عليه كالعام الكتابي مع الخاص الخبري لكونه جمعا مع شاهد
عرفي عليه وهو اولى من الطرح لما مر من الادلة ولعدم الشاهد لانها توجب بقاء السند والعمل بهما وسيجيء توضيحه في تعارض المرجحات وكذا العام الكتابي مع العام الخبري المعتضد بالاثر
بالشهرة كما سيجيء لافادته الظن الاقوى لكونه جمعا فاولى الخامس ومنها الترجيح بالامور الخارجية ومنها المنصوص كموافقة الشهرة او الكتاب او مخالفة العامة فلا ريب في كونها مرجحا للاجماع على ما
يظهر في الفقه من القدماء والمتاخرين على الاخبار كقوله ع خذ ما وافق الكتاب ثم ما خالف العامة ثم ما اشتهر ولانها كالشهرة مثلا لو لم تكن مرجحة لم تكن السكنة حجة بعد الفصل وبطلان
الحكم بل ترجيح المرجوح على الراجح وكذا الدلالة بالاولوية لانها منصوص ونحوها ولان العام المعتضد بالشهرة مقدم على الخاص المعرض عنه ولبناء العقلاء على الاخذ بالراجح والمشهور
عند العلماء والاقوائية الظن الحاصل منها كما لا يخفى ولبناء العقلاء على الاخذ بالراجح كل من جعلها مرجحا جعل موافقة الكتاب ومخالفة العامة من مجرد والاشكال في كيفية المخالفة
والموافقة فلو كان مخالفا لجميع مذاهب العامة او الذين يعاصرون الامام ع المروي عنه ع فلا اشكال واما المخالف لمذاهب الذين كانوا سابقين على زمان الامام ع المروي عنه او الراوي
عنه فلا فانهم يختلفون في المسائل وربما يكون لمذهب العامة المنتشر في بلد الراوي كالكوفي فان مذاهبه كان في عصر الصادق ع على فتاوى ابي حنيفة لعنه الله وسفيان الثوري
او المروي عنه كالمدينة في عصر الصادق ع فان حكامهم كان على فتاوى مالك وهكذا فلا بد من ملاحظة الراوي والمروي عنه والبلد وقت السؤال عما يورث الظن من القرائن وغيرها هذا
حاصل ما افاد المحقق البهبهاني في الفوائد الحائرية واما التقية فالمعتبر مذهب العامة في ذلك الزمان وقضاتهم وكان مدار اهل المكة على فتاوى ابن جريج واهل البصرة على فتاوى عثمان
واهل الشام على فتاوى الوليد واهل المصر على ليث بن سعيد واهل الخراسان على عبد الله بن مبارك وغيرهم الى ما قلنا الى ان استقر ايمانهم على المذاهب الاربعة من الحنفي والشافعي والمالكي
والحنبلي في سنة خمس وستين وثلثمائة في الظاهر ولا ريب ان المرجحات انما هي من باب الظن لا التعبد للاجماع ولان الادلة في اثبات الحكم انما هو من باب الظن سواء كان من باب الظن المخصوص
او المطلق والتعبد غير خلاف للاجماع ولان كذا في اخذ الترجيح الدليل حيث ما اشتهر فان المجمع عليه لا ريب فيه ولما سيجيء في ترجيح الدلالة على السند ولتحرى الحديث الاوثق
والامر الامور الظن الاقوى اطلاق ما اشتهر وامثاله سيصرف الى الغالب لغالب افادة الظن نعم اشكال في ترجيح تعارض الشهرتين وقد مر توضيحه في الاجماع ومنها غير
المنصوص كالغلبة بافتائها مما يفيد الظن كما مر في الاستصحاب وهي مثل الشهرة لتساويهما في افادة الظن وذهاب المشهور الى عدم اعتباره ثابتا بالاصل الظهور الاجماع وبطلان
الحكم وبناء العقلاء عليه ولا وجه للسكوت في بيان المرجحات يفيد الحصر وهو ينفي غير المنصوص لانا نقول لو افاد الحصر لكان الترجيح بالدلالة التي غير معتبر وهو خلاف الاجماع
وكذا السند والتناقض بين الاخبار لاختلافها في ذكر المرجحات وعدها مع انه لو كان غيرها غير مرجح معتبرة لا استفاضت كالقياس على انها وردت مورد الغالب نعم ما ثبت
عدم اعتباره بالدليل كالقياس والاستحسانات والمصالح المرسلة والنوم والرمل والجفر والاستخارة وهكذا فلا ريب في عدم كونها مرجحة للاصل والاجماع ولان ما يستفاد من
الدليل عدم الاعتناء بشأنها اصلا كقوله ع مهلا يا ابان السنة اذا قيست محق الدين وثم في غيره بعدم القول بالفصل نعم في المحذوف ما لا مفر الا التخيير سواء كان ذاتيا
كدوران الامر بين الوجوب والحرمة او عرضيا كجهات القبلة في ضيق الوقت وفيه يؤخذ بالمظنون منها لقاعدة الاشتغال فانا نأخذ بوجوب القطع بالبرائة سواء كان مرجحا في الواقع
لا ان كان الحكم هو التخيير ومنها موافقة احدهما للاصل والاخر مخالفا له وسمي الاول بالمقرر والثاني بالناقل واختلفوا فيه فقال بعضهم بتقديم الاول وقال البعض الشيعة والعامة بتقديم الثاني
وقال البعض بعدم الترجيح بينهما لكونهما متعادلين وفصل بعض بين الصادرين من النبي والائمة عليهم السلام والحق التفصيل وقد مضى في اصالة البرائة تقسيمه وتحقيق الامر من عدم كون المقررية
والناقلية مرجحة قطعيين كانا او ظنيين **الامر الثالث** في تعارض المرجحات اما السند والدلالة فالدلالة مقدمة لانها جمع مع شاهد وهو اولى من الطرح لما مر بل لعدم التنافي بين ترجيح
السند والدلالة لان الثاني يوجب بقاء السند والعمل بهما وعليه اجماع العلماء عملا وقولا لا يخصصون الايات باخبار الاحاد وكذا العقلاء والعرف في السيرة القطعية واما السند والخارج
فان كان الخارج موجبا للجمع كما اذا كان مرجحا للدلالة او لاحدهما على التقية فيقدم لانه جمع وهو اولى من الطرح واما اذا رجع الى الطرح كتعارض الكتاب العام مع الخبر العام المعتضد بالشهرة الجابرة
للسند فيتساويان ويتبع الظن الشخصي وهو في الشهرة غالبا واما الدلالة والخارج فيتبع الظن الشخصي في طرح احد الدلالتين او احد السندين كالخبر الخاص مع الخبر العام المعتضد بالشهرة وما ذكرنا

ومنها تقديم الاخر على الاقتضائي وهو على التنبيه وهو على الايماء كما فصلها في مفتاح الاصول

او الراوي عنه

اعتبارها وانما لم يكن الحكم لاجل علم

في تعارض المرجحات

من اعتبار الترجيح من باب الظن انما هو في الاحكام والموضوعات المستنبطة واما الموضوعات الصرفة كتعارض البينتين مع البينتين مع اقوائية احدهما
بالشهرة او الشياع وهكذا من الظنون التي لم يثبت اعتبارها وحجيتها فمشكل لعدم حجيتها في الموضوعات الصرفة لانها موقوفة على العلم او الدليل المجيث
لم يكن يرجع الى الاصل الا ان يقال ان الادلة دلت على الوجوب العمل بها والجمع غير ممكن وكذا الطرح لعدم الدليل على الطرح فيتعين العمل بالمظنون نعم
لو ثبت بناء العقلاء على العمل به او السيرة عليه يتعين حكذا فيما لا يمكن الطرح كتعارض المفاهيمين من شخص واحد كتعارض الاحتياط مع الاحتياط
والاستصحاب للموضوع او الحكم فيهما معا والبرائة مع البرائة كما في صلوة الظهر والجمعة لان مع الشهرة على وجوب الاول لا يحصل منها الظن المشكوك الحجية
بوجوبها لكن لا يعلم فيحصل الصغرى اعني هذا مما لا يعلم وجوبه والاصل البرائة الا فيما لا يمكن طرحهما فيتعين العمل بالمظنون لبطلان الجمع والطرح الخ
وهكذا في الاحتياط والاستصحاب واما اذا كان من غيره كاصالة البرائة مع الاستصحاب فقد مر ترجيح الاستصحاب على غيره وكذا الاحتياط على البرائة
لرجوع الشك الى حصول الامتثال والعقل حاكم بلزوم تحصيله هذا في تعارض الدليلين وترجيح احدهما بامر واما في تعارض الامارتين
الغير المعتبرتين لو انضم الى احدهما ظن مشكوك الحجية او مظنون الحجية فهل يصير حجة او لا والحق هو الثاني فيما لا يحصل العلم
بالظن المشكوك الحجية صح — لان انضمام الظن المشكوك الحجية لا يكون منشأ للحجية لانه ايضا مما لا يعلم والاصل حرمة الا اذا ثبت
حجيته بالدليل كالضعيف المنجبر بالشهرة بعد فرض حجية الخبر للاجماع على حجيته والدليل
على حجيته لا يخلو من وجوه ثلثة وكلها فاسدة لما مر توضيحه في
اصالة البرائة فارجع والحمد لله اولا واخرا وظاهرا
وباطنا وصلى الله على النبي محمد وآله اجمعين
في دار السلطنة اصفهان ووقع
الفراغ في اواسط شهر رمضان
من شهور سنة
١٢٨٠

ومن العلوم عند اولي العلوم ان علم اصول الفقه من اهم العلوم العملية وعمها عائدة ونفعا في الحمل المعارف لدى اهل التحقيق اتمها فائدة واجمعها لعرائس
بمن له الماء الجاري على حياض العلوم ومنها مكان الروح الساري في اصول الفقه وانفعها لاكتساب علم من العلوم الا بعد العلماء شكر مساعيهم من خلفهم بذلوا جهدهم
فيه انفع وجد وهم وكدوا اليه وقد صنفوا صحفا وافية وتشروا من زلال الغلو مبدئه ما بلغ الغرض وكان من جملة كتب حسابه اربه المسائل والخرائب
والكماله الى ما ان المحقق الذي لا علم العلماء المحقق فضل الفضلاء الذي لبس بتاج الكامل في العلوم في دهره وحيد عصره مولانا الحاج ملا عبد الرحيم
النجف ابادي الاصفهاني اسكنه الله في بحبوحة جنانه وتغمده بغفرانه فقد صنف من نتائج فكره كتابا بالابلغ والاوضح في غاية متانته فانه قد ثبت فيه جميع ادلة
وهو الجامعة كاشف رموز المسائل الاصولية ومبين لب الحقائق العلمية ولما كان هذا الكتاب المستطاب احسن الكتب المصنفة المرغوب عند اهل العلم والفضيلة
فامر بكتبه وانطباعه جناب المستطاب الاعظم ملاذ الفقهاء الموالي وقدوة المتقين وكهف الارامل والايتام فخر المحققين والمجتهدين افضل الفضلاء ابن الفضلاء بقية
الاذكياء كشاف معضلات التحقيق ومفتاح مقفلات التدقيق فخر العرب والعجم نقطة دائرة المجد والكرم ملاذ الانام الخواص والعوام
سليل الاكرام حجة الاسلام الحاج سيد اسد الله سلمه الله ظله العالي وكان مدة كتبته وتصحيحه بذل جهد مني
في غاية الكد والجهد مع بعض الفضلاء والعلماء وتصحيح طبعه سعيته بتوفيق الله
فعلى ما انا العبد الحقير الجاني الى عفو ربه الباري محمد بن
المرحوم المغفور ملا علي الخوانساري
غفر الله له ولوالديهما
ولجميع المؤمنين

قد تمت هذه النسخة الشريفة الميمونة المسمى

بجامع
الأصول وقد
سعى كمال السعي في اتمامه وتصحيحه
ومقابلته الموفق بتوفيقات الاحد
الصمد جناب زبدة الاطياب والانجاب
اخوند ملا محمد بن مرحمت و غفران مآب اخوند
ملا علي الخوانساري در دار الخلافة
طهران در کارخانه عاليشان کربلائي
محمد قلي و کربلائي محمد حسين
صورت

اتمام و انطباع یافت